

# LA HUMANIDAD NUEVA

Ensayo de Cristología

Volumen II

José Ignacio González Faus

EAPSA • HECHOS Y DICHOS • MENSAJERO  
RAZÓN Y FE • "SAL TERRAE"

*Imprimi potest:* Juan Torres, S. J.,  
*Praep. Prov. Tarracon.*  
Barcelona, 26 de marzo de 1974.

*Nihil obstat:* D. MANUEL GESTEIRA.  
Imprimase: DR. JOSÉ M. MARTÍN PATINO.—*Provicario General.*  
Madrid, 24 de diciembre de 1974.

Es propiedad  
•© José Ig. González Faus  
Impreso en España — Printed in Spain

ISBN 84-213-0378-3 EAPSA (obra completa)  
ISBN 84-213-0379-1 EAPSA (tomo II)  
ISBN 84-271-0901-6 MENSAJERO (obra completa)  
ISBN 84-271-0903-2 MENSAJERO (tomo II)  
ISBN 84-293-1013-4 "SAL TERRAE" (obra completa)  
ISBN 84-293-1015-0 "SAL TERRAE" (tomo II)  
ISBN 84-7128-246-1 RAZÓN Y FE (obra completa)  
ISBN 84-7128-248-8 RAZÓN Y FE (tomo II)  
ISBN 84-7220-132-5 HECHOS Y DICHOS (obra completa)  
ISBN 84-7220-134-1 HECHOS Y DICHOS (tomo II)

Depósito legal: M. 37166.—1974 (II)

Gráficas Halar, S. L.-Andrés de la Cuerda, 4,-Madrid-15.-1974

**SUMARIO**  
**VOLUMEN I**

*Pcigs.*

*Confíteor.* . . . . . 9

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE JESÚS

Capítulo I. *La cuestión del "Jesús histórico" y el "Cristo de la fe"*.....17  
Historia de la cuestión.—El fondo teológico del problema.—Balance.

PARTE PRIMERA

CRISTOLOGIA BÍBLICA

**Sección I. Teología de los "misterios" de la vida de Jesús**

- II. *La pretensión de Jesús. Lectura "histórica" de la vida de Jesús.* . . . . . 57  
Jesús y la Ley.—Jesús y el Templo.—Jesús y los marginados.—Jesús y Dios.—(Apéndice: los milagros de Jesús).
- III. *Muerte y Resurrección.* . . . . . 123  
El fracaso de la pretensión de Jesús.—La muerte según las Escrituras: muerte del Profeta, muerte del Justo, muerte del Siervo.—La irrupción de lo Escatológico.—La Resurrección como utopía humana.—(Apéndice: el retraso de la Parusía y su significación teológica).
- IV. *Lectura "teológica" de la vida de Jesús.* . . . . . 181  
Las tentaciones de Jesús como destrucción de la imagen religiosa de Dios.—La Transfiguración como "negación de la negación".—El tema de la kénosis.—Encarnación e historia.

**Sección II. Reflexión de la Iglesia primitiva**

- V. *La realidad del Hombre Nuevo. Jesús, Adán definitivo.* . . . . . 239  
Jesús Segundo Adán.—Jesús Hijo del Hombre.—(Apéndice: La problemática exegética relativa al Hijo del Hombre).
- VI. *La vigencia del Hombre Nuevo para nosotros.* . . . . 271  
Jesús Señor.—Jesús Primogénito.—Jesús Recapitulación y Plenitud.
- VII. *La Humanidad Nueva como revelación de Dios ...* 339  
Jesús Palabra.—Jesús El Hijo.—(Apéndice a la sección II: el problema de los títulos cristológicos).

# VOLUMEN II

## PARTE SEGUNDA

### LA DOGMÁTICA CRISTOLOGICA

Págs.

Capítulo VIII.	<i>Las primeras reflexiones sistemáticas.</i> . . . . .	375
	Planteamiento de los problemas.—La cristología de san Justino.—Ireneo de Lyon.—(Apéndice: un texto cristológico de Tertuliano).	
— IX.	<i>Los datos de la dogmática cristológica.</i> . . . . .	417
	El camino hasta Nicea.—Apolinar y san Dámaso.—Efeso y Calcedonia.—Apéndices a Calcedonia.	
•— X.	<i>Sentido y constantes teológicas de la historia de la Cristología.</i> . . . . .	465
	La problemática Dios-hombre.—El interés soteriológico.—La forma dialéctica del progreso.	
— XI.	<i>Significado y valor de los dogmas cristológicos para nosotros.</i> . . . . .	485
	El consubstancial de Nicea.—La condena del apolinarismo.—Las fórmulas de Efeso y Calcedonia.—El problema de las "dos" voluntades.—(Apéndice: el problema de la sensibilidad de Cristo).	
— XII.	<i>La separación entre Cristología y Soteriología</i> ...	519
	El intento de san Anselmo y su influjo.—Críticas a la explicación anselmiana.—El lenguaje del Nuevo Testamento.—Elementos para una explicación de la redención.	
^— XIII.	<i>Inversión de perspectivas en la Edad Media.</i> . . . .	567
	El interés doctrinal al margen del interés soteriológico.—La síntesis de Tomás: el <i>instrumentum coniunctum</i> .—(Apéndice: Sobre algunas cuestiones de la cristología escolástica: la "personalidad" de Cristo; el sujeto de la Encarnación; el motivo de la Encarnación; la ciencia de Cristo).	
— XIV.	<i>La reacción cristológica de Lulero.</i> . . . . .	605
	La teología para aprovechar.—La cristología de intercambio y su repercusión en la problemática Dios-hombre.—Conclusión.	

#### CONCLUSIÓN

#### ESBOZO SISTEMÁTICO

— XV.	<i>Las grandes líneas de la síntesis cristológica.</i> . . . .	625
	La cristología como categoría estructuradora de la realidad.—La realidad como absoluto.—La realidad como maldición.—La realidad como promesa.	
	<i>Apéndice. Tesis cristológicas.</i> . . . . .	661
	<i>índice de autores.</i> . . . . .	663
	<i>índice de citas bíblicas</i> . . . . .	669

PARTE SEGUNDA

La dogmática cristológica

## CAPÍTULO VIII

### LAS PRIMERAS REFLEXIONES SISTEMÁTICAS

"Dos siglos de disputas teológicas por asegurar la Encarnación de Cristo en su plenitud hicieron de las civilizaciones cristianas las únicas civilizaciones activistas e industriales"<sup>1</sup>. El lector debería intentar que estas palabras le sirviesen de guía, como Virgilio al Dante, siempre que se aventure por los círculos subterráneos del mundo patrístico. Debería intentarlo porque esas palabras proceden precisamente de un filósofo moderno cuyo estilo de pensar dista años de luz de los talentos clásicos de la filosofía griega. Y esto es importante en un momento como el actual en que la Patrística ya no goza de muy buen cartel: las ilusiones que pareció despertar hace unos años el naciente movimiento patrístico fueron simple espuma. Y hoy se acusa a los Padres de haber operado una helenización del cristianismo, que lo encorsetó en unas categorías cosistas, estáticas y platónicas, carentes de la dimensión personalista y de la dimensión histórica y empapadas de un dualismo ante el que hoy sentimos cierta alergia. Por si fuera poco, casi todos los que entraron con algo de ilusión en el mundo de los Padres han tenido la impresión de perder pie en un galimatías de opiniones, unas veces peregrinas, otras contradictorias y, en cualquier caso, imposibles de embalar en formulaciones claras,

<sup>1</sup> E. MOUNIER, *El Personalisme*, Ed. 62, Barcelona 1964, p. 139.

útiles y de fácil manejo. Y esto se le hace demasiado intolerable al actual estudiante de teología, cuya problemática y cuyas urgencias son realmente serias, y al que la desconfianza en la capacidad de respuesta del sistema oficial sitúa a veces en la tentación de una teología de pildoras y recetas.

No vamos a negar las acusaciones mencionadas. Pero quizás tienen su contrapartida. La falta de síntesis de la teología patristica ¿no será efecto de su enorme capacidad creadora? Hoy que se habla tanto de pluralismos teológicos y de libertad del teólogo, deberíamos recordar que la teología nunca fue más libre que en la época patristica. Quizás por ello nunca fue más viva, nunca fue más popular y nunca estuvo más en diálogo con la cultura ambiental. Lo que nos interesa de los Padres no son sus formulaciones, ni sus recetas, ni sus ingenuidades: es el verles cómo buscan y cómo crean su teología, de acuerdo con el mundo en que se mueven. Si sólo pretendemos saquearlos a mansalva para enriquecernos con su mercancia, es posible que tengamos que constatar a veces que su moneda ya no circula hoy. Pero si tratamos de convivir con ellos, es posible que se nos pegue algo de su forma de ser y de actuar: de su enorme fe y, a la vez, de su enorme libertad. De su amor incondicional a Cristo y de su arriesgada capacidad de error, la cual también es importante, porque Dios no venció al error quitándolo de en medio para comodidad nuestra, sino convirtiéndolo en materia de una verdad futura.

Estas consideraciones nos marcan el camino que hemos de intentar seguir: deberíamos evitar una simple exposición de resúmenes, etiquetados cada uno con el nombre de un autor<sup>2</sup>. Sólo a modo de ejemplo, expondremos detenidamente al principio un par de las primeras reflexiones sistemáticas. Pero no

<sup>2</sup> Este es el peligro de los manuales clásicos, que además suelen tomar como criterio para sus resúmenes, aquello que tiene relación inmediata con la futura definición calcedónica. De este modo se hace sin querer una teología patristica "expurgada" y apologética. Cf. vg. J. LTBART, *L'Incarnation*; col. "Histoire des dogmes" núm. 14, Cerf. 1966. Intenta sólo esa preparación de la definición calcedónica: A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon* en el volumen en colaboración *Das Konzil von Chalcedon*, Würzburg 1951, I, pp. 15-202. Del mismo autor: *Christ in christian Tradition*, A. R. Mowbray, Londres 1965. es, probablemente lo más autorizado que existe sobre el tema.

es posible hacer una historia del pensamiento tomando a cada autor como una etapa o un capítulo. Es verdad que la historia que ahora nos ocupa tiene unos hitos inevitables en los diversos concilios ecuménicos, con aquellas declaraciones en que la Iglesia vio su fe plenamente reflejada. Ellos son parada obligatoria. Pero ¿qué sentido tiene recitarlas de memoria, como meros ideólogos oficiales que almacenan *slogans*? Aprender de memoria en una fórmula de catecismo, y repetir mecánica y dogmáticamente que Cristo tiene una persona y dos naturalezas, ha sido la mejor manera de adquirir una imagen de Cristo contraria a la que quería dar el Concilio que acuñó aquellas palabras. Una fórmula sólo puede aprenderse en su gestación, en su contexto y como portadora de toda su historia. Ello nos obliga a buscar más bien lo no dicho en lo dicho, a saber: *por qué* la Iglesia vio reflejada su fe en aquellas declaraciones, a qué preguntas responden y en qué situaciones nacen. Esto es lo decisivo; y esto precisamente hace ineliminable la subjetividad, aun en la presunta objetividad de las fórmulas dogmáticas. Pero no hay otro camino para lograr una comunión verdadera con aquellos hombres que creyeron antes que nosotros. Esta comunión nos parece fundamental como creyentes de hoy, porque es absurda la pretensión inconsciente que late en muchas liquidaciones progresistas de la tradición: como si uno mismo o la propia época fuesen los primeros en haber aprendido a creer rectamente. Pero, a la vez, toda verdadera comunión con los creyentes del pasado no anula la libertad y la capacidad creadora a la que también hoy estamos obligados; más bien la estimula. Y así será posible que abandonando quizás sus fórmulas, no los abandonemos a ellos.

## 1. PLANTEAMIENTO DE LOS PROBLEMAS

Cuando la Iglesia del Nuevo Testamento deja establecida la Trascendencia y la divinidad de Jesús, no está poniendo un simple punto final al asombro que suscitaba la interpelación de aquel hombre extraño. Más bien está dejando a toda la Iglesia posterior la herencia de una problemática que todavía sigue en pie y que es la que desatará toda la historia que vamos a contar. Porque la teología de los primeros siglos no es

más que el esfuerzo por contestar a una doble pregunta que está siempre latente en ella y de la cual derivan todos los problemas y preguntas explícitos que esta teología se plantea. Y esta doble pregunta de fondo arranca de la confesión de fe en la divinidad de Jesús, y podemos formularla de la manera siguiente :

a) Por un lado surge el problema de la *conciliación de Jesús con el monoteísmo bíblico*. En esta formulación, el problema atiende más bien a la herencia judía de la fe cristiana. El monoteísmo no es un elemento renunciable, como la Ley o la circuncisión o tantos otros de la fe judía. La Iglesia es aquí tan intransigente como lo fuera el judaísmo: todos los intentos de contraponer la Divinidad de Jesús con el Dios del Antiguo Testamento, o de interpretarla en analogía con los *hombres divinos (theoi andres)* del mundo griego, que implicaban un panteón politeísta, serán rechazados sin consideración. La divinidad de Jesús ha de confesarse de tal manera que mantenga como Pablo la confesión judía: para nosotros no hay más que un solo Dios (1 Cor 8, 6). Por aquí arrancará una línea de pensamiento que lleva a lo que hoy llamamos la teología trinitaria, la cual, en los principios, no se distingue de la reflexión sobre Cristo.

b) Por otro lado surge el *esfuerzo por pensar simultáneamente divinidad y humanidad*. Este esfuerzo afecta tanto al mundo judío del que el cristianismo proviene como al mundo griego en el que el cristianismo está entrando. El griego, en su vertiente mitológica, habría aceptado la idea de encarnación, pero sin aceptar el monoteísmo. Y en su vertiente monoteísta (de cuño principalmente platónico) no podía aceptar la idea de encarnación. Este problema de cómo pensar simultáneamente divinidad y humanidad es el verdadero problema latente, que hemos de saber ver en acción por debajo de todas las preguntas concretas y de todas las respuestas concretas que vayan apareciendo en las disputas teológicas de los seis primeros siglos. Juan ya había levantado la liebre al formular así el escándalo de Jesús: "Tú, siendo un hombre, te haces Dios" (10, 33). Y ya dijimos que pocos autores hay como el cuarto evangelista, para tener una idea viva de lo que significa

decir *Dios* y de lo que significa decir *hombre*. Y este problema, al que ahora se va a ver afrontada la cristología, es uno de los problemas teológicos fundamentales, susceptible de ser recontrado a todos los niveles. La respuesta que se dé a él irradiará, a manera de círculos concéntricos cuyo centro es el problema cristológico. Lo que vale de Cristo, se aplicará por extensión al hombre y al mundo: al problema Dios-hombre, o al problema inmanencia-trascendencia, o gracia-naturaleza, Salud-liberación, etc.

Con ello tenemos establecido el sentido del estudio de la Patrística. Este no puede reducirse a un catálogo de personajes y opiniones, sino que debe intentar llegar, por debajo de éstas, a la corriente subterránea de esa problemática que las unifica.

Para aducir un ejemplo concreto que nos permita descubrir la presencia de esta problemática, ya en los inicios, nadie mejor que Ignacio de Antioquía. Este fenómeno inexplicable, verdadero griego culto en un ambiente mucho menos maduro y menos evolucionado, se caracteriza en su cristología por las famosas antítesis en que acuña su pensamiento. En ellas descubren los historiadores un tránsito de la llamada "cristología de dos fases" (*Zwei Stufen-Christologie*) a la cristología de tensión o afirmación simultánea: mientras la primera giraba alrededor de la Resurrección y, por tanto, del *paso* de kénosis a exaltación, de Hijo de Dios según la carne a Hijo según el Espíritu, etc., la segunda parece prescindir de este paso para subrayar precisamente la simultaneidad de ambas afirmaciones. Así, Ignacio hablará de Jesús "carnal y espiritual, engendrado e ingénito, en el hombre Dios, en la muerte Vida, de María y de Dios, primero pasible y luego impasible<sup>3</sup>... Invisible y visible por nosotros, impasible y pasible por nosotros... hijo de hombre e Hijo de Dios"<sup>4</sup>. Esta forma de orientar el pensamiento es, sin duda, fruto de una mente griega, más esencialista, frente al esquema mental semita en el que tiene más cabida la historia<sup>5</sup>. Pero es además, y por eso nos interesa, como

<sup>3</sup> Aquí naturalmente, ha mantenido el esquema sucesivo, ya que si no sería una contradicción formal.

<sup>4</sup> Cf. *Ef* 7, 2; *folie* 3, 2; *Ef* 20, 2.

<sup>5</sup> Hasta qué punto es legítima esa manera de proceder debe haber quedado claro en la parte bíblica: después de la Resurrección no es ilegítimo este procedimiento (lo que no significa que no sea peligroso):

un primer germen de lo que va a ser el empeño de toda la patrística: el esfuerzo por pensar simultáneamente divinidad y humanidad.

Y para terminar este intento tipificador de la problemática, puede ser bueno añadir que en este esfuerzo por pensar simultáneamente divinidad y humanidad, van a aparecer en seguida una derecha y una izquierda que nos pueden servir para tipificar otras muchas derechas e izquierdas. En cristología, la derecha será el empeño por afirmar a Dios de manera exclusiva y negando al hombre. La izquierda es el empeño por afirmar al hombre de manera exclusiva y negando a Dios. El error de la primera será el idealismo, y sus tentaciones el fanatismo o la fuga. La segunda caerá en un realismo demasiado craso y corto de vista; su tentación será la autosuficiencia. Ambos tipos nunca los hallaremos puros: en ocasiones se entremezclan, sobre todo cuando intervienen en la teología factores políticos; y llegan incluso a confundirse. Pero el recurso al esquema puede ser luminoso, y en más de un momento habremos de volver a él.

Esta tipificación que acabamos de hacer se refleja ya en las primeras herejías cristológicas. Desde los comienzos asistimos a una negación de la divinidad de Jesús y a una negación de su humanidad. Cabe calificar como herejía de dere-

si la Resurrección se "proyecta" sobre el Jesús terreno es porque, por su misma naturaleza, es proyectable: para Jesús sólo había una manera de realizar sus títulos (no podía ser Mesías más que dando el Espíritu, no podía ser Señor más que siendo exaltado hasta la diestra de Dios, no podía ser Hijo del Hombre más que en la cruz, no podía realizar su divinidad más que amando a los suyos hasta el fin...). Ahora bien: este camino no quedaba claro antes de la Resurrección. Antes de ella todos los títulos gloriosos eran ambiguos, aplicados a Jesús (el de Mesías podía significar poder terreno, el de Señor o Hijo podía significar blasfemia, etc.). Esta ambigüedad sólo se rompe con la Resurrección. Por eso ella decide sobre toda la vida anterior, no sólo en el sentido de que manifiesta algo que antes ya estuviera, pero escondido, sino porque revela cuál es el verdadero sentido de estos títulos que manifiesta. Por eso es legítima esa proyección de la Resurrección sobre el Jesús terreno. Y si no se tiene en cuenta este poder retroactivo de la Resurrección es difícil explicar la evolución desde el Jesús terreno a la dogmática cristológica. Las profecías de la pasión son un buen ejemplo de esta concepción teológica: porque lo decisivo en ellas es el que se predican de un título glorioso. Antes de la Resurrección, esto resultaba incomprendible; pero el título, desligado de la pasión, resultaba ambiguo.

chas al docetismo, aunque quizás no es más que un error de tipo popular. En realidad, casi no le conocemos más que por las referencias de Juan evangelista y de Ignacio de Antioquía<sup>6</sup>. Según parece, para afirmar la divinidad de Jesús, empezaban por negar la realidad de su sufrimiento, hasta acabar por negar la realidad de su carne. Probablemente no es un sistema, sino más bien una expresión ingenua de la trascendencia de Cristo, quizás con influjos del dualismo platónico. Ha dejado bastantes huellas en algunos de los Evangelios apócrifos<sup>7</sup>.

Como herejía de derechas calificaríamos también a una serie de corrientes judaizantes, pese a que éstas negaban la divinidad de Jesús; pero no lo hacían para afirmar su humanidad, sino para salvaguardar la divinidad de Yahvé, es decir, para defender el monoteísmo bíblico. En este sentido constituyen una herejía de derechas y su error es el del conservadurismo excesivo. Su cristología se centra en el pasaje del bautismo de Jesús, en el que ven una especial unción de tipo más o menos adopcionista (o, con el lenguaje gnóstico que veremos ahora mismo: un descenso de Cristo sobre el hombre Jesús). Esta unción se expresa con predicados *exclusivamente* veterotestamentarios (Siervo de Yahvé, Mesías, etc.)<sup>8</sup>. En este sentido es notable el caso del Pastor de Hermas que, retrocediendo sobre el Nuevo Testamento, reserva el nombre de Señor, exclusivamente para Dios Padre, llamando a Jesús Hijo de Dios en el sentido veterotestamentario de elección. Hasta el punto de que se llegó a pensar que no era un escrito cristiano, sino "cristianizado" por la interpolación posterior de algunos pasajes.

De herejía de izquierdas cabría calificar a la gnosis, forzando un poco las cosas: no tanto por sus contenidos cristológicos (en el gnosticismo hay también claras afirmaciones docetas) cuanto por esa actitud teológica que consiste en afirmar absolutamente un mundo del hombre, y a Cristo sólo en tanto en cuanto entra en él<sup>9</sup>. La gnosis es una de las grandes ten-

<sup>6</sup> Cf. *Trall*, 10; *Smir* 2 y 5, 2.

<sup>7</sup> Vg. *Protoevangelio de Santiago*, *Evangelio de Pedro*, *Acta Apostolorum*...

<sup>3</sup> Así vg. en el *Testamento de los 12 apóstoles*, *Kerygmata Petri*, *Odas de Salomón*...

<sup>9</sup> Véase una caracterización rápida y de interés: R. NIEBUHR, *Cristo y la cultura*, Península, 1968, pp. 90-93.

taciones de todo cristianismo serio: convertirse en "conocimiento" y sabiduría; reducir la fe a verdades absolutas en vez de sucesos contingentes, sustituir la *cosa* de este mundo por su simple *idea*. Esta adaptación del cristianismo a un sistema racional es muy clara en Valentín. Valentín mete a Cristo en sus complicadas cosmogonías filosóficas, y mete en Cristo su actitud dualista. Para ello recoge la exégesis judaizante del Bautismo. En el Bautismo descendió Cristo sobre el hombre Jesús, al que abandonó en el momento de la cruz. De este modo, no fue la realidad superior la que sufrió, sino sólo un hombre inferior. Puede ser útil citar el dato de que Valentín gozó de una autoridad tan grande que estuvo a punto de ser hecho Papa. Ello nos puede hacer ver lo difícil que es separar las fronteras en este campo.

La actitud gnóstica se reproduce agudizada en Marción, en la forma de una ruptura intolerante y sectaria con toda tradición: guerra al Antiguo Testamento y distinción entre el Dios veterotestamentario, creador del mundo presente, que es malo, y el Dios de Jesús, el Redentor, que es un Dios nuevo. El afán de novedad es el que lleva a Marción a negar la verdad del cuerpo de Jesús: su cuerpo no era de esta materia y de esta realidad, puesto que la Salud consiste en la ruptura radical con toda la realidad presente. Permítase comentar que algunos brotes de teologías progresistas modernas no escapan a la impresión de un cierto marcionismo; y por ello deberían pensar que una ruptura tan radical con el presente lleva, en realidad, camuflado el germen derechista de un docetismo inevitable.

Pero ahora no nos interesan estas herejías, cuya descripción ha de haber sido necesariamente caricaturesca. Si las hemos citado ha sido para subrayar algunos datos de la polémica cristiana contra ellas.

a) En la refutación que les hace Ignacio de Antioquía está contenido un presupuesto que condicionará toda la evolución de la Patrística: la relación entre el ser de Jesús y nosotros; y las repercusiones que tiene *para nosotros* lo que Jesús sea *en sí*: "Si como dicen algunos, sólo en apariencia sufrió—y ellos sí que son pura apariencia—, ¿a qué estoy yo encadenado? ¿A qué estoy anhelando luchar con las fieras? Voy a morir

en balde, y estoy dando un falso testimonio contra el Señor" <sup>10</sup>, Esta manera de argumentar puede parecer desconcertante <sup>11</sup>. Pero es fundamental para comprender lo siguiente: en la teología de los Padres no se arguye por afán de rectitudes metafísicas o filosóficas, sino para salvaguardar la experiencia que ha tenido la primera Iglesia, de *haber sido salvada* en Jesús. Esta experiencia es la que condiciona todas las luchas cristológicas, y volveremos a encontrarla constantemente. La exactitud especulativa nunca preocupa a los Padres por sí misma, sino sólo cuando se ha aceptado la validez de la experiencia de Salud. Y entonces sí que tiene sentido el que Ignacio recuerde que sus sufrimientos son un dato bien real. No comprenderá esta manera de argüir quien no comprenda que el primer pensamiento cristiano no es un pensamiento "interpretador", sino un pensamiento transformador.

b) Encarándose con Marción, Ireneo establece una ley simultánea de progreso y ruptura, muy similar a la que citamos al hablar del mesianismo de Jesús. Por un lado, Ireneo insiste (quizás en exceso por su posición polémica antimarcionista) en la continuidad de Jesús con el Antiguo Testamento. Pero por otro lado, ante los posibles temores del lector, subraya cómo esta continuidad no mengua en nada la radical novedad de Jesús: "¿Qué es lo que trajo de nuevo al venir? Pues sabed que, por el hecho de traerse a sí mismo, trajo la novedad total" <sup>12</sup>. Esta dialéctica de continuidad y ruptura nos parece fundamental para lo que hemos calificado como el problema de fondo subyacente en la cristología.

Y con estas observaciones queda suficientemente planteada la problemática en la que vamos a entrar. No obstante, y como siempre habrá que verla a grandes rasgos y en el movimiento de las ideas más que en las personas, quizá valga la pena de-

<sup>10</sup> *Trall*, 10.

<sup>11</sup> Cf. una manera parecida de argumentar en IRENEO, *Adv. Haer.*, III, 18, 6: si no hubiera padecido de verdad sería un seductor y nosotros los discípulos estaríamos por encima de El.

<sup>12</sup> *Adv. Haer.*, IV, 34, 1.

tenernos antes de comenzar y examinar un par de ejemplos por sí mismos. Escogemos para ello a Justino y a Ireneo.

## 2. LA CRISTOLOGÍA DE SAN JUSTINO

Justino es el tipo de creyente que suelen despreciar y combatir las mentalidades de cristiandad. Ellas se permitirán a lo sumo una alabanza tópica de "su celo misionero", dicha siempre en una oración subordinada que sirva como pista de despegue para la condena.

Pero Justino es también el tipo de cristiano que descubren subyugados los creyentes de diáspora. Con sólo que se tengan posibilidades para penetrar en su interior, rompiendo todos los obstáculos de una falta de sistema y de un mundo y un lenguaje tan ajenos a los nuestros, es posible que aquellos que, por ejemplo, se preguntan hoy por la posibilidad de ser a la vez cristiano y marxista, encuentren jugosa la lectura de este laico fiel (¡nunca mejor empleado que en él ese apelativo de "los fieles" que tantas jerarquías usan aún con tono de superioridad, como si se tratase de una fidelidad a ellos y no de una fidelidad que también les obliga a ellos!). Y es posible que aprendan de su empeño por ser a la vez cristiano y platónico: de sus soluciones y de sus errores.

Si Ireneo constituye la primera síntesis teológica seria del pensamiento cristiano—interior al sistema por tanto—, Justino es el primero en mirar al exterior y en plantearse el problema de las relaciones entre el cristianismo y el mundo. Si hay que dar crédito a los siete primeros capítulos del Diálogo<sup>13</sup>, que constituyen quizás sus mejores páginas, Justino habría pasado insatisfecho por todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad, hasta descubrir a los Profetas del Antiguo Testamento y, a través de ellos, ser llevado al Cristianismo. El hecho es que su *background* filosófico es notable. Su sistema personal no pasa de ser un platonismo ecléctico. Pero su uso de la filosofía con-

<sup>13</sup> Tras un balance de opiniones, acepta una originalidad sustancial, adaptada después a la forma literaria del diálogo, L. BARNARD, *Justin Martyr in recent study*, en *Scott, Journal of Theol.*, 22 (1969), pp. 152-64.

temporánea—aunque quizás no sea de primera mano—es importante porque implica el principio revolucionario de que el platonismo puede ser una *praeparatio evangélica*, exactamente igual a como lo había sido el judaísmo. Y de hecho, el judío Trifón se escandaliza de encontrar a los cristianos más semejantes a los gentiles que no a los judíos<sup>14</sup>.

Su conversión, pues, no supuso el abandono de cuanto había de válido en su búsqueda anterior, sino sólo su consumación. Esta trayectoria, más el diálogo con el mundo griego (*Apologías*) y judío (*Diálogo con Trifón*), le dan una especial sensibilidad para el hecho de la universalidad de Cristo y para la comprensión de Jesucristo como cumbre de la historia de la civilización. En estas coordenadas parece aflorar ya en él la pregunta tópica de muchos cristianos de hoy: ¿qué es lo que aporta el cristianismo? Y la respuesta que da Justino, distinguiendo entre el Logos y el logos seminal, incluye la misma dialéctica de todo y nada a la vez, con que se debe responder a aquella pregunta.

Es verdad que no todo son luces. Después veremos hasta qué punto son serios los (¿inevitables?) tributos que habrá de pagar su personal aventura misionera. Por otro lado, la situación de persecución (él mismo moriría martirizado hacia el 165) le destroza los contextos de diálogo y le convierte a veces en apologeta de la más barata especie: como cuando pretende que hay un influjo literario directo de Moisés sobre Platón y la filosofía griega<sup>15</sup>. Pero esto deja intacto el valor de su intuición fundamental: el carácter de Cristo como *Logos* y el carácter "*lógico*" del mundo; lo que le permitirá establecer una relación intrínseca entre ambos. Y esta relación es la que le dicta sus mejores acentos: el gran valor del mundo griego, el que funda su civilización y su modo de vida es el descubrimiento del logos. Pues bien: establecido esto "juzgado simple-

<sup>14</sup> "Lo que sobre todo nos tiene perplejos es que vosotros que decís ser piadosos y ser diferentes de los otros (los paganos) no os diferenciáis en nada de ellos en vuestro modo de vida, pues no guardáis las fiestas, ni sábados ni la circuncisión, sino que ponéis vuestra esperanza en un hombre crucificado" (*Diálogo con Trifón*, 10, 3).

<sup>15</sup> Así al menos en la /." *Apología*, 44, 8-9 y 54 a 60. Ya no parece tan claro en la Segunda.

mente si nuestras doctrinas proceden del logos o no" <sup>16</sup>. Al perseguirnos no nos hacéis tanto daño a nosotros (pues "de cualquier linaje que seamos, estamos dispuestos a morir por el nombre de Jesús, aunque nunca se ha visto a nadie que estuviera dispuesto a morir por su fe en el sol" <sup>17</sup>) cuanto "injusticia a vosotros mismos" <sup>18</sup>. Pues como Cristo es "el Logos pleno", todas las persecuciones contra los cristianos acontecen simplemente contra el logos (*alogós* <sup>19</sup>).

La distinción entre Logos y logos sitúa a Cristo respecto del mundo. Por un lado, Cristo encarna una dimensión auténticamente mundana, porque el logos es la entraña más honda de las cosas. Pero, por otro lado, Cristo es Logos *del Padre* y, por tanto, no pertenece al mundo. En este esquema de argumentación lo decisivo no es la palabra logos <sup>20</sup>; lo que importa no es el término de contacto, sino el esquema de diálogo. Desde su cristología, Justino no habla al mundo desautorizándolo, sino tomándose lo en serio; no lo acusa de no coincidir con él (con Justino), sino de no coincidir consigo mismo; no niega sus aspiraciones mundanas para ofrecer en su lugar unas supermundanidades desconocidas, sino que se mete dentro de ellas y las potencia hasta las últimas consecuencias posibles. Entonces ellas se descubren como "logos seminales", que claman en virtud de su misma dinámica por su propia superación.

Ahora quisiéramos exponer, con palabras del propio Justino, lo que hasta el momento hemos ambientado traduciéndolo a la sensibilidad de hoy. Esta exposición no es fácil por lo poco desarrolladas que están las intuiciones que nos interesan. Pero Justino, en las escasas obras suyas que nos han quedado, no se preocupaba por exponer su sistema, sino por defender a sus hermanos perseguidos. Es tarea nuestra el averiguar los presupuestos desde los que habla.

Y aún hay otra dificultad en esta exposición: ¿cómo traducir el término logos? Ahora ya no tiene el sentido joánico-semita de "la palabra". Pero traducirlo simplemente por razón nos parece

<sup>16</sup> / *Ap* 68, 1.

<sup>17</sup> *Dial* 121, 2.

<sup>18</sup> / *Ap* 3, 1.

<sup>18</sup> // *Ap* 1. 1 ; / *Ap* 5, 1.

<sup>20</sup> Quizás sería dado descubrir un esquema semejante a partir de los términos *nomos* (sea en diálogo con la Ley judía, o con la ley universal) que rige el mundo según los estoicos) o *dikaíosyne* (justicia).

que es traicionarlo todavía más. La razón, para nosotros, designa sobre todo a una facultad del espíritu, susceptible de ser sometida a las célebres críticas de Kant. Y Justino no apuntaba a eso sino más bien a aquello que correspondería a esa facultad: la racionabilidad, inteligibilidad o coherencia de las cosas. Por eso, tras muchas dudas y aun a riesgo de desagradar a los técnicos, hemos optado por una traducción que lo moderniza sin rebozos: el *sentido* de las cosas.

La cristología del Logos.

"Cristo es el sentido del que todo el género humano participa"<sup>21</sup>. Y el género humano participa de Cristo porque "en cada uno se halla parte del sentido germinal divino"<sup>22</sup>.

Este sería su principio general. De ahí se sigue que la relación entre el mundo y Cristo es una relación de parcialidad y plenitud. "Cristo es el sentido total, hecho cuerpo y razón y alma (es decir: hombre) y aparecido por nosotros"<sup>23</sup>. El mundo posee "una parcialidad de sentido"<sup>24</sup>, pero no "una totalidad de sentido"<sup>25</sup>.

El esquema totalidad-parcialidad no alude a una relación de tipo fragmentable, como la que se da entre un todo material y sus partes. Expresa más bien una relación de grados o modos de ser, como la que se da entre una semilla y un ser vivo. El mundo posee "una semilla de sentido implantada"<sup>26</sup> que es la que da su valor a aquello que en el mundo vale<sup>27</sup>: "los escritores pudieron ver la realidad oscuramente, gracias a la semilla de sentido implantada en ellos"<sup>28</sup>.

Este carácter de sentido germinal da razón del valor y del desvalor del mundo: "yo no soy platónico no porque las doctrinas de Platón sean ajenas a Cristo, sino porque no son del todo coincidentes"<sup>29</sup>. Pues "una cosa es el germen de algo,

<sup>21</sup> / Ap 46, 2.

<sup>22</sup> // Ap 13, 3.

<sup>23</sup> // Ap 10, 1: *to logikón to holon*.

<sup>24</sup> // Ap 10, 2: *kata logou merous*.

<sup>25</sup> // Ap 10, 3: *pauta ta lou logou*.

<sup>26</sup> // Ap 8, 1 (7, 1 según otra división).

<sup>27</sup> Que el Justino filósofo encontrará sobre todo en los filósofos, poetas y legisladores.

<sup>28</sup> // Ap 13, 5.

<sup>29</sup> // Ap 13, 2.

que se da conforme a la capacidad, y otra aquello mismo cuya participación se da"<sup>30</sup>.

Este carácter germinal no implica una participación en cantidad mínima, sino una participación que es cualitativamente de otro tipo, pero que admite grados muy diversos. El propio Justino reconoce que se da "conforme a la capacidad"<sup>31</sup>.

Finalmente, este germen de sentido lo tiene el mundo no por sí mismo, sino "como una gracia que procede de Aquel mismo que da el germen"<sup>32</sup>. Pues Cristo, como sentido, "es fuerza del Padre Indecible, no un objeto de la razón humana"<sup>33</sup>.

De este sistema que hemos tratado de presentar de la manera más nítida posible se sigue un par de consecuencias importantes. La primera relativa a eso que modernamente se ha llamado "los cristianos anónimos", y al ser de los cristianos explícitos. La segunda relativa a la concepción de la historia y del mundo.

a) Cristo está allí donde empieza a amanecer el "logos" de las cosas: su sentido. Y por eso, quienes buscan a éste buscan a Cristo, y quienes lo captan han conocido a Cristo aunque no lo sepan: "Cristo en parte fue conocido por Sócrates, pues El era y es el sentido que está en todo"<sup>34</sup>. Justino no hace aquí más que aplicar al mundo griego lo que todo el mundo concede de los profetas del Antiguo Testamento: por su anuncio de una esperanza plena, conocieron oscuramente a Cristo. El mismo proceso que realizaron los primeros cristianos judíos, al descubrir cumplidas en Cristo las profecías veterotestamentarias, lo realiza ahora Justino respecto del mundo entero, convirtiendo a éste en otra "profecía" de Cristo. Por eso a Justino le impresiona tanto el hecho del destino trágico de Sócrates y de muchos estoicos "odiados y muertos"<sup>35</sup>, tan semejante al destino de los profetas de Israel. Y en este contexto ya no teme formular explícitamente la idea de los cristianos anónimos: "cuantos vivieron con sentido (*meta logou*) son

<sup>30</sup> // Ap 13, 6.

<sup>31</sup> ibíd: *kata dynamin*.

<sup>32</sup> II Ap 13, 6.

<sup>33</sup> //, Ap 10, 8.

<sup>34</sup> II Ap 10, 8.

<sup>35</sup> // Ap 8, 1 (ó 7, 1). También / Ap 5, 3 sobre Sócrates.

cristianos, aun cuando fueran tenidos por ateos. Como, por ejemplo, Sócrates y Heráclito y otros muchos que sería largo enumerar" <sup>36</sup>.

Esta concepción de los cristianos anónimos, tan malentendida y tan combatida, se apoya en un doble pilar: por un lado una visión del hombre como "pretensión de sentido", como ser razonable (*logikós... kai dynámenos airesthai t'aléthé kai euprattein*) <sup>37</sup>, de modo que vivir sin sentido (*aneu logou*) es, a la vez, no vivir como hombre y vivir como "enemigo de Cristo" <sup>38</sup>; mientras que vivir con sentido (*meta logou*) es vivir como hombre y "ser cristiano" <sup>39</sup>.

Pero por otro lado, la afirmación de los cristianos anónimos es una afirmación radicalmente cristológica. Porque *sólo si en Jesús ha ocurrido realmente algo absoluto* es posible una respuesta al problema de las demás cosmovisiones que integre verdaderamente a éstas en lugar de excluirlas. Desde un Jesús como el de los liberales o como el de P. van Burén tal actitud integradora no es posible. Si Jesús es sólo *uno* más—aunque sea el mejor—siempre concurrirá con los otros<sub>3</sub>, nunca los posibilitará. Mientras que si es de veras el Logos pleno (*to logikón to holon*) hecho hombre <sup>40</sup>, no hay competencia posible con los otros *logoi* del mundo: más bien es su misma condición de posibilidad. Por eso—y con esto llegamos al punto decisivo—cabe hablar de *cristiano* anónimo, mientras que no cabe hablar de católico anónimo, protestante anónimo o comunista anónimo: porque lo que funda teológicamente la anonimidad no es una casual y desconocida coincidencia doctrinal, sino el carácter recapitulador de Cristo.

Establecida así la realidad de un cristianismo anónimo, Justino tiene algo que decir, no obstante, sobre el ser del cristiano explícito. Este no queda inutilizado por aquél: el cristiano "ama y adora, junto con Dios, al Sentido que procede del Dios indecible e inengendrado, y que por nosotros se hizo hombre

<sup>36</sup> / Ap 46, 3.

<sup>37</sup> I Ap 28, 3.

<sup>38</sup> 7 Ap 46, 4. Nótese la equivalencia entre "inútil" y enemigo de Cristo, que Justino explota en otros momentos, jugando con la semejanza de los vocables *chrestós* (útil) y *Christós*.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, *id.*

<sup>40</sup> // Ap 10, 1.

para, siendo partícipe de nuestros dolores (es decir: de la falta de sentido de nuestras vidas), poder curarlos"<sup>41</sup>. De esta manera, el cristiano vive en una curiosa relación dialéctica con el mundo. Por un lado puede decir que allí donde hay algo con sentido hay algo cristiano: "cuanto de bueno está dicho en todos ellos nos pertenece a nosotros los cristianos"<sup>42</sup>. Por otro lado, sabe que toda su razón de ser es función de aquellos que no poseen ese Logos pleno y explícito que él ama y adora: "el mundo no se destruye, porque participa en la semilla de los cristianos"<sup>43</sup>. Ambas frases se condicionan y se corrigen mutuamente. Sin la primera, la segunda se convertiría en orgullo de *ghetto* (y su imagen puede ser la Iglesia preconciliar, declarando muchos *logoi* seminales como intrínsecamente perversos o irreconciliables con ella). Sin la segunda, la primera termina en total imposibilidad de discernir (y su imagen son algunos brotes de cristianismo posconciliar, que acaban perdiendo su propia identidad cristiana).

b) La relación de la Cristología del Logos, con el mundo y la historia, podemos exponerla como una extensión de su relación con el Antiguo Testamento. Para Justino, la Encarnación del Logos es la condición de posibilidad de las teofanías en que creen los judíos. Si Dios no se hubiera dado totalmente al exterior en Cristo, no habría posibilidad de que se diera parcialmente en el Antiguo Testamento a Moisés, Abraham, etc. "Jesús fue quien se apareció a Moisés y Abraham y a los otros patriarcas en general"<sup>44</sup>. El principio de la total invisibilidad de Dios, que enunciara el prólogo de Juan, se mantiene: "los judíos piensan que fue siempre el Padre del Universo el que habló a Moisés, cuando en realidad le habló el Hijo de Dios"<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> // *Ap* 13, 4.

\*\* *Ibíd.*, *id.*

<sup>43</sup> // *Ap* 6, 1 (ó 7, 1). Si el lector consulta la edición española de los *Padres Apologistas Griegos* de la BAC (Madrid 1954) tenga en cuenta que el traductor ha omitido inadvertidamente una línea del original griego.

<sup>44</sup> *Dial* 113, 4. Cf. también: "Ese crucificado existió en tiempo de Moisés y les habló en la columna de nube" (*Ibíd.* 38, 1).

<sup>45</sup> / *Ap* 63, 14. Y poco antes: "todos los judíos empero, aun ahora enseñan que fue el Dios sin nombre el que habló a Moisés. De ahí que Isaías diga: Israel no me ha conocido y mi pueblo no me ha entendido

Pues bien: esto mismo vale del mundo como "antiguo testamento anónimo": la encarnación es condición de posibilidad de que pueda considerarse a la historia como semilla de un futuro Absoluto. Si Dios no hubiera determinado que su propia Plenitud se convirtiera en mundo, no habría posibilidad de que el mundo descubriera en sí mismo el postular de una plenitud desconocida. La teoría justiniana del logos no se libraría de una intelección panteísta si no se la sitúa en el marco de una creación salvífica, en la que Dios (que por la misma fecundidad amorosa de su ser posee un "principio de divinización" igual y distinto de El: Sentido, Palabra, Hijo, etc.) quiere hacer un mundo divino en ese Principio Divinizador:

"Dios engendró, principio antes de todas las cosas, cierta fuerza racional (*logiké*) procedente de El mismo, la cual es llamada también por el Espíritu Santo, gloria del Señor o a veces Hijo, a veces Sabiduría, a veces Ángel, a veces Dios, a veces Señor .. Y todas estas denominaciones le vienen de estar al servicio de la voluntad del Padre y de haber sido engendrada por el querer del Padre. Y ¿no vemos que algo semejante se da en nosotros? Al emitir una palabra engendramos la palabra, no por corte, de modo que disminuyamos nuestra razón (logos). Y de modo semejante vemos que un fuego se enciende de otro sin que disminuya aquel del que se tomó la llama, sino permaneciendo el mismo. Y el fuego encendido también aparece con su propio ser, sin haber disminuido aquel de donde se encendió"<sup>46</sup>.

Porque el mundo está hecho para ser divinizado en ese Principio, tiene ya desde el primer momento una participación en El. Esta participación es descrita por Justino, valiéndose de la etimología del vocablo *Cristo* (Ungido), como una "unción" del mundo: "al comienzo todo lo ungió con el Logos"<sup>47</sup>. Esta unción da razón de su belleza, del carácter "cosmético" del

Y Jesucristo mismo, reprendiendo a los judíos por no conocer qué es el Padre y qué es el Hijo, les decía: Nadie conoce al Padre sino el Hijo, etc.". / *Ap* 63, 1-3 Igualmente *Dial* 127. 4.

<sup>46</sup> *Dial* 61, 1-2. Cf. *Ibid*, 128.3-4: Esta Fuerza no es como la luz del sol que es inseparable de éste y el sol se la lleva cuando se pone, sino que es "numéricamente otra, engendrada por el Padre por el poder y voluntad suya, pero no por escisión o corte, como si se dividiera la sustancia del Padre al modo que las otras cosas todas que se dividen, y que no son lo mismo antes y después de dividirse". ítem / *Ap* 63, 15.

" *II Ap* 5, 3 (ó 6, 3).

mundo (*kosmos* en griego)<sup>48</sup>; y reviste la forma de una llamada, de un postular la plenitud total de su sentido. Este postular tiene su realidad en Cristo el cual es ya "mundo divinizado en ese Principio Divinizador". Con un ejemplo que ya no es de Justino: el hambre, la sed o el deseo sexual no significan que vaya a darse necesariamente la satisfacción de estas llamadas, pero sí que significan, infaliblemente, que el alimento, la bebida o la mujer son realidades auténticas y no meros delirios quiméricos. Es en este contexto, como ya expusimos, donde cabe ver al hombre como una forma embrionaria o anónima de ser cristiano.

Pero esto no es todo lo que afirma Justino. Junto al Logos que, de una manera genérica, sembró Dios en el mundo al crearlo y de una manera plena sembró después a través del seno de María<sup>49</sup>, existe en la historia otro logos de caos y muerte que fue sembrado en Eva por la serpiente<sup>50</sup>. Justino no conoce sólo el "logos seminal", sino también un verdadero antilogos seminal. La idea de la "semilla" es fundamental en la concepción que tiene Justino de la historia y del mundo<sup>51</sup>. En el mundo coexisten una semilla del Logos y otra del antilogos. No importa demasiado el que san Justino, por tomar a la letra el capítulo 6 del Génesis (o por erigir en principio metafísico la sabiduría francesa del *cherchez la femme*) afirme en otros momentos que esta semilla del antilogos procede de la unión de los ángeles con mujeres<sup>52</sup>. Lo importante es constatar que, mientras Dios había puesto en el mundo "una ley

<sup>48</sup> Sobre la finalidad embellecedora que tenía la unción, cf. S. SABUGAL. *El título Christos en los PP. Apostólicos y Apologistas griegos*, en *Agustinianum*, 12 (1972-73), 407-24.

\* *Dial* 100, 5.

<sup>50</sup> "Eva cuando era aún virgen, concibió la palabra que le dijo la serpiente y dio a luz la desobediencia y la muerte" *Dial* 100, 5. La metáfora del "concebir la palabra (logos) y el afán de subrayar la virginidad de Eva obedecen precisamente al deseo de mostrar ese antilogos en la historia, mediante el paralelismo con el Logos Cristo, concebido por la Virgen María.

<sup>51</sup> Aparece, en sus tres obras más de 50 veces, aunque muchas de ellas son simples citas bíblicas en donde significa propiamente "descendencia".

<sup>52</sup> // *Ap* 4, 3 (ó 5, 3). En *I Ap* 5, 2, en cambio, son los demonios los que violaron a las mujeres. Esto da idea del carácter figurado de todo este lenguaje.

de crecimiento"<sup>53</sup>, los ángeles unas veces y los demonios otras "traspasando este orden se dejaron vencer por su amor a las mujeres... y además hicieron esclavo al género humano... y en fin *sembraron* entre los hombres asesinatos, guerras y maldades de toda especie"<sup>54</sup>.

La historia es, por tanto, el proceso de gestación de dos gérmenes contrarios. El antilogos seminal puede llevar a viciar todo el proceso del mundo haciéndolo marchar hacia la monstruosidad, como ocurre con un feto enfermo o dañado. Con esta observación parece atenuarse el optimismo de Justino: digamos de paso que es la experiencia de las persecuciones la que se la ha sugerido<sup>55</sup>. Por eso tiene más valor la observación de que si tamaño caos y desintegración (*synchysis kai katálysis*) no se ha producido todavía, es porque "la semilla de los cristianos" abre una posibilidad de regeneración a la gestación viciada del mundo<sup>56</sup>.

Do esta manera, queda sistematizada para nosotros la cristología del Logos. Un detalle que contribuye a darle relieve es el elemento innegable de originalidad que conceden a Justino los historiadores, aunque tampoco sea fácil el delimitar exactamente esa originalidad, puesto que para ello habría que precisar cuáles son los influjos exactos en medio de aquel ambiente plagado de teorías relativas al logos. Y el caso es que, si este último intento llegara a tener éxito, no serviría meramente para satisfacer una curiosidad cultural o erudita, sino que podría ayudar a dilucidar un último punto de la interpretación de Justino: el sentido activo o pasivo del *logos spermatikós*.

Es en los estoicos donde más cercana está la idea de las semillas y por eso se ha tratado de explicar el logos de Justino a través del panteísmo materialista estoico<sup>57</sup>. Pero, aunque el influjo estoico pueda ser evidente, no es claro que haya en Justino el mismo panteísmo materialista y creemos haber mostrado en nuestra exposición que no es necesario. Por ello se recurre con más frecuencia al platonismo del siglo ii, donde parece haber una

<sup>m</sup> *II Ap* 4, 2 (ó 5, 2).

" *Ibid.*, 4, 4 (ó 5, 4).

<sup>58</sup> Justino está respondiendo a la objeción siguiente: si Dios estuviera con vosotros (cristianos) no estaríais bajo el poder de los injustos ni seríais maltratados por ellos (*II Ap* 4, 1). El terrible escándalo del sufrimiento del justo.

<sup>66</sup> *II Ap* 6, 1 (ó 7, IX)

" Así M. POHXENZ, *Die Stoa*, Gottingen 1948.

espiritualización de lo estoico<sup>58</sup>. R. Holte, con todo, desautoriza esta opinión porque, según él, no existen evidencias claras de la presencia del *logos spermatikós* en el platonismo del siglo II. Por ello él se inclina a buscar el influjo de Filón el cual llama a las ideas *logoi*<sup>59</sup>. A su vez, L. Barnard tiene por muy improbable el influjo de Filón y se orienta más hacia el Antiguo Testamento (aunque la mentalidad de Justino sea más griega que semita) apoyándose en los calificativos que da Justino al Logos: Primogénito, Sacerdote, Ángel, etcétera<sup>60</sup>.

Ninguna de las explicaciones es total, aunque, dado el ambiente de desintegración cultural en que vivió Justino, es probable que todas sean verdaderas. De hecho, J. Waszink parece aceptarlas todas, añadiendo todavía un probable influjo de la parábola evangélica del sembrador: "la semilla es el logos de Dios" (Le 8, 11)<sup>61</sup>. Lo único que parece claro, y no deja de ser extraño, es la ausencia de influjo del cuarto Evangelio.

Lo que diferencia a Justino de todos estos posibles influjos y lo que constituye su originalidad, es la idea del Logos total como identificado con Cristo. Esto implica, sin ninguna duda, serias correcciones a la teoría estoica del logos y, probablemente, supone una espiritualización de las relaciones entre el Logos pleno y los logos seminales, que se reducirían a un influjo de tipo intelectual o ético. Y de ser así pensamos que habría que tomar en consideración la opinión de Holte, Barnard y otros que entienden el *logos spermatikós* en sentido activo más que pasivo. Significaría entonces más bien Logos sembrador, que Logos diseminado; y aludiría al Logos en una actividad especial, es decir, sembrando su semilla en los hombres, en una iluminación de tipo religioso o moral<sup>62</sup>. Las parábolas evangélicas no contradirían a esta opinión puesto que en ellas siempre "el que siembra la semilla es el Hijo del Hombre" (Mt 13. 37). Sin embargo, una intelección *exclusivamente* activa del *logos spermatikós*, reduciría la imagen seminal únicamente a la acción del logos y no a la naturaleza de la cualidad distribuida; lo sembrado no sería propiamente un germen, sino un mero reflejo o imitación. Por ello no sabemos si podría dar razón de todo el lenguaje de Justino que parece ver en esos

<sup>58</sup> Es la tesis de C. ANDIJSEN, *Justin und der mittlere Platonismus*, en *Zeitschrift für neut. Wissenschaft*, 44 (1952), 157-95, quien habla claramente de un sentido "espiritual-ético" y no de un sentido cosmológico-panteísta.

<sup>59</sup> *Logos spermatikós. Christianity and ancient Philosophy according to St. Justin's apologies*, en *Studia Theologica*, 12 (1958), 109-68. De igual opinión E. GOODENOUGH. *The Theology of Justin Martyr.*, Philo Press, Amsterdam 1968 (primera edición Jena 1923).

<sup>60</sup> *Justin Martyr. His Ufe and thought*, Cambridge 1967.

<sup>61</sup> *Bemerkungen zu Justinus Lehre vom Logos spermatikós*, en *Mullas. Festschrift Theodor Klauser, Aschendorf*, Münster 1964, pp. 380-90.

<sup>62</sup> Cf. L. BARNARD, *art. cit.* (en nota 13), pp. 160-61.

logos seminales una capacidad de evolución fecundadora y transformadora de la historia. Hay que reconocer que sería más platónico, pero también sería menos bíblico. Lo más probable es que Justino nunca se planteara este problema y por eso habla de manera que unas veces suena a logos germinal (pasivo) y otras a logos sembrador (activo).

Nos parece, pues que el aspecto negativo del influjo platónico sobre Justino no se halla en el *logos spermatikós*: Este es más bien la manera como el creyente se enfrenta, desde su fe, con el mundo ambiental. El influjo negativo del platonismo se sitúa más bien—y más explícitamente—en otro punto mucho más importante, y que vamos a exponer para concluir: la divinidad y la humanidad de Jesús.

### La divinidad y la humanidad del Logos.

La objeción más seria a poner frente al sistema de Justino la formulaba así un comentarista, ya hace muchos años: "la trascendencia del Dios Padre va más allá de lo que permite el concepto cristiano de Dios"<sup>63</sup>. Se puede aceptar esta objeción si se la completa con la siguiente: la inmanencia del Dios que se ha comunicado queda en Justino más allá de las fronteras del concepto cristiano de encarnación. En ambos casos se trata de un tributo muy serio, pagado por la asimilación del platonismo.

En primer lugar, a pesar de que Justino llama a su Logos Dios (*allos Theos<sup>M</sup>*) y digno de adoración, sin embargo late en él una devaluación del Logos que le permita salvar la trascendencia de Dios, entendida en un sentido platónico. Si era el Logos Hijo quien se manifestó en las teofanías del Antiguo Testamento y quien se hizo hombre en Jesús, esto no lo dice Justino para explicar la comunicabilidad de Dios, sino para salvar la lejanía del Padre en su trascendencia, que le impide circunscribirse a un lugar de la tierra. En él está latente la concepción arriana, que veremos más adelante y que no quedará saldada hasta Nicea, a saber: Dios queda tan platónicamente inaccesible que sólo puede comunicarse por un mediador in-

<sup>63</sup> "Die Transzendenz Gottes des Vaters geht über die Grenzen des christlichen Gottesbegriffes hinaus." A. FEDER, *Justinus des Martyrers Lehre von Jesús Christus*. Herder, Freiburg 1906, p. 289.

<sup>64</sup> *Dial* 50, 1.

ferior a El, "intermedio" entre Dios y el hombre, aunque se le llame Dios. La trascendencia del Comunicado le ha preocupado más que la comunicación del Trascendente. El Nuevo Testamento mantenía un equilibrio entre esos dos miembros, que en Justino se ha roto en favor del primero. Y su error no está en la fina sensibilidad que tiene para el primero de esos dos miembros, sino en no haber tenido exactamente la misma para el segundo. El consustancial de Nicea tiene su gracia y su novedad precisamente en ese equilibrio: en que el Principio de visibilización del Invisible es tan trascendente como Este. No se trata, pues, de rebajar la trascendencia de Dios; y el lector sólo puede dar la razón a Justino cuando escriba que:

"El Padre Inefable y Señor de todas las cosas, ni llega a ninguna parte, ni se pasea, ni duerme ni se levanta, ano que permanece siempre en su propia región-dondequiera que este-mirando con penetrante mirada, oyendo agudamente pero no con ojos ni oídos, sino por una potencia inefable. Y todo lo v.gda y todo lo conoce y nadie de nosotros le está oculto sin que tenga que moverse El, que no cabe en un lugar ni en el mundo entero, y era antes que el mundo existiera"<sup>65</sup>.

Lo que quizás no es posible, en cambio, es asentir a la conclusión que saca de aquí Justino:

"¿Cómo pues pudo éste hablar a nadie ni circunscribirse a una porción mínima de la tierra, cuando ni pudo el pueblo res.s.tir la gloria de su Enviado en el Smaí?...

Luego ni Abraham ni Isaac ni Jacob ni otro alguno de los hombres vio jamás al que es Padre Inefable y Señor Je todas las cosas absolutamente y también de Cristo, sino a su Hijo que es también Dios *por voluntad de Aquel* y ángel por estar J semcu. de sus designios; el mismo que el Padre quiso que naciera hombre y que en otro tiempo se hizo fuego para hablar con Mo.ses en la zarza"<sup>66</sup>.

No está claramente formulada, pero sí que parece latente, una superioridad del Padre Inefable sobre su principio de comunicación que, como hemos dicho, se hará explícita en el arrianismo. Nos parece que Ireneo ha tenido mas sensibilidad

para los dos miembros del dilema (Trascendencia y comunicación auténtica) cuando viene a decir, con una fórmula que rompe todos los esquemas previos del pensar y deja el platonismo a la intemperie, que lo que Dios "no puede" por su magnitud, lo "puede" por su amor: *invisibilis secundum magnitudinem, visibilis secundum amorem*<sup>67</sup>.

Insistamos en que se trata, más que de un error explícito, de un peligro latente, aunque, de ser cierto, hipotecaría un elemento fundamental de la experiencia del Resucitado. Pues bien: la realidad de este peligro y su innegable procedencia platónica se confirman precisamente por la contrapartida inesperada que parecen tener esos acentos de subordinación del Logos y que será la superioridad de la humanidad de Jesús sobre la nuestra. Tampoco es aquí Justino totalmente explícito. Pero su modo de hablar sugiere que Cristo, aunque debe ser llamado hombre, no lo era como nosotros, ni de nuestra raza. De otra manera, no le parecería a este filósofo platónico que se pueda llamar Dios a Cristo. La teología del nacimiento virginal le juega aquí una mala pasada, que tampoco se la jugó a san Ireneo: Cristo "tiene, sí, carne y sangre; pero no *procedentes del linaje humano (ex anthrópeiou spermato)*, sino de la fuerza de Dios"<sup>68</sup>. ¿Qué significan las palabras subrayadas?, ¿de la raza humana o del semen del varón? Lo menos que se puede decir es que la expresión es ambigua, y Justino la repite de manera tan machacona que llega a suscitar la sospecha de que pueda significar algo importante: nada menos que la negación de la consustancialidad entre Jesús y nosotros<sup>69</sup>. De este modo, en el dilema de fondo que, según dijimos, va a mover todo el pensamiento de los Padres: cómo pensar y afirmar simultáneamente divinidad y humanidad, Justino y el platonismo representarían una armonización de los dos principios conseguida a base de recortar un poco cada uno de ellos. Después veremos que tal solución no es válida.

<sup>67</sup> *Adv. Haer.*, IV, 20, 1.

<sup>68</sup> / *Ap* 32, 9, 11; 66, 2; *Dial* 54, 2.

<sup>69</sup> Esta es, en efecto, la opinión de Goodenough y otros de los comentaristas clásicos de Justino.

Quizás se trata sólo de peligros o errores germinales. Pero no puede negarse que estamos lejos del modo de hablar del Nuevo Testamento. Y la fuerza con que esos errores brotarán explícitamente en los siglos sucesivos hace ver mejor que nada la seriedad del problema. Digamos, pues, para concluir, que la ascensión del mundo griego por el cristianismo ha sido, en Justino, brillante y plena. Pero ha supuesto una hipoteca muy grande. Esta observación valía la pena hacerla porque hoy la Iglesia vuelve a vivir en situación de diáspora. No sabemos hasta qué punto la hipoteca del platonismo (el cual, por lo demás, representa uno de los momentos más geniales de la humanidad) era inevitable. Lo que sí debe saber la Iglesia es que si quiere asumir a otros mundos (y negarse a ello sería contradecir su propia esencia) sólo podrá hacerlo a costa de la puesta en juego de sí misma y de su propia seguridad, mediante la fe en un futuro que ella no controla, pero que es futuro de Dios.

A todo lo dicho, y aunque se salga un poco de la línea de pensamiento que intentamos seguir, valdría la pena añadir la pregunta de si esa preocupación por la trascendencia platónica salva verdaderamente la divinidad del Dios de Jesús, o salva la divinidad del Dios imaginado por el hombre. ¿Hasta qué punto permite el sistema de Justino, tomado en exclusiva, que Dios en su revelación aparezca como "locura" (1 Cor 1) al orgullo de la razón humana? ¿Hasta qué punto permite descubrir que el verdadero logos está en la muerte del logos (Me 8, 34.35)? ¿Hasta qué punto permite decir con Pablo que el cristiano es también pecador en su misma justicia y que por eso, aunque posea la plenitud del Logos puede ser muchas veces más irracional que el no creyente? ¿hasta qué punto es válida hoy esa apologética de una Iglesia ideal, que ha convertido las lanzas en arados, que cultiva la justicia y a la que nadie consigue domeñar? 70.

Estas preguntas pueden quedar aquí sin desarrollo, propuestas tan sólo como meros "ejercicios prácticos" de fin de capítulo. Porque, en fin de cuentas, no se puede buscar la respuesta a ellas tan sólo en el sistema de Justino, sino también en su vida y en el testimonio de su martirio. Nosotros ahora debemos continuar nuestra esfuerzo de contacto con las primeras síntesis cristológicas.

<sup>70</sup> Cf. *Dial* 110, 3.4.

### 3. IRENEO DE LYON

Ireneo representa seguramente la cumbre de la teología del siglo II. Y sin embargo no es un autor que se entrega con facilidad; más aún, hasta cierto punto no tiene "un sistema". Su sistema es, pura y simplemente, el *contar la historia* en que el cristianismo consiste; y a ella recurre una y otra vez. Justino era un filósofo, y se puede discutir si de más o menos talla. De Ireneo lo mejor sería decir que es un simple creyente. Capaz sin duda de sostener un diálogo de altura con todas las especulaciones gnósticas; pero uno tiene la impresión de que eso es en él algo secundario. Su sistema está en cada una de sus frases y no está en ninguna. Dice simplemente lo que los gnósticos a quienes combate le han dado ocasión de decir. Y lo curioso es que, como en todos los hombres-síntesis, uno tiene la impresión, al oírle, de que todo se hace fácil en él.

Estas consideraciones introductorias apuntan a una observación que nos parece muy fundamental: exponer a Ireneo significa necesariamente re TRABAJARLE, y por eso, ninguna exposición puede sustituir a la lectura del original. Lo mejor sería copiarle. Esta observación es importante porque nuestra exposición responde al interés concreto de una lectura determinada y no podrá reproducir demasiadas palabras de Ireneo <sup>71</sup>.

El rasgo fundamental que nos importa subrayar de su esquema mental cristológico sería el siguiente: *la estrecha relación entre Cristo y nosotros*. En realidad, no es difícil descubrir que este rasgo procede de Justino, y, en efecto, de él toma Ireneo el término de recapitulación. Pero este rasgo le marca de tal manera, que la recapitulación, con su pluralidad de significados, se convierte en la palabra clave de su teología.

Esta relación entre Cristo y nosotros está en la base de su concepto de Encarnación y es algo así como la relación entre anuncio y realidad: entre la humanidad "vieja" y la humanidad nueva. Lo que es Cristo sólo puede definirse en razón de lo que el hombre es; y viceversa: lo que es el hombre sólo se

<sup>71</sup> En este apartado resumimos nuestro libro *Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología ¡le San Ireneo*. Herder 1969. Remitimos a la bibliografía allí citada.

puede expresar a partir del futuro que se le ha abierto y revelado en Cristo. El hombre es, para él, un ser al que pertenece su propia trascendencia, que es "más de lo que es"<sup>72</sup>, que está "llamado a ser lo que todavía no es"<sup>73</sup>. Y en esta "diferencia antropológica" es donde se sitúa a Cristo como el *sí* de toda antropología.

De este esquema mental se seguirá un par de características típicas del pensamiento de Ireneo. En primer lugar, una concepción totalmente soteriológica de la cristología. La Salud del hombre se ha dado, para él, en la encarnación (que Ireneo entiende dinámicamente). Esta es la razón por la que pasa por ser el representante de la llamada teoría "física" de la redención, típica de los Padres griegos frente a la de los latinos y medievales, más jurídica y más psicologista.

En segundo lugar hay en él una afirmación muy evolucionada de la divinidad y humanidad de Cristo. Sin los lastres platónicos de Justino, éste es uno de los puntos de los que decíamos que todo se vuelve fácil al leerle. Muchos comentaristas han subrayado que, en este terreno, las elaboradas formulaciones de Ireneo se adelantan a su época. Pero lo principal es comprender que este punto es una simple consecuencia de lo que señalábamos como su rasgo fundamental: la estrecha vinculación entre Cristo y nosotros.

Nuestra exposición seguirá, por tanto, un esquema circular: del hombre a Cristo y de Cristo al hombre.

La novedad del hombre.

El hombre es, para Ireneo, un ser en constante proceso. Fue "creado para trascenderse"<sup>74</sup>, y sólo quedará definitivamente "vigorizado con su propia superación"<sup>75</sup>. Este crecimiento del ser humano recibe, a lo largo del pensamiento de Ireneo, las siguientes caracterizaciones:

<sup>72</sup> Cf. *Adv. Haer.*, IV, 11, 1 y 2; IV, 38, 1-3.

<sup>73</sup> *Adv. Haer.*, V, 1, 1. Todas las citas que siguen sin otra referencia se refieren a esta obra.

<sup>74</sup> *Plasmatus in augmentum et incrementum*, IV, 11, 1. El *augmentum* es un término importante en su teología. Cf. V, 1, 1; III, 19, 3.

<sup>75</sup> III, 19, 3

a) Comunión con Dios. "Dios no necesita de nada, el hombre necesita de la comunión con Dios"<sup>76</sup>. Comunión que no es entendida en un sentido moral, sino con absoluto realismo. Dios, por medio de su Espíritu, vendrá a ser como el alma de todo (cf. 1 Cor 15, 28) o, con la metáfora cosmética a que antes aludimos, como el aceite de unción<sup>77</sup> con que el hombre es embellecido. Tan realmente concibe esta comunión con Dios que la explica por referencia al acto conyugal: mediante una exégesis peregrina del episodio de las hijas de Lot (Gen 19, 30 ss), afirma que Dios depositó su semen (El Espíritu) en sus dos hijas (sinagoga e Iglesia, que representan a la humanidad total: judíos y gentiles)<sup>78</sup>. De este modo ha quedado la humanidad como grávida de Dios y en proceso de alumbramiento de la humanidad nueva.

b) Visión de Dios. Ireneo mantiene, con toda la tradición antigua que ya conocemos, el principio de la total imposibilidad de ver a Dios. Sin embargo, la manifestación de Este no termina, como parecía afirmar Justino, en un "intermediario" inferior al Padre, sino que, en su principio manifestador, el Padre se da a conocer tal cual es. La razón de esto es que ese Principio de donación del Padre es en Cristo, a la vez, su comunicación y *su conocimiento*: no es una manifestación impersonal (como son, p. ej., nuestras palabras respecto de nosotros), sino una manifestación que le conoce. "Por su propia manifestación, el Hijo revela el conocimiento del Padre"<sup>79</sup>. Y por eso manifiesta a sí mismo y al Padre "tal y como son"<sup>80</sup>. Cómo es esto posible, a pesar de la total inaccesibilidad de Dios, lo aclara la fórmula que ya conocemos: el *invisibilis secundum magnitudinem* es capaz de hacerse *visibilis secundum dilectionem*<sup>81</sup>. De este modo se anuncia, a la vez, que "na-

<sup>76</sup> IV, 14, 1.

<sup>77</sup> "El Espíritu es la unción" III, 18, 3. Por tanto, "en el nombre de Cristo están sobreentendidos el Padre, que es el que unge, el Hijo que es el Ungido, y el Espíritu que es la unción" (*ibid.*).

<sup>78</sup> IV, 31, 2.

<sup>79</sup> IV, 6, 3.

<sup>80</sup> IV, 6, 3.

<sup>81</sup> IV, 20, 1 y 4. Y la razón es que "si su grandeza es inaccesible, también su bondad es inexplicable. Y mediante ella, manifestándose, da

die puede ver a Dios sin morir" y que "el hombre verá a Dios y... vivirá hecho inmortal por la visión"<sup>82</sup>. Es claro lo que de aquí se deduce: esa visión de Dios sólo es posible por la comunión con El del apartado anterior, por la cual trasciende el hombre su propia categoría ontológica. Por eso la visión transforma la carne del hombre en una nueva carne: la "carne resplandeciente" (*caro rutila*)<sup>83</sup>. De esta manera se quiebra también el sentido *objetivador* de la idea de visión. Si Dios es invisible es porque es "todo Luz". Y la luz no es un objeto a ver, sino aquello con que vemos los objetos. La visión de Dios será, por tanto, pura y simplemente un "entrar en la luz"<sup>84</sup>. Y esto es lo que convierte la carne del hombre en *caro rutila*.

c) Posesión del Espíritu. El Espíritu Santo es un componente de la antropología de Ireneo. "El hombre perfecto consta de carne, alma y Espíritu"<sup>85</sup>. "Los que... poseen al Espíritu en sus corazones deben llamarse con toda razón hombres"<sup>86</sup>. Mientras que "si le falta el Espíritu, el hombre será imperfecto"<sup>87</sup>. El Espíritu viene a ser como el alma del hombre nuevo. Y su presencia repercute también en la misma carne que adquiere una dimensión ética: "allí donde se halla el Espíritu de Dios, allí está el hombre vivo... la carne poseída por el Espíritu, olvidada de sí misma y poseedora de la calidad del Espíritu, hecha de igual naturaleza que la Palabra de Dios"<sup>88</sup>. Se insinúa aquí una superación de la alienación humana que consiste en que, mientras lo que hay en el hombre de "espiritual" es esencialmente *ético*: es amor, don de sí, etc., en cambio lo que hay en el hombre de "carnal" es, esencial y necesari-

la vida a los que le ven. La presencia de la vida proviene de una participación en Dios. Y participar de Dios es verle y gozar de su bondad" (*ibíd.*, 5).

<sup>82</sup> IV, 20, 5,6 y 9.

<sup>83</sup> IV, 20, 2.

<sup>84</sup> "Deus totus cum sit lux" (IV, 11, 2). Y "así como los que ven la luz están dentro de la luz y participan de su claridad, así también los que ven a Dios están dentro de Dios participando de su claridad" IV, 20, 5.

<sup>86</sup> V, 9, 1.

<sup>87</sup> V, 9, 2.

<sup>87</sup> V, 6, 1.

<sup>88</sup> V, 9, 3.

riamente, *no-ético*: es necesidad y sólo existe en la afirmación de sí<sup>89</sup>.

d) Filiación divina. Es la participación en la calidad del Logos a que acabamos de aludir: "la Palabra de Dios se hizo lo que nosotros somos para convertirnos en lo que El es"<sup>90</sup>. Y en otro momento: "el Hijo de Dios se hizo hijo de hombre para que el hombre se haga hijo de Dios"<sup>91</sup>. La filiación, por tanto, no tiene nada que ver con el hecho de que toda creatura pueda llamar a Dios padre, porque le debe el ser. Al revés: alude explícitamente a una superación de la condición de creatura. Así como el Hijo es "engendrado, no creado", el hombre ha de dejar de ser creatura, para convertirse en "hechura" (*progenies*) de Dios<sup>92</sup>.

e) Inmortalidad. No entendida de manera cuantitativa como una perduración fáctica en el ser, sino como una inmortalidad cualitativa que es fruto del Espíritu como nuevo principio vital. De modo que el no morir no significa que de hecho se sigue viviendo, sino que no se puede morir porque se está en un ámbito de ser en el que la muerte ya no existe. Quizás para expresar esto, Ireneo prefiere llamarla "participación en la incorruptibilidad"<sup>93</sup>.

f) Realización de la imagen y semejanza de Dios. Este aspecto resume todos los anteriores y nos hace ver, por su alusión al relato creador del Génesis, que ese hombre nuevo que ellos han tratado de concretar mediante una proyección de las virtualidades del hombre actual, es el objeto del acto creador.

<sup>83</sup> Recuérdese lo dicho en pp. 169-71 sobre la antropología marxista y la antropología paulina del Resucitado. Y en pp. 334-36 sobre la intuición marxista de la superación de la moral.

<sup>90</sup> V, 1, 1.

<sup>91</sup> III, 19, 3.

<sup>92</sup> "Mediante la sabiduría de Dios, su plasma va configurándose con su Hijo e incorporándose a El, para que su Hechura, el Logos Unigénito, descienda nasta su creatura, el plasma, y sea captado por ésta y, a la vez, la creatura capte al Logos y ascienda hasta El, subiendo por encima de los ángeles y haciéndose a imagen y semejanza de Dios", V, 36, 3.

\*\* *Epideixis* 30.

"Este es el que fue creado a imagen y semejanza de Dios"<sup>94</sup>. Esto significa que Dios no *hizo* al hombre, sino que *está haciendo* aún ahora al hombre; en una forma de estar haciendo que supone a la vez que es el hombre quien se hace: pues un ser libre no puede recibir ningún don sino como tarea de sí.

La imagen y semejanza plena de Dios es Jesucristo. El hombre es ahora cierta imagen germinal del Hijo, por su carne, pero carece de la semejanza porque no posee plenamente al Espíritu<sup>95</sup>. Y "¿qué hará toda la gracia del Espíritu que Dios ha de dar a los hombres? Nos hará semejantes a El y llevará a cabo la voluntad del Padre, al hacer al hombre a imagen y semejanza de Dios"<sup>96</sup>.

La impostación soteriológica de la Cristología.

Esta sería, para Ireneo, la verdad y la novedad del hombre. Y ahora, ante esa novedad, Ireneo pronuncia una fase deseorazonadora: "¿cómo íbamos nosotros a poder llegar hasta ella?"<sup>97</sup>. Esta constatación no anula, sin embargo, la verdad humana de la lectura que acabamos de realizar. Pues en esa lectura no se ha hecho más que proyectar la imagen latente en el hombre. Feuerbach también decía que el hombre proyecta fuera de sí lo mejor de sí mismo; y que luego a eso que ha proyectado le llama Dios, creando así a Dios, a su imagen y semejanza. Si Ireneo hubiese leído *La Esencia del Cristianismo*, de Feuerbach, seguramente no habría negado esta tesis central. Lo que habría negado es la consecuencia que de ella saca Feuerbach: que el hombre puede regañar eso suyo que ha proyectado con sólo negar a Dios. Porque, para Ireneo, eso mejor de sí mismo que ha proyectado el hombre no lo posee por sí mismo de ninguna manera como propio suyo: "nosotros no podríamos"... Por tanto, si ha sido capaz de proyectarlo es una de dos: o porque todo su ser es el absurdo de un sueño calenturiento que no significa nada o porque lo ha recibido.

<sup>94</sup> V, 6, 1.

<sup>95</sup> Cf. V, 16, 2.

" V, 8, 1.

" Cf. III, 18, 7; III, 19, 3; V, 1, 1; *Epideixis* 31.

En este dilema último, la fe de Ireneo consiste en optar por el segundo miembro del dilema. Y esta opción tiene una condición de posibilidad: Jesucristo. La cristología es, por consiguiente, el *sí* del hombre, el *ya* cuyo *todavía-no* somos nosotros. La vida de Jesús recapitula toda la historia y es como "el compendio de la salvación"<sup>98</sup>. Todo "lo que hay en la tierra se reduce al plan de salvación del hombre. Y esto lo recapituló el Señor en sí mismo" ". Con ello ya se ve lo que tiene que ser para Ireneo la Encarnación, a la cual no concibe como una acción momentánea, sino como todo el proceso que va desde la concepción de Jesús hasta su Resurrección. La Encarnación es definida en correspondencia con su definición del hombre. Será la comunión entre Dios y el hombre: "de su venida resulta una *mezcla* y comunión de Dios y el hombre"<sup>100</sup>. El Mediador "hace que Dios asuma al hombre y que el hombre se entregue a Dios"<sup>101</sup>. Será también la constitución del hombre en "creatura espiritual": "en tanto que la Palabra de Dios era hombre, descansaba sobre El el Espíritu de Dios"<sup>102</sup>. Al hacerse hombre la Palabra "derramó al Espíritu del Padre para que una y ponga en contacto al hombre con Dios—bajando a Dios hasta los hombres por medio de su Espíritu y elevando los hombres hasta Dios por medio de su humanización—, y con su venida nos dio real y decisivamente la inmortalidad a través de la comunión con Dios"<sup>103</sup>. Será asimismo "la absorción de lo corruptible por la Incorruptión y de lo mortal por la Inmortalidad, de modo que recibamos la adopción de hijos"<sup>104</sup>. Será la visibilización de Dios: "el Incomprensible e Inasequible e Invisible, se presentó a los hombres como visible y aprehensible para dar vida a los que le captan"<sup>105</sup>. "La Palabra se convirtió en dispensador de los dones del Padre en provecho de los hombres... mostrando a Dios a los hombres y presentando los hombres a Dios. Pues la gloria de Dios es

<sup>98</sup> III, 18, 1.

<sup>99</sup> V, 20, 2.

<sup>109</sup> IV, 20, 4.

<sup>101</sup> III, 18, 1.

<sup>102</sup> III, 9, 3. Cf. también III, 17, 1.

<sup>103</sup> V, 1, 1.

<sup>104</sup> III, 19, 1.

<sup>101</sup> IV, 20, 5.

el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios" <sup>106</sup>. En síntesis: "al final (de la historia) la Palabra del Padre y el Espíritu de Dios, al unirse a la vieja sustancia de nuestro plasma, produjeron un Adán nuevo, vivo y perfecto... que no procede de la voluntad de la carne ni del deseo del varón, sino del beneplácito del Padre, para que de esta forma se haga Adán a imagen y semejanza de Dios" <sup>107</sup>. Y este hombre nuevo "que une el fin con el principio" <sup>108</sup> hace de ese hombre proyectado que tanto preocupaba a Feuerbach, no nuestra fácil verdad de hoy, que sería recuperable con sólo negar la proyección, pero tampoco la mentira de nuestra pasión inútil, sino la verdad que se ha hecho nuestro futuro.

Por eso tiene tanta importancia para Ireneo la recapitulación de todos en Cristo: "cuando se encarnó y se hizo hombre recapituló en sí mismo la larga serie de los hombres <sup>109</sup>... para que la luz del Padre se haga presente en la carne del Señor, y de su carne, resplandeciente, llegue hasta nosotros, y de esta forma llegue el hombre hasta la inmortalidad, rodeado por la luz del Padre" <sup>110</sup>. Lo que decimos de El, lo decimos *ipso jacto* de nosotros porque su ser es salvar, dar, y sin los hombres quedaría vacío. Nuestro destino tiene su primer analogado en el Suyo, con la diferencia implicada en el hecho de que el hombre no es por naturaleza "difusor" sino receptor: "pues como preexistía el dador de la Salud, fue preciso crear también lo que había de recibir esa Salud, para que El no quedara sin objeto" <sup>111</sup>.

Como ya hemos dicho en otro momento, esta concepción de la Encarnación implica necesariamente la historia: el hombre nuevo no puede ser hecho; únicamente se hace a sí mismo <sup>112</sup>. Se hace a lo largo de esa historia que va desde el nacimiento de Jesús hasta la Resurrección y que es la maqueta del tiempo, desde la creación hasta la Escatología. La Encarnación

<sup>106</sup> IV, 20, 7.

<sup>107</sup> V, 1, 3.

<sup>108</sup> III, 22, 3.

<sup>109</sup> III, 18, 1.

<sup>110</sup> IV, 20, 2.

<sup>111</sup> III, 22, 3.

<sup>112</sup> *Deus facit, homo autem fit. Sobre la traducción de este texto cf. Carne de Dios, pp. 97-98.*

ha convertido al tiempo en historia, y por eso se la califica de fin de los tiempos. Esa historia la caracteriza Ireneo, tanto en Jesús como en nosotros, como el "lento acostumbrarse", del Espíritu a morar en la carne<sup>113</sup> y de los hombres a captar y llevar a Dios<sup>114</sup>. Tan necesaria es esta historia de libertad, que Dios no habría podido hacer, ya desde el principio, una creatura con la calidad del Increado<sup>U5</sup>.

La divinidad y humanidad de Cristo.

Una vez establecida esta impostación soteriológica de la cristología es cuando tiene sentido insistir en la precisión con que señala Ireneo la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo.

En nuestra opinión, la insistencia y el acierto de Ireneo en este punto derivan de dos principios claramente soteriológicos, ya insinuados en los párrafos anteriores. Por un lado, el tan repetido "nosotros no podríamos": "¿cómo íbamos a poder participar de la adopción de hijos, a menos que recibiésemos del Hijo la comunión con El?"<sup>116</sup>; "nosotros no habríamos podido de ninguna manera recibir una participación en la incorruptibilidad si la Incorruptibilidad no hubiese venido a nosotros. Si hubiese quedado escondida no nos habría sido de utilidad alguna"<sup>117</sup>. Esto quiere decir que, para el hombre, no hay ninguna Salud posible si no le viene de fuera. El solo no puede colmar su diferencia antropológica.

Pero, a la vez, acabamos de decir que el hombre nuevo no puede ser pasivamente hecho, sino que sólo es tal si se hace a sí mismo. Esto quiere decir que, para el hombre, no hay ninguna Salud posible si no brota desde dentro. En aparente contradicción con el tantas veces repetido "nosotros no podríamos", Ireneo escribe que Jesucristo "es salvación porque es carne"<sup>m</sup>. ¿Precisamente porque es carne, siendo así que la car-

<sup>113</sup> III, 17, 1.

<sup>1.4</sup> V, 8, 1.

<sup>1.5</sup> Cf. IV, 38, 1-3, y *Cante de Dios*, pp. 106-117.

<sup>116</sup> III, 18, 7.

<sup>117</sup> *Epidicxis* 31

<sup>118</sup> III, 10, 4.

ne no puede heredar el Reino de Dios? Precisamente: porque "por los hombres puso Dios en marcha tan magnífico plan de Salud" <sup>119</sup>.

Este doble principio es la clave de la cristología de Ireneo: "si Dios no nos da la salvación, no la poseeremos con seguridad" <sup>120</sup>. Y a la vez "si no es el hombre el que está unido a Dios, no participamos de la inmortalidad" <sup>121</sup>. Cualquier otra creatura superior (Ireneo pone el ejemplo de un ángel, o de la Ley) <sup>122</sup> no podría salvar al hombre: quedaría desbordada por la pretensión de éste y sólo pondría en evidencia su pecado. Pero también cualquier humanidad que no fuera "idéntica a la de la primera creatura" <sup>123</sup> sólo podría "poner en evidencia al pecado" que domina al hombre, pero no vencerlo porque el pecado no la domina a ella sino al hombre <sup>124</sup>.

Y de acuerdo con este doble principio es como Ireneo refuta tanto a la derecha doceta como a la izquierda gnóstica. "Los que dicen que sólo se manifestó aparentemente y que no nació en la carne ni se hizo verdaderamente hombre, todavía están bajo la antigua condena" <sup>125</sup>. Y "asimismo, los que dicen que El sólo es un puro hombre, al desconocer al Dios-con-nosotros (Emmanuel) permanecen en su carne mortal y son deudores de la muerte porque no han recibido el contraveneno de la vida" <sup>126</sup>.

Estas breves observaciones bastan para hacer ver la vinculación de la cristología de Ireneo con su concepción de la Salud del hombre y con el carácter recapitulador de Cristo. Es clara también la diferencia con Justino en este último apartado. Ireneo representa quizás, frente a aquél, un primer momento de auténtica síntesis. Pero la tragedia (o la suerte) de todos los hombres-síntesis es que su síntesis muere con ellos. La síntesis de Ireneo no perdurará. Tras él vuelve a comenzar

<sup>115</sup> IV, 20, 7. Igualmente IV, pról., 4: "caro propter quam tecit omnem dispositionem".

<sup>120</sup> III, 18, 1.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, *id.*

<sup>122</sup> III, 18, 7 y IV, 33, 4.

<sup>123</sup> *Epidexis* 31.

<sup>124</sup> III, 18, 7.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, *id.*

<sup>126</sup> III, 19, 1.

esa lenta lucha por reconquistarla, enriquecida y nueva, que expondremos en el capítulo siguiente. Pero antes sería oportuno decir una palabra de crítica.

En toda la exposición que hemos hecho no se halla presente el pecado. Ello no se debe a que Ireneo desconozca el tema <sup>127</sup>, sino a que deliberadamente lo hemos excluido de nuestra exposición. Y lo hemos excluido porque, en Ireneo, la teología del pecado es *separable* de su cristología. Esta no es una cristología del pecado, como sería, p. ej., la medieval. El pecado es un elemento *ulterior* a su sistema quizás, porque, como escribe un comentarista, Ireneo parece situarse en el punto de vista de Dios mismo <sup>128</sup>. Esto, que es teológicamente legítimo, repercute sin embargo en una de las objeciones que con más frecuencia se hace a Ireneo: su optimismo histórico. ¿Es tan claro que la historia sea sólo esa marcha hacia adelante, tan lineal y tan continuada, en la consecución de la encarnación cósmica, o del *gennetos-agenetos* (creatura-increada) como a él le gusta decir? Es comprensible que determinados momentos históricos echen de menos, en esa visión, aquellos *antilogoi* seminales de que hablamos en Justino y que subrayan la ambigüedad de la historia. Pero la ambigüedad de la historia, diría Ireneo, procede de los hombres, no pertenece al plan de Dios.

Ahora, no obstante, interesaría más detenerse en otro tipo de objeción que cabría formular así: la descripción que hace Ireneo del hombre nuevo <sup>129</sup> es tan lejana y tan inasequible que parece desvalorizar, por inútil, todo el trabajo intrahistórico: su optimismo histórico podría ser el optimismo de una espera pasiva. Su descripción es, además, la descripción de un hombre excesivamente abstracto y, por ello, poco política. Y finalmente está hecha con un lenguaje en exceso "religioso" en el que Dios

<sup>137</sup> Pueden verse sobre este punto los caps. 5 y 9 de *Carne de Dios*, páginas 119-136 y 215-253.

<sup>128</sup> Cf. W. HUNGER, *Weltplaneinheit und Adameinheit in der Theologie des hl. Ireneus*, en *Scholastik* 17 (1942), 161-177 (cf. 170).

<sup>129</sup> El concepto no lo trasplantamos abusivamente de nuestra época a la suya, sino que está ya en Ireneo. Cf. por ejemplo III, 17, 1: el Espíritu, a lo largo de la historia, "va renovando a los hombres desde su vejez hasta la novedad de Cristo".

es, si no un punto de partida común (esto no sabemos si lo aceptaría Ireneo), sí al menos un dato común de lenguaje. Una lectura moderna de Ireneo debería intentar, parodiando a Bonhoeffer, una "interpretación no religiosa de los conceptos ireneanos". Su visión del hombre como "indigente", como "ciego" (tipificado en el ciego de nacimiento de Jn 9)<sup>13o</sup>, como aún no verdaderamente hombre o como simple ser que es lo que todavía no es, podría servirnos como punto de partida. Para no echar mano del ya tópico concepto de la alienación, ¿cuántas veces ha hablado la experiencia humana del hombre como un dios no hecho o como un ángel caído, etc.? Nadie se atrevería a decir que el hombre es un ser ya salvado o ya realizado. La tentación más frecuente ha sido más bien la contraria: la de considerarlo como un ser irremediablemente perdido.

Y tomando como punto de partida esta pregunta por el hombre y su mundo podría ser posible recuperar los aspectos de la Salud anteriormente descritos. La comunión con Dios, como comunión en un fondo del ser que es donación de sí, es el fundamento de una comunidad humana plenamente realizada. La visión de Dios nos orienta hacia la típica pregunta por el sentido absoluto de la totalidad del ser: la entrada en la luz pura. El Espíritu es, para el Nuevo Testamento, el factor de una libertad total, auténtica y radical, porque no es un espíritu de servidumbre sino de filiación. El hijo es, para el Nuevo Testamento, el heredero del Reino y nos remite al esfuerzo constante del hombre por ser señor de la historia. La inmortalidad no sólo nos habla del esfuerzo, paralelo, por vencer a la muerte, sino de ese otro esfuerzo derivado de él, por evitar la trágica degradación de todas las conquistas humanas. Comunidad, plenitud de sentido, libertad, señorío, imposibilidad de degradación... todo eso nos hablaría del ser auténticamente humano, imagen y semejanza del hombre nuevo. Estas insinuaciones hacen ver la viabilidad de una traducción "antropológica" del lenguaje "teológico" de Ireneo. Este esfuerzo traductor ha sido una obsesión comprensible de muchas cristologías modernas. Y era imprescindible porque el lenguaje exclusivamente teológico siempre será mítico y sólo podrá ser

utilizado con éxito allí donde se le haya aceptado de antemano en virtud de algún acuerdo previo. Si la traducción no se convierte en una reducción que corte el cordón umbilical antes de tiempo, entonces la referencia "teológica" de Ireneo servirá para poner de relieve que se trata de una antropología "utópica": la imposible posibilidad del ser humano.

*Apéndice. Algunos textos de Tertuliano.*

Ya no podemos exponer más autores. Pero para facilitar al lector las posibilidades de contacto directo con las primeras síntesis cristológicas, reproducimos una selección de pasajes cristológicos de un autor infinitamente más complejo que los dos que hemos expuesto: el abogado Tertuliano, que nos introduce ya en el siglo ni.

1. Contra el docetismo de Marción:

"Vamos a examinar la corporalidad del Señor, dado que ahora no se discute su naturaleza espiritual, sino que lo que se cuestiona es su carne: la verdad y cualidad de ésta... La proclamación de la carne del Señor dará la medida de nuestra resurrección.

No puedes rechazar (se dirige a Marción) la venida de Dios en un cuerpo como imposible o como peligrosa. Por eso no te queda más remedio que rechazarla como indigna de El. Empieza, pues, por ese nacimiento que te parece detestable y descríbenos toda la bajeza de los elementos que sirven para engendrar un ser vivo: sangre, líquidos, y ese coágulo repulsivo de carne que, durante nueve meses, se alimentará de todo aquel barro. Todo eso excita tu desprecio; te da náuseas ese misterio de la Naturaleza.

Pero ¿tú cómo naciste? Si odias al hombre que viene así a este mundo ¿cómo podrás amar a alguien? Ni a ti mismo te amas, y por eso te separaste de la Iglesia y de la fe en Cristo. Pero si es que has nacido de otro modo, o es que tienes asco de ti, eso es cosa tuya. En todo caso, Cristo sí que amó a ese hombre formado en un vientre, cuajado en la suciedad, sacado a la luz por unas partes vergonzosas y alimentado de manera ridícula. Por él vino a este mundo, por él predicó, y se abajó en humildad completa hasta la muerte y muerte de cruz. Había de amarlo puesto que lo rescató a ese precio. Y al amarlo, amó su nacimiento y también su carne: pues nada puede ser amado prescindiendo de aquello que le hace ser lo que es... Si el nacer y la carne constituyen al hombre rescatado por Dios ¿cómo puedes pretender tú que Cristo tenga que avergonzarse de lo que redimió o que es indigno de El todo eso que no habría redimido si no lo amara?

¿No son igualmente insensatos los ultrajes y los sufrimientos padecidos por Dios? Anda, pues, Marción: dínos que un Dios crucificado es sabiduría, o líbranos también de esta sandez. Y esto úl-

timo es lo que harás. Porque ¿qué es más indigno de Dios y de qué debe avergonzarse más, de nacer o de morir, de llevar la carne o de llevar la cruz, de ser circuncidado o de ser crucificado, de ser puesto en una cuna o de ser puesto en un tumba? Pero sábetete que no podrás ser sensato a menos que seas estúpido ante el mundo por creer esas locuras de Dios...

¿Es que quieres apagar la única esperanza del mundo entero? ¿Por qué eliminas ese oprobio intrínseco a la fe? Todo lo que es indigno de Dios, eso es precisamente lo que me es ventajoso; y sólo me salvaré si no me avergüenzo de tal Señor... ¿El Hijo de Dios, crucificado? Pues yo no me avergüenzo de eso precisamente porque es vergonzoso. ¿El Hijo de Dios, muerto? Resulta creíble por ser cosa estúpida. ¿Sepultado resucitó? Es cierto puesto que parece imposible<sup>131</sup>.

Pero todo esto ¿cómo iba a cumplirse en El con verdad, si El mismo no era algo real, y no tenía realidad que pudiera ser crucificada y sepultada y morir...? Es imposible llamar hombre a Cristo si no tiene carne, ni hijo de hombre si no tiene ningún origen humano; igual que no es Dios si no posee el Espíritu de Dios, ni Hijo de Dios sin un Padre que sea Dios.

Así, el pertenecer a estos dos niveles ontológicos es lo que le ha mostrado como hombre y Dios: nacido por un lado e innato por otro; carnal por un lado y espiritual por otro: débil de una parte y tortísimo de la otra; muerto por un lado y vivo por el otro. Y estas propiedades de la cualidad divina y la humana se distinguen por la verdad de ambas naturalezas—la de la carne y la del Espíritu—que es la misma 132. El poder del Espíritu ha dado testimonio de Dios y el sufrimiento ha dado testimonio de la carne humana; y ambos merecen el mismo crédito... Si la carne y sus sufrimientos fueron fingidos, también el Espíritu y su poder eran una mentira. ¿Por qué reduces a Cristo a la mitad, convirtiéndolo en mentira? Su verdad es su totalidad. Y créeme: El prefirió nacer de verdad antes que engañarnos acerca de sí y, sobre todo, antes que engañarse a sí mismo llevando una carne sin huesos..., hambrienta sin hambre...

Y ahora me dirijo a esos otros que asemejan la carne de Cristo a la de los ángeles diciendo que es verdadera carne, pero que no tiene nacimiento. Que comparen bien las razones por las que Cristo y los ángeles se presentaron de forma corpórea. Ningún ángel se apareció nunca para ser crucificado, ni para experimentar la muerte, ni para llevar la carne a la resurrección. Los ángeles nunca tuvieron semejante motivo para tomar un cuerpo y ésta es la razón por la que se aparecen con una carne que no ha nacido. Como no

<sup>131</sup> Nótese la dureza del original: "non pudet quia pudendum est... credibile est quia ineptum est... certum est quia impossibile".

<sup>132</sup> "aequa utique naturae cuiusque veritate dispuncta est, et spiritus et carnis".

venían a morir, tampoco necesitaban nacer. Pero Cristo, enviado a morir, ha debido necesariamente nacer, porque sólo muere lo que nace. Si El, murió por aquello que muere, y si muere todo aquello que nace, la consecuencia es clara: Cristo nació también en favor de todo aquello que nace, para morir en favor de todo aquello que, por haber nacido, muere...<sup>133</sup>.

"Y sigo con mi tema, porque no me será posible reivindicar para la carne tanto como le dio Aquel que la hizo. Aunque ya es bastante gloria que esa pequenez del barro, en las manos de Dios, llegara a convertirse en lo que es, cuando sólo con que Dios la tocara ya podía estar feliz. Y ¿por qué esta creación de la carne humana no pudo hacerse por el simple contacto de Dios, sin necesidad de una elaboración tan lenta? Es que lo que se iba a hacer era tan grande que la materia necesitaba ser trabajada. Y así recibe tanto más honor, cuanto que la mano de Dios la toca, la toma, la amasa, la recorta y la modela. Imagínate a Dios ocupándose en dar figura a la obra de sus manos: pone en juego su inteligencia, su actividad, su imaginación, su sabiduría y, principalmente, todo su afecto. Pues todo lo que se iba configurando en aquel barro era la idea de Cristo, el hombre futuro, que entonces era barro; y la Palabra hecha carne que entonces era tierra<sup>134</sup>. ... Así hizo Dios al hombre, y lo que modeló lo hizo a imagen de Dios, esto es, de Cristo... Y así, este barro que llevaba ya la imagen del Cristo que había de venir en carne, no era solamente una obra de Dios sino que era, además, una prenda de Dios 135.

Bastaría (para subrayar el valor de la carne) con pensar que ningún alma puede obtener la salvación..., salvo cuando está en la carne. Hasta tal punto es la carne el quicio de la salud. Cuando el alma se vincula a Dios... es la carne la que hace que pueda vincularse. Para que el alma sea purificada lavamos la carne, para que el alma sea consagrada unguimos la carne, para que el alma quede fortificada santiguamos la carne, para que el alma sea iluminada por el Espíritu protegemos la carne con la imposición de las manos, y para que el alma sea saciada por Dios alimentamos la carne con el cuerpo de Cristo 136. Carne y alma no pueden ser separadas en la recompensa puesto que andan unidas en la obra.

*De carne Christi*, caps. 1, 4, 5 y 6.

<sup>134</sup> "quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futuras, quod et limus et caro sermo quod et terra tune". Vaticano II se inspira y cita expresamente este texto (GS 22).

<sup>135</sup> "ita limus ille iam tune imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus".

<sup>136</sup> Nótese la alusión a los diversos sacramentos, y la fundamentación sacramental de la actitud cristiana: la intención primaria de la creación no es hacer un espíritu que se encarne, sino una carne que se espiritualice.

Y esta carne que Dios, con sus manos <sup>137</sup> asemejó a su imagen y vitalizó con su soplo a semejanza de su vida, y a la que dio el usufructo y el dominio de toda su obra, esta carne a la que ha vestido con sus misterios y sus enseñanzas, esta carne cuya pureza ama, cuya disciplina aprueba, cuyos sufrimientos se apropia ¿no va a resucitar esta carne que, en tantos sentidos es algo de Dios?... Obra de sus manos, meta de su ingenio, envoltura de su vitalidad, reina de su creación, heredera de su liberalidad, soldado que da testimonio de El y hermana de su Ungido... Si Dios nos manda... amar al prójimo, cumple lo que El mismo manda, amando a esta carne que es su prójimo por tantas razones" <sup>138</sup>.

## 2. Contra el monarquismo de Praxeas.

"Si Dios no está sometido a la transformación, hay que entender que se hizo carne no en el sentido de que se transforma en carne, sino en el sentido de que se hace existente en la carne (*fit in carne*) y se manifiesta y es visto y tocado a través de ella... Pues si se hubiese hecho carne por transformación o cambio de su sustancia, entonces Jesús sería una sola sustancia compuesta de dos: la carne y el Espíritu; sería una especie de mezcla como el "electrum" que está hecho de oro y plata. Y terminaría por no ser ni oro ni plata, es decir, ni Espíritu ni carne, pues cada cosa es alterada por la otra al formarse una tercera. Así Jesús no sería ni Dios (pues al convertirse en carne habría dejado de ser Palabra) ni hombre (pues no puede ser auténticamente carne lo que antes fue Palabra). Y así, hecho de ambas cosas, no sería ni una ni otra, sino una tercera cosa, diferente de las dos... Dios y hombre lo es, sin duda alguna, en virtud de las dos realidades que permanecen diversas en sus propiedades, pues ni la Palabra es algo distinto de Dios, ni la carne es otra cosa más que hombre.

Vemos, pues, un doble nivel de ser (*statum*) que no está confundido, sino conjuntado en una persona: Jesús Dios y hombre. Y hasta tal punto se mantiene lo propio de ambas realidades que el Espíritu obra en El lo que le es propio... y la carne ejercita su posibilidad <sup>139</sup>... Ni la carne se transforma en Espíritu ni el Espíritu en carne; y sin embargo ambos pueden estar plenamente en uno solo" <sup>140</sup>.

\* \* \*

<sup>137</sup> La metáfora de las manos de Dios, alude con mucha frecuencia en la antigua Patrística al Hijo y al Espíritu.

<sup>138</sup> *De carnis resurrectione*, caps. 6 y 9.

<sup>139</sup> "Videmus duplicem statum, non confusum sed coniunctum in una persona, Deum et hominem lesum... Et adeo salva est utriusque proprietates substantiae ut Spiritus res suas egerit in illo... et caro passiones suas functa sit..."

<sup>140</sup> *Adversus Praxeam*, cap. 27.

Merece notarse el esfuerzo de este último párrafo por afirmar a la vez dualidad y unidad: la autonomía de lo asumido por Dios junto a la primacía del Dios asumente por un lado. Pero por otro lado, como la autonomía la da el hecho de ser asumido, de ahí que la dualidad se verifique en una persona. De lo contrario no habría asunción, sino yuxtaposición.

Quizás pueda decirse que estos párrafos evitaron a Occidente muchos problemas en los que se vio envuelto el Oriente. Y más tarde veremos al Papa san León recurrir a ellos en momentos difíciles. Si esto es exacto, resulta más triste la *damnatio memoriae* que paralizó su influjo; y el triste fin de Tertuliano. Su caso invita a una reflexión, tanto para la Iglesia como para el individuo concreto. Para aquélla, porque muchas veces arranca el trigo queriendo arrancar la cizaña. Y para éste, porque la terquedad y la obstinación de las propias posturas frente a la Iglesia, terminan por esterilizar lo que hay de fecundo en ellas: en lugar de enriquecer a la Iglesia con lo propio, se la priva de ello.

Finalmente, estos textos nos dan una idea del nuevo nivel en que empiezan a plantearse los problemas y que, indiscutiblemente, va alejándose de los planteamientos más misioneros del Nuevo Testamento.

## CAPÍTULO IX

### LOS DATOS DE LA DOGMÁTICA CRISTOLOGICA

Este capítulo pretende ser una mera exposición de datos objetivos, sobre los que habrán de reflexionar los dos capítulos siguientes<sup>1</sup>. Por esta razón seguiremos en él un esquema cronológico y procuraremos respetar el lenguaje en el que todos esos datos se van formulando. Desde un punto de vista cronológico, la historia de la dogmática cristológica puede clasificarse en cuatro grandes etapas, cada una de las cuales concluye con algún concilio famoso, y que comienzan a gestarse ya antes de haber sido liquidada la etapa anterior. Podríamos calificarlas así:

1. Conciliación de Jesús con el monoteísmo bíblico: conquista dogmática de la divinidad de Jesús (hasta Nicea: 325).
2. Reconsideración de Cristo "desde arriba". Idea de encarnación. Peligro para la humanidad de Jesús y coafirmación del hombre junto con Dios (hasta Constantinopla I: 381).
3. Consecuencia de las dos etapas anteriores: el problema de la constitución de Jesús. Conquista de la unidad (Efeso: **431**) y conquista de la dualidad (Calcedonia: 451).

<sup>1</sup> Además de las obras citadas en el primer apartado del capítulo anterior (nota 2), conviene ver también la síntesis de P. SMULDERS, en *Mysterium Salutis*, III, 1, pp. 415-502.

Muy citada es la obra de W. ELERT, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*, 1957, a la que no hemos podido tener acceso.

4. Etapa apendicular: neonestorianos y monoteletas. La *enhypostasia*. Interpretación de Calcedonia en los dos concilios siguientes (hasta III Constantinopla: 681).

Esta periodización queda esquematizada en el siguiente cuadro:

s. iii	DIVINIDAD	problema de la relación de Jesús con Dios.
s. iv	—————NICEA	
	HUMANIDAD	problema de la relación de Jesús con nosotros.
	—————CONSTANTINOPLA	
	unidad: EFESO	problema de la simultaneidad de ambas afirmaciones.
	UNION	
	dualidad:	
s.	vi-vii	—————CALCEDONIA
	APÉNDICES	problemas derivados.

### III CONSTANTINOPLA

Desde el punto de vista del movimiento ideológico, sería mejor considerar toda la historia de la dogmática como la historia de las oscilaciones entre la antinomia Dios-hombre, las cuales van repitiéndose, entre márgenes de oscilación que son cada vez más reducidos, pero que nunca llegan a suprimirse.

1. La primera oscilación ya la conocemos. Se extiende desde la negación doceta de la carne de Jesús hasta la negación judaizante de su divinidad. Y podemos verla superada en la fórmula de Ireneo: verdadero Dios y verdadero hombre.

2. La segunda antinomia oscila entre la negación "parcial" que hace Arrio de la divinidad de Jesús y la negación parcial

que hace Apolinar de su humanidad plena. Y queda superada por las fórmulas: perfecto Dios, perfecto hombre. O: consustancial al Padre y consustancial a nosotros.

3. El tercer margen de oscilación se dará entre lo que podemos llamar "negación implícita" de la divinidad de Jesús (Nestorio) y la negación implícita de su humanidad. (Eutiques.) Y ha de quedar trascendido por la fórmula: una subsistencia en dos naturalezas.

Desde este punto de vista, el esquema quedaría reflejado en el cuadro siguiente:

DIVINIDAD			HUMANIDAD		
<i>Negación total</i>	<i>Negación parcial</i>	<i>Alejada en la unión</i>	<i>Absorbida en la unión</i>	<i>Negación parcial</i>	<i>Negación total</i>
Judeo-crist.			Ireneo		Doce tas
	Arrio		325 +		Apolinar
		Nestorio	+ 381		
			+ 431	Eutiques	
			+ 451		

Fuera de lo que podemos llamar estrictamente heterodoxo, por tanto dentro del espacio abierto por las declaraciones conciliares, existe también una serie de oscilaciones entre diversas escuelas teológicas, como Alejandría y Antioquía, o diversas corrientes como la teología (más oriental) del *Logos-Sarx* y la (más occidental) del *Assumptus Homo*. Los mismos concilios (señalados en el cuadro sólo por sus fechas) se decantan más hacia uno u otro lado, según el error al que combaten. Y esto a pesar de que son ellos los que marcan la línea central: pero ya dijimos que, aun en esta línea central, es imposible eliminar la oscilación. Por eso la línea de oscilaciones perdurará dentro

de la teología, aun luego de conquistada definitivamente la dogmática. Y no será difícil reconocerla en los siglos sucesivos, entre tomistas y escotistas, entre luteranos y calvinistas, hasta que rebrote en otro contexto totalmente diverso, con el problema del Cristo del kerygma y el Jesús histórico. Es la gran cruz que marca al pensamiento humano en todos sus niveles: la simultaneidad y coincidencia de lo Absoluto, y lo no absoluto.

Ahora nos toca recorrer, con un mínimo de detalle, las diversas fases de este proceso siempre abierto, siguiendo el orden cronológico que establecimos al comienzo del capítulo.

## 1. EL CAMINO HASTA NICEA

Dos grandes líneas pueden marcarnos la historia de la Cristología a lo largo del siglo iii: en Alejandría, con Orígenes, comienza a aparecer la teología de la divinización que tendrá su apogeo en siglos ulteriores y con la cual la riqueza y la conflictividad del pensar teológico se trasladan decididamente hacia Oriente. Roma, en cambio, sin segundas intenciones, pasa a ser un centro de teología regular, en el que anidan las herejías clásicas.

### a) *Las clásicas herejías trinitario-cristológicas*

De ellas conviene decir una breve palabra de caracterización, puesto que son conceptos que volverán a aparecer en otros momentos. Cada una de ellas nace, hasta cierto punto, al combatir la otra.

a) El adopcionismo es la más importante de todas. Se trata de un error que rebrota constantemente en todos los tiempos y en todos los intentos nuevos, quizá porque la Cristología no ha logrado dar cabida a la parcela de verdad que contiene. En una cultura cuyos esquemas mentales son cada vez más estáticos y que va nivelando peligrosamente el Jesús prepascual y el pospascual, el adopcionismo representa el único intento

por salvaguardar la concepción histórica de la Encarnación, que ya nos es conocida. Hipólito nos ha conservado el siguiente resumen de su doctrina:

"Jesús es un hombre que, por designio del Padre nació de la Virgen. Vivió como los demás hombres y fue sumamente temeroso de Dios. Más tarde, cuando el bautismo en el Jordán recibió al Cristo que descendió de arriba en figura de paloma. Por eso sus fuerzas no estuvieron activas hasta el momento en que el Espíritu (a quien él llamó el Cristo) descendió y se reveló en él. Algunos no admiten que haya sido hecho Dios por descenso del Espíritu. Otros lo aceptan, pero sólo luego de su resurrección de entre los muertos" <sup>2</sup>.

La filiación divina se reduce al terreno de la santidad moral, y luego, en un momento ulterior (el Bautismo o la Resurrección), se la hace *pasar* de lo moral a lo ontológico. En el fondo hay un intento inconsciente de eliminar las dificultades de la kénosis de Dios en Jesús, pues algunos adopcionistas ven la prueba de su doctrina en el hecho de que sólo luego del Bautismo comenzara Jesús a hacer milagros. Por eso, su principal fautor, Teodoto de Bizancio, que había apostatado durante una persecución y huido después a Roma, al ser juzgado allí por su apostasía, responde en su defensa que él no había renegado a Dios, sino a un hombre. Pero sobre todo, y éste nos parece el punto decisivo, la divinidad de Jesús es vista como una conquista del hombre. El problema de fondo (la afirmación simultánea de divinidad y humanidad) queda eliminado como tal problema, puesto que el hombre aparece como capaz de remontarse hasta el nivel de Dios. El adopcionismo es una especie de pelagianismo cristológico. Pero por eso mismo fracasan todas las refutaciones de él que hacen de la afirmación de Dios un recorte de la libertad o la historicidad del hombre.

b) El modalismo es propiamente una doctrina trinitaria, cuya ventaja es su enorme simplicidad. Tertuliano lo describe así en su obra contra Praxeas:

<sup>2</sup> *Elenchus*, 7, 35. Edición de P. WENDLAND, Berlín 1916, p. 222.

"en una misma persona distinguen por igual al Padre y al Hijo, diciendo que éste es la carne, es decir el hombre, o Jesús. Y aquél es el Espíritu, es decir Dios, o el Cristo"<sup>3</sup>.

La Trinidad no es en este caso un presupuesto de la divinidad de Jesús (Dios se ha podido comunicar al hombre porque, por la misma fecundidad de su ser, es posibilidad de comunicación de sí), sino que queda reducida al hecho de Jesucristo y a la dualidad de lo divino y lo humano (paternidad y filiación) en El. El modalismo es una simple descripción del problema cristológico, presentada como explicación de ese problema<sup>4</sup>. Pero ha captado algo que la teología olvidó con mucha frecuencia: Jesús no es sólo comunicación de un Hijo "desgajado" de Dios, sino que es comunicación total del Dios Trino: el Espíritu mueve, el Hijo realiza, el Padre da la vida y así alcanza el hombre la consumación que es su Salud<sup>5</sup>.

c) Subordinacionismo. Hipólito, discípulo y continuador de Ireneo, no quedó satisfecho con la condena demasiado vaga y un poco simple<sup>6</sup> que los papas Ceferino y Calixto hicieron del modalismo. A ello se unió la enemistad con este último. Ambas cosas provocaron un endurecimiento de posiciones, y para subrayar la distinción antimodalista de Padre e Hijo en Dios, parece establecer una clara subordinación de éste a aquél<sup>7</sup>. Este subordinacionismo es ya una forma del error arriano. No obstante, es incierta su atribución a Hipólito cuya cristología, por otro lado, es de una gran importancia y vigor especulativo<sup>8</sup>.

## b) *Oriente y la teología de la divinización*

Orígenes es una figura demasiado genial, demasiado contradictoria y demasiado compleja, cuya exposición debe dejarse

<sup>3</sup> Adv. Praxeam, 27.

<sup>4</sup> Imprescindible, como explicación de ese problema W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, pp. 196-226.

<sup>5</sup> IRENEO, Adv. Haer. IV, 20, 6.

<sup>6</sup> Véase en *Denzinger-Schönmetzer* (en adelante DS). núm. 105.

<sup>7</sup> Cf. B. CAPEIXE, *Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte*, en *Rev. de Theol. Ancienne et Mod.* 9 (1937), 109-24.

<sup>8</sup> Puede verse sobre ella L. BERTSCH, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom*, Paulinus Verlag, Trier 1966.

rigurosamente a los especialistas. Su enorme afán de fidelidad a la Escritura y el enorme peso que tienen en su pensamiento los elementos neoplatónicos hacen tremendamente difícil la comprensión exacta de su inmensa obra. Por si fuera poco, los problemas relativos a su presunta heterodoxia y la corrección de sus textos vuelven todavía más difícil el intento, ya de por sí fatuo, de encerrar a un genio en una síntesis<sup>9</sup>. No obstante, es necesario pasar por él porque, en la corriente ideológica que intentamos delinear, constituye una pieza clave: Orígenes pondrá en pie la célebre escuela alejandrina que se caracteriza por la famosa cristología de la divinización.

Y esta teología no está exenta de ambigüedades. La idea de la ascensión por Dios de la Humanidad, que diviniza a ésta, llevará en algún momento a una eliminación de la Humanidad, y esto tiene su primer analogo en la explicación del ser de Jesús. ¿Hasta qué punto puede inculparse de este error ya a Orígenes?

Parece que en él sería posible derivar la teología de la divinización, de una concepción del hombre semejante a la de Ireneo. En el comentario a san Juan define al hombre como el "dios no dios y logos sin logos"<sup>10</sup>. De este modo lo que se llama divinización coincide en realidad con su humanización plena. Precisamente la teología de la divinización es la que da razón del cuerpo y del alma de Jesús, es decir, de su igualdad con nosotros: los que atribuyen al Señor un cuerpo espiritual, aniquilan la redención del cuerpo; igualmente se aniquila la redención del alma, si El no ha asumido también el espíritu del hombre. "No quedó salvado todo el hombre, si no asumió a todo el hombre"<sup>11</sup>. De hecho, Orígenes es el teólogo del alma de Cristo, con algún argumento genial como el que cita P. Smulders: "la adhesión al prototipo pertenece a la esencia de la imagen" divina<sup>12</sup>. Y su piedad personal parece marcada por una ternura y una vinculación con la humanidad de Jesús hasta en detalles mínimos<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Puede verse la excelente obra de J. Rius, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Pont. Inst. Orient, Roma 1970, pp. 80-160.

Además: H. URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*; Cerf 1956; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, 1956; M. EICHINGER, *Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie*, Herder 1969.

<sup>10</sup> *In Jn.* 2, 3.

<sup>11</sup> *Diálogo con Heraclides*. Obra descubierta en 1941 y editada por Sources Chretiennes, núm. 67, p. 70.

<sup>12</sup> *Mysterium Salutis*, III, 1, p. 448 (ver también 447).

<sup>13</sup> Véase F. BERTRAND, *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier 1951. En contra de P. ROUSSELOT, el autor sostiene la tesis de que la pasión

Pero ¿hasta qué punto el platonismo no vicia esta concepción y pone en marcha los peligros antes citados? En Ireneo parecía clara la concepción del hombre como historia de una libertad que se hace a sí misma en el tiempo y, por eso, la salud, a la vez que viene de fuera, ha de brotar de dentro. ¿Qué queda de esto en la concepción platónica de Orígenes sobre las almas preexistentes y sobre la unión previa del Logos con el alma de Cristo? ¿Hasta qué punto no pone eso en peligro la verdadera humanidad y la historia del Jesús terreno? Las célebres imágenes del hierro en el fuego, que él utiliza 14, son germinalmente monofisitas, y le hacen hablar de inmutabilidad del alma de Cristo 15, de modo que la unión de Jesús con Dios parece apuntar más hacia la naturaleza (implicando con esto un cambio) que no hacia la subsistencia.

Los peligros de una teología unilateral de la divinización, al margen de lo que haya que decir sobre Orígenes, los vamos a ver inmediatamente en un suceso ocurrido a los catorce años de su muerte y que constituye seguramente el acontecimiento más importante y más decisivo de toda esta primera etapa.

El Sínodo de Antioquía (268).

Se trata de un sínodo tenido en Antioquía y que depuso al obispo de la localidad, Pablo de Samosata, por el escándalo de su vida y doctrina. Pablo debía probablemente el obispado a Zenobia de Palmira que era su protectora y, según parece, su amante. El Sínodo fue muy disputado, y el escándalo de la vida influyó decisivamente en que la doctrina de Pablo de Samosata resultara también escandalosa.

Los fragmentos que se conservan del proceso proceden del siglo v y pueden considerarse fidedignos a pesar de algunas sospechas de interpolaciones de manos apolinaristas<sup>16</sup>. Por ellos es difícil hacerse una idea exacta de las doctrinas de Pablo de Samosata. Algunas frases ambiguas, como que "el

y la ternura por la humanidad de Jesús, que se manifiesta vg. en expresiones como "mi" Señor, "mi" Jesús, etc., no nace en la ascética del medioevo por vez primera, sino que se da ya en Orígenes.

<sup>14</sup> El alma de Cristo "como el hierro ardiendo, está siempre puesta en el Verbo, siempre en Dios." *Peri archón*, 6, 6.

<sup>15</sup> "encendida por el Verbo de Dios, posee la inmutabilidad" (*Ibid.*, *id.*).

<sup>16</sup> Sobre los apolinaristas, cf. más adelante, pp. 430 ss.

Hijo de Dios no ha bajado de arriba", que "es de abajo", que Jesús es sólo el hombre más santo o que es Dios nada más "por participación", quizás nos remiten a un cierto adopcionismo. Otras frases, como la del Verbo que ha habitado en un hombre, podían ser bien entendidas.

Y lo decisivo es que el Sínodo no sólo no las entiende bien, sino que arguye a Pablo con una cristología claramente herética, por medio precisamente del presbítero Malción. Este negaba la plena humanidad de Cristo, concibiéndolo como un compuesto del Logos y cuerpo, con explícita exclusión del alma humana, en el que el término mismo de encarnación es sustituido por el de composición, en analogía con la composición alma-cuerpo, según la cual se concibe al hombre<sup>17</sup>.

Estamos pues ante el caso, no infrecuente, en que una herejía "de izquierdas" más o menos clara, es condenada en nombre de otra herejía evidente "de derechas". La importancia de esta condena en la historia de la cristología no debe menospreciarse. Condicionó toda la evolución posterior, periclitando casi definitivamente a la humanidad de Jesús, y dejando cierto monofisismo o apolinarismo latente aun en las fórmulas tenidas por ortodoxas. Contribuyó a eliminar la dimensión histórica de la cristología y a impostarla unilateralmente desde arriba. Y de ello se ha resentido constantemente la teología<sup>18</sup>. A Pablo de Samosata le perdió mucho más su vida que su ambigua doctrina. El año mismo de la celebración del Sínodo de Antioquía se considera como fecha del nacimiento del arrianismo.

### c) *Arrio y Nicea*

Ya de laico, Arrio estuvo metido en un cisma y halló acogida en el obispo de Alejandría que le reconcilió y más tarde le ordenó de presbítero.

<sup>17</sup> Cf. J. LIEBART, *op. cit.* (en cap. VIII apartado 1, nota 2), pp. 100-101.

<sup>18</sup> Pensamos que tiene toda la razón P. VAN BURÉN en lo que escribe sobre el Sínodo de Antioquía: *Significado secular del Evangelio*, Península 1968, pp. 46-47.

En realidad, el error arriano es doble y se asemeja bastante al doble error que encontramos en san Justino: ni Cristo es hombre como nosotros ni es Dios como el Padre. Arrio acepta llamarle Dios, pero lo entiende de manera claramente subordinacionista. También acepta llamarle hombre, pero negándole un alma humana: la Palabra de Dios se une a un cuerpo inanimado y es ella la que lo anima. Muy probablemente hay una estrecha relación entre ambos errores. Al menos así lo comprendió el antioqueno Eustacio, único que, en realidad, cayó en la cuenta de los dos: "al negar el alma a Cristo, tienen que atribuir a la Palabra de Dios los sufrimientos y mutaciones de Cristo, con lo que esta Palabra pasible no puede ser igual al Dios inmutable"<sup>19</sup>.

Pero lo verdaderamente curioso es que este error relativo a la humanidad de Cristo no se lo combate nadie. El mismo san Agustín escribirá más tarde sobre los arrianos: "menos conocidos son por afirmar que Cristo tenía un cuerpo solo, sin alma. Y no he encontrado a nadie que les haya discutido este punto"<sup>20</sup>.

Este silencio es muy significativo porque parece implicar que sus mismos contradictores participaban del error arriano sobre la humanidad de Jesús. El Sínodo de Antioquía, por tanto, pesa en el ambiente de una manera decisiva. El mismo símbolo del Concilio de Nicea, que supone la condena definitiva de Arrio, aborda únicamente el error relativo a la divinidad del Hijo, extendiéndose en una serie de matices que pretenden eliminar toda escapatoria verbal por parte de los arrianos: "nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero"<sup>21</sup>. En cambio no combate para nada el error relativo a su humanidad, limitándose a emplear la fórmula *enanthrópesanta* (hecho hombre) que podía ser aceptada por los arrianos, dada su concepción platonizante del hombre, según la cual no hay relación intrínseca entre los dos principios (alma y cuerpo), de modo que la carne puede ser animada por cualquier otro principio

<sup>19</sup> *De anima adv. arrianos* (PG 18. 89). No citamos literalmente.

<sup>20</sup> *De Haeresibus* I, 49 (PL 42, 39).

<sup>21</sup> DS 125.

(en este caso la Palabra de Dios) y el resultado ser llamado hombre<sup>22</sup>.

Por estas razones, la doctrina arriana relativa a la humanidad de Jesús no juega ahora ningún papel y se prolongará en el apolinarismo, robustecida entonces, en cierto modo, por la declaración de Nicea. Por este mismo motivo, nosotros prescindiremos de ella en nuestra exposición. Más aún, nos obliga a prescindir de ella el hecho sorprendente de que san Atanasio, que fue el gran contradictor de Arrio en lo referente a la divinidad de la Palabra, ha suscitado infinidad de sospechas respecto a si compartía o no el error arriano sobre la humanidad de Jesús.

La argumentación de Arrio para negar la plena divinidad del Logos, tal como la reproduce Atanasio<sup>23</sup>, era bien simple: el Nuevo Testamento está lleno de datos sobre la finitud de Cristo. Según los Evangelios, Cristo manifiesta dolor y turbación interna, progresa, ora, ignora, teme, se ve abandonado... Todo eso es claramente incompatible con la idea del Absoluto. De ahí se sigue que el hombre no encuentra en Cristo al Absoluto mismo en su plenitud. El argumento resulta filosóficamente inexpugnable. Y es muy sintomática la manera como va a responderle Atanasio.

Atanasio es uno de los grandes representantes de la cristología divinizante de que hablábamos hace poco<sup>24</sup>: "El Logos se ha hecho hombre para divinizarnos en El... La carne de

<sup>22</sup> Hoy que tanto se cuestiona filosóficamente la distinción entre alma y cuerpo puede ser que todos estos planteamientos resulten trasnochados. Aquí no tratamos de hacerlos nuestros, sino de explicar por qué los arrianos podían aceptar el término "hecho hombre" manteniendo su error sobre la humanidad de Jesús. Y para esto hemos de meternos en sus esquemas filosóficos. De hecho, un texto arriano posterior, dirá ya explícitamente: "no asumió al hombre que consta de alma y cuerpo". Y sólo más adelante se distinguirá entre *sarkólheis* (hecho carne) y *enanthrópeis* (hecho hombre) cambiando así el significado de este segundo término.

Sobre el sentido teológico de este error, al margen de sus presupuestos filosóficos, véase más adelante, al hablar de Apolinar, p. 431.

<sup>23</sup> *Contra arrianos*, III, 26 (PG 26, 377).

<sup>24</sup> Cf. L. BOUYER, *L'Incarnation dans la théologie de S. Athanase*; Cerf 1943; A. M. AAGAARD, *Christus wurde Mensch um alies menschliche zu überwinden*, en *Studia Theologica* 332 (1967), 164-82; J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*. Brill, Leiden 1968.

Cristo, por estar unida al Logos, ha sido salvada y redimida la primera. Todos nosotros somos salvados en El, ya que constituimos una unidad con El"<sup>25</sup>. De aquí que, para Atanasio, será evidente que "para nosotros los hombres sería tan inútil que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdadera carne la que asumió"<sup>26</sup>. Desde aquí, la oposición a Arrio se hace necesaria y evidente. Pero ¿qué responde entonces Atanasio a los argumentos arrianos? Y aquí resulta sorprendente el que no ataque para nada el presupuesto de la argumentación arriana: la identificación del Logos con el alma de Cristo que hemos señalado como su segundo error. Simplemente, Atanasio se esfuerza en probar que todos los rasgos aducidos por los arrianos no dañan la Trascendencia del Logos. Y como se trata de debilidades anímicas, no meramente corporales, se ve obligado a quitarles el carácter de verdadera debilidad: así afirma que la angustia era sólo pretextada, la ignorancia sólo aparente, el llanto sólo corporal<sup>27</sup> (igual que la turbación de que habla Jn 12, 27) y, en fin, la muerte debida al poder que tiene el Logos de separarse del cuerpo<sup>28</sup>. Siempre habla de separación cuerpo-Logos, mientras que cuando habla de los demás hombres concibe la muerte como separación cuerpo-alma.

Todas estas, innegables, aberraciones han suscitado la cuestión entre los historiadores de si es que Atanasio negaba el alma humana de Cristo al igual que los arrianos<sup>29</sup>. Esta negación sería muy comprensible desde una concepción estoica del Logos como alma del universo que, en la encarnación, se habría limitado a tomar un cuerpo como particularmente propio. De hecho este esquema parece estar presente en Atanasio, puesto que en algún momento se pregunta si la carne de Cristo, al absorber al Logos, no privará al mundo restante de su influjo. A lo que responde que si el Logos fuese finito sí que ocurriría así. Lo menos que se puede decir, por consiguiente, es que el

<sup>25</sup> *Ep. ad Adelphium* 4 y *Contra arrianos* II, 61 (PG 26, 1077 y 277).

<sup>26</sup> *Contra arrianos*, II, 70 (PG 26, 296c).

<sup>27</sup> *Contra arrianos* III, 56 (PG 26, 440).

<sup>28</sup> *Ibid.*, III, 57 (PG 26, 444).

<sup>29</sup> Cf. P. GALTIER, *St. Athanase et l'ame humaine du Christ*, en *Gregor.*, 36 (1955), 533-80; M. RICHARD, *St. Athanase et l'ame humaine du Christ*, en *Mel. de Se. Reí*, 4 (1947), 51-53; *Mysterium Salittis*, III, 1, 456 ss.

alma humana de Jesús no tiene ningún significado teológico para Atanasio y que, si la acepta, se trata de una aceptación puramente nominal y no asimilada<sup>30</sup>.

Estas observaciones ponen de relieve el influjo negativo del Sínodo de Antioquía y las limitaciones de una cristología divinizante. Aunque, por eso mismo, hagan más admirable el empeño desarmado y casi ciego de Atanasio por defender que su Jesús sufriente sí que era la plenitud del Absoluto. Aquí se marca la aportación definitiva de la cristología divinizante, que permitirá a Atanasio garantizar a toda la historia posterior un punto fundamental: el de la unidad de Cristo.

Nicea, como es sabido, zanjó la cuestión de la divinidad original de Cristo, introduciendo en el símbolo de la fe un término filosófico y muy diferente de la enumeración de hechos salvíficos que hasta entonces constituía las fórmulas de fe. Se trata del término *homoousios*: de la misma naturaleza que el Padre (o: de igual esencia en traducción más literal). La cuestión se zanja además de manera radical, excluyendo el término *homoioousios* (de naturaleza *semejante* a la del Padre) que defendían muchos como solución intermedia y de compromiso, frente al arriano: de diversa naturaleza, o de naturaleza inferior a la del Padre.

Más adelante, al reflexionar sobre la dogmática cristológica, tendremos que preguntarnos por el significado del *homoousios*. Ahora sólo nos queda una observación por hacer: el símbolo de Nicea, en su definición explícita, es exclusivamente cristológico. Los elementos trinitarios quedan implícitamente presupuestos como explicación del "nacido del Padre antes de todos los siglos... engendrado no creado", etc. Pero aquel de quien se predica que es consustancial al Padre, no es el Logos eterno, sino *el Señor Jesucristo*<sup>31</sup>. Esta forma de hablar es un

<sup>30</sup> Como resumen del estado de la cuestión puede decirse que no hay un solo pasaje en que la niegue expresamente; pero su silencio sobre ella resulta inexplicable. Con todo hay dos pasajes que parecen afirmarla: la declaración de un sínodo tenido en Alejandría el 362 y en el que Atanasio hacía de relator (cf. PG 26, 804b), y una carta a Épicteto (PG 26, 1061ab). Es posible que en el citado sínodo cayera en la cuenta de que la psicología de Cristo, en la que él nunca había pensado, era un elemento importante de la tradición.

<sup>31</sup> DS 125.

contrapeso muy claro a lo que pueda tener el *homoousios* de inevitables hipotecas filosóficas. Subraya la vinculación de todas las expresiones de la fe a la persona de Jesús y el empeño por evitar un lenguaje sobre Dios independiente de esa persona de Jesús y asimilado a un sistema de conocimientos.

## 2. APOLINAR Y SAN DÁMASO

Inmediatamente después de Nicea rebrota el error de Arrio que no había combatido el concilio y que parecen compartir sus mismos detractores. Rebrota más seguro de sí, y más elaborado filosóficamente. Y rebrota precisamente en un discípulo fiel de san Atanasio: Apolinar de Laodicea (310-390).

El pensamiento de Apolinar<sup>32</sup> podemos reducirlo al silogismo siguiente: Jesús es perfecto Dios (ésta ha sido la enseñanza de Nicea). Ahora bien: dos cosas acabadas, perfectas, no pueden constituir una única realidad. Por consiguiente, la humanidad de Cristo no puede ser perfecta (en el sentido de plena humanidad).

La premisa menor es un axioma aristotélico que Apolinar esgrime constantemente. Consecuente con ella, negará a Cristo un principio intelectual humano (*nous*) aunque le concede un alma sensitiva. Pero dos centros de decisión de sí (dos *autokínētoi*) es patente que no pueden coexistir en un mismo ser<sup>33</sup>.

Tampoco Apolinar tiene inconveniente en llamar a Cristo hombre, por cuanto hay en El un cuerpo movido por un principio espiritual, que es la Palabra de Dios. En el Sínodo de Alejandría, antes citado, los apolinaristas aceptarán las expresiones "cuerpo racional", "verdaderamente hombre"<sup>34</sup>, etc., pero entendiéndolas en este sentido ambiguo. De esta forma se He-

<sup>32</sup> Los fragmentos que se conservan de él no están todos en Migne o están atribuidos a otros autores. Fueron publicados por H. LIETZMANN, *Apolinar von Laodikea und seine Schule*, Tübingen 1904. Véase también la obra que citamos en la nota 38.

<sup>33</sup> Notemos cómo, otra vez, la argumentación parece irrefutable filosóficamente. Por ello es importante prestar atención a la forma de argumentar de sus contradictores.

<sup>34</sup> PG 26, 804b.

ga a un acuerdo falso, por ser sólo verbal. El desarrollo posterior de la controversia le obliga a precisar, y Apolinar reconoce que Jesús no era hombre "como un hombre cualquiera", sino sólo *homónimos*: de igual denominación<sup>35</sup>. Este punto es decisivo para comprender la condena del apolinarismo: en ella no se rechaza una concepción filosófica del hombre (es decir: si puede llamarse hombre a cualquier cuerpo organizado por un hipotético principio que no sea lo que llamamos el alma), sino que se rechaza *la afirmación de una diferencia entre Cristo y nosotros*. El contenido de la definición del hombre podrá variar según épocas y culturas. Pero no puede variar el que Cristo era hombre exactamente de la misma manera como lo somos nosotros.

En la concepción de Apolinar, el modelo de la unión entre el Logos y el cuerpo en Cristo es la unión entre alma y cuerpo en el hombre. Este ejemplo estaba ya en la tradición, en un célebre texto que antaño se atribuyó a Atanasio<sup>36</sup>. La comparación vale en cuanto expresión de la unidad del ser de Cristo; pero en los apolinaristas la comparación es llevada hasta el extremo, como la mezcla de dos partes de la que resulta un tercer elemento diferente de ambas<sup>37</sup>: "una sola naturaleza que constaba de ambas partes, ya que el Logos, con la perfección de su divinidad, aporta una energía parcial a la totalidad"<sup>38</sup>. Probablemente es de origen apolinarista una frase que luego se hará famosa: "no confesamos dos naturalezas, sino la única naturaleza del Logos Dios encarnada". Esta frase es importante porque, junto con otros textos apolinaristas, fue publicada en

<sup>35</sup> Cf. *Fragm.*, pp. 153 y 161; LIETZMANN, *op. cit.*, pp. 248 y 254.

<sup>36</sup> Se trata del símbolo "Quicumque..." DS 76.

<sup>37</sup> De hecho parece que, como consecuencia de esta explicación de la unión, la divinidad acaba siendo sometida a un proceso de mezcla y menoscabada: "Ningún mediador posee totalmente los dos lados sino parcialmente mezclados. Ahora bien. Cristo es mediador entre Dios y los hombres. Por tanto, no es totalmente hombre ni totalmente Dios sino una mezcla de Dios y hombre." *Fragm.* 113 (*op. cit.*, 234). Otra vez estamos ante una correlación de los dos errores, igual que en Arrio. Paradójicamente, parece que el negar la auténtica humanidad de Jesús lleva a negar también su divinidad.

<sup>38</sup> *De unione*, 5. Cf. B. XIBBRTA, *Enchiridion de Verbo Incamato*, • Ed. Aldecoa, Madrid 1957, p. 111. Y en otro momento (*Fragm.* 107) anuncia claramente el problema que nacerá después: si es perfecto hombre, entonces el hombre sería "algo junto a Dios", pero no sería Dios.

el siglo v bajo los nombres de Atanasio y Gregorio Taumaturgo. Esta falsificación hará que san Cirilo acepte estos escritos, de ortodoxia más que dudosa, por creerlos de Atanasio. Ello endurecerá su postura frente a Nestorio y, a la vez, endurecerá las posiciones de éste por reaccionar justificadamente contra estas afirmaciones de san Cirilo<sup>39</sup>.

La reacción contra Apolinar.

En el cuadro propuesto al comienzo del capítulo hemos presentado el primer Concilio de Constantinopla como lugar de la condenación del apolinarismo. Lo hemos hecho por mantener el esquema de los Concilios como hitos que clausuran etapas. Pero no se nos conserva texto del Concilio sobre este punto, sino sólo una alusión genérica<sup>40</sup>. Como documento del Magisterio relativo al apolinarismo conservamos tres cartas del papa san Dámaso.

Fue fortuita la manera como Dámaso vino a ocuparse del problema. Fracasado el sínodo de Alejandría, por su arreglo meramente verbal, Paulino obispo de Antioquía y uno de los primeros opositores del apolinarismo, hubo de seguir soportando en su diócesis las prédicas del presbítero apolinarista Vital. Parece ser que, ante este hecho, recurrió a organizar una confrontación entre Vital y san Epifanio, obispo de Chipre y polemista famoso. El propio Epifanio informa de esta entrevista:

A su regreso Epifanio compuso una famosa obra antiapolinarista en la que, por otro lado, procura no herir a san Atanasio, y cuya argumentación se sitúa en continuidad con la tradición que ya conocemos:

"Era un hombre perfecto y tenía todo cuanto tiene el hombre. Esto es lo que asumió el Unigénito al venir a nosotros para que, ya que era Dios, obrase *en la totalidad del hombre la totalidad de la salvación*. Y no dejó de asumir nada humano, para que no se convirtiese en pasto del diablo lo que había quedado por asumir"<sup>42</sup>.

"Se hizo hombre, es decir, asumió un hombre perfecto: cuerpo, alma y mente, y todo lo que constituye al hombre menos el pecado.

<sup>38</sup> Sobre la teología de Apolinar cf. H. RIEDMATEN, *La Christologie d'Apollinar de Laodicée*, en el vol. II de *Studia Patristica*; Texte und Untersuchungen núm. 64 (1957), 208-34.

<sup>40</sup> DS 151.

<sup>41</sup> *Adv. Haer.*, Herejía 77, 20 ss (PG 41, 669-76)

" *Anchoratus*, 75 (PG 43, 157-60).

No que proceda de un semen viril o se haya metido en un hombre, sino que configuró la carne consigo en una santa unidad. Ni tampoco al modo como inspiró y habló y actuó en los profetas, sino hecho perfectamente hombre"<sup>43</sup>.

Puesto en evidencia por san Epifanio, Vital acudió a Roma el 375 para apelar al papa Dámaso. Pero Vital no buscaba en el Papa un arbitro sino un apoyo y para ello no le presentó más que la fórmula del acuerdo nominal del sínodo del 362, con lo que Dámaso le dio su aprobación. Por lo visto, determinados procedimientos intrigantes de la derecha no son exclusivos de hoy sino que parecen pertenecer a la entraña misma de esta postura.

La maniobra fue inútil pues, a pesar de ella, Vital no dejó de despertar en Roma ciertas sospechas que inducen al Papa—ya antes de que Vital abandone Roma—a escribir tres cartas a Paulino de Antioquía, de las que sólo conservamos la última<sup>44</sup>. El mismo año mantiene el papa una correspondencia con los obispos Melecio y Basilio<sup>45</sup> que concluye con unas líneas irónicas, no recogidas en el Denzinger: "procurad que mediante el estudio de las Escrituras, se salven las almas de aquellos que no creen que haya sido salvada el alma humana".

Poco después, en 378, en una carta a los obispos del bloque oriental (antioqueno) Dámaso reafirma la condena del apolinarismo<sup>46</sup>. Y lo mismo hace el sínodo romano del año 382<sup>47</sup>.

En sustancia, la argumentación de Dámaso en todos estos escritos repite el modelo típico que ya hemos encontrado en Tertuliano u Orígenes: Si Jesús no tenía un alma como la nuestra, no podemos decir que haya sido salvada nuestra alma, en la cual reside (contra los filósofos platónicos) el principio de nuestro mal. Porque le confesamos salvador del hombre entero confesamos que asumió al hombre entero, cuerpo y alma. Esquema argumental que ha quedado erigido en principio en una conocida frase de Gregorio Nazianceno: "lo que no ha sido asumido no ha sido sanado. Lo que está unido con Dios, eso es lo que se salva"<sup>48</sup>. El él, el punto de partida de la argumentación es la experiencia de Salud que la Iglesia

<sup>43</sup> *Anchoratus*, 120 (PQ 43. 233).

<sup>44</sup> DS 148.

<sup>45</sup> DS 146.

<sup>48</sup> DS 149.

<sup>47</sup> DS 158-59.

<sup>48</sup> *Epist.*, 101, 87 (PG 37, 181). Véase reproducido en las palabras de Dámaso: "Si fue asumido un hombre incompleto, entonces el don de Dios es incompleto, e imperfecta es nuestra salud porque no queda salvado todo el hombre." (DS 146).

vive, no una ortodoxia deducida *a priori* de una concepción metafísica de la Encarnación. Dámaso da plena satisfacción a estas intenciones. Pero cabe preguntar si da plena respuesta a lo que en el fondo perseguían los apolinaristas, y que constituye la aportación de la escuela alejandrina y de Atanasio, a saber: el problema de la unidad de Cristo. Es cierto que a Paulino de Antioquía se le hace una observación "contra los que admiten dos hijos en el Salvador" (que era el peligro de los antioquenos). Pero esta afirmación de la unidad no llega a hacerla comprensible. Y aquí está ya en germen la problemática de la etapa siguiente.

En cambio, la argumentación soteriológica es lo que nos da una pista de respuesta al célebre argumento de Apolinar: dos seres perfectos no pueden constituir una única realidad. Esto parece valer para una concepción unívoca del ser, cuyo primer analogado es la sustancia y, por tanto, entre seres del mismo nivel ontológico. En cambio no valdría entre Dios y el hombre, es decir: en un ser cuya plenitud es su donación (Dios es *ágape*) y un ser cuya esencia es abertura, y su perfección su propia transcendencia.

En definitiva, todo este movimiento literario y epistolar hizo triunfar en el ambiente la idea de la necesidad de un nuevo concilio que ampliase el símbolo de Nicea. Idea combatida acremente por Atanasio, envejecido ya e inmovilista; pero que triunfará poco después de su muerte. Ya hemos dicho que no se conservan textos del Constantinopolitano I sobre el apolinarismo. Un escrito arriano posterior nos ha transmitido un canon de este concilio, en el que para salvar la plenitud humana de Jesús se utiliza un lenguaje peligrosamente dualista y que tiende a separar al hombre y a Dios, como manera de afirmar la plenitud de ambos: "asumir a un hombre de entre nosotros y habitar en él". Si este canon es auténtico, habría impulsado también, con su ambigüedad, la problemática que va a estallar en la próxima etapa. De hecho los nestorianos lo utilizarán como argumento en su favor.

Pero antes de entrar en la fase siguiente se impone una caracterización general de este siglo iv, decisivo para la Cristología.

Los dos estilos del pensar cristológico.

El siglo iv se ha caracterizado, a través de sus luchas, por la aparición de un pluralismo del pensar cristológico que quizás en un principio caracterizaba de manera general a Oriente y Occidente, pero que luego se personificará en las dos grandes escuelas de Alejandría y Antioquía (la cual se sentirá sostenida por Occidente y por Roma, ante los ataques de los grandes alejandrinos). Si atendemos a los argumentos de Atanasio contra Arrio, el gran mensaje de la escuela alejandrina será el siguiente: "*Dios mismo*, ha vivido nuestra vida." Con la ventaja de que de esta manera será muy fácil comprender la *unidad* de Jesús. Pero con el peligro de que el subrayado del sujeto evapore la verdad del predicado y lo convierta en una vida "parecida" a la nuestra, o "en tanto en cuanto la dignidad de Dios lo permita".

La otra posición se atiene a que *esta misma vida nuestra* es la que vivió el Dios-hombre Jesucristo. Con la ventaja de que siempre quedará clara la *humanidad* total de Jesús. Pero con el peligro de que la vida de Jesús vaya por un lado y la de Dios por otro.

De estas intuiciones madres se seguirán las diversas características de cada escuela. Alejandría mantiene viva la teología de la divinización y el valor soteriológico de la encarnación. Antioquía conservará la libertad de Jesús e irá sustituyendo la idea de divinización por la de reparación de lo humano. Y en Occidente, el valor soteriológico de la encarnación por el del acto expiatorio. Alejandría patrocina el esquema Logos-carne, con peligro de dañar o absorber la humanidad. Occidente acuña el esquema del "hombre asumido", que durará hasta Agustín y que los alejandrinos rechazan<sup>49</sup>. Alejandría practicará una exégesis más alegórica y se dejará llevar hacia un lenguaje más mítico. Antioquía practicará una exégesis más positiva y utilizará un lenguaje más realista. Alejandría conservará más vivo

<sup>49</sup> La frase parece indicar un cierto adopcionismo o una constitución plena del ser de Jesús, previa (y por tanto *independientemente*) de su unión con Dios. Agustín dirime las disputas en torno a ella con la frase famosa: "ipsa assumptione creatur".

el valor de la Resurrección, mientras los antioquenos olvidarán la dimensión evolutiva de la Encarnación y, con ella, la Resurrección. Ambas escuelas aceptarán, de acuerdo con Nicea y Constantinopla I, que Jesús es perfecto Dios y perfecto hombre. Pero la primera pondrá el acento en el único sujeto de esa frase, y este acento amenazará al último de los predicados. La otra escuela pondrá el acento en la dualidad de los predicados, con el peligro de proyectarla sobre el sujeto de la frase. En una palabra: "Mientras la cristología alejandrina parte del supuesto de que el mismo Hijo de Dios eterno ha vivido una vida humana y después intenta investigar cómo son compatibles las propiedades y el destino auténticamente humanos, con su ser divino, la escuela antioquena parte de la idea de que el Salvador es Dios y hombre, e intenta estructurar una unidad que tenga en cuenta esas dos dimensiones que se presentan propiamente como si fueran dos sujetos distintos"<sup>50</sup>. Estas observaciones nos facilitan la comprensión de lo que va a ponerse en juego en el siglo siguiente, cuando al emperador Teodosio se le ocurrió hacer obispo de Constantinopla a un sacerdote de Antioquía llamado Nestorio, como medio de evitar contiendas entre dos candidatos rivales, y quizás también para mantener viva una cierta hostilidad de Constantinopla, frente a la autoridad y la aureola intelectual de Alejandría.

El haber señalado tanto los peligros de la teología de la divinización nos obliga a decir, siquiera sea en forma de apéndice, una palabra sobre su resurgir en los Capadocios, cuyo balance es claramente positivo. Los peligros de esta teología parecen soslayarse allí donde, subrayando los elementos de historicidad y libertad, se garantiza la humanidad plena. En esta línea situaríamos a un teólogo con notable capacidad de formulación, Gregorio de Nazianzo, que convierte la cristología divinizante en una rica teología mística de la conversión, y hace de la relación Dios-hombre una relación transformadora.

Emparentado con él, Gregorio de Nisa es quizás uno de los más grandes pensadores platónicos cristianos, en quien menos peligroso se muestra el platonismo: es ahora cuando la empresa que comenzó Justino da sus verdaderos frutos<sup>51</sup>. También el Ni-

<sup>50</sup> P. SMULDERS, en *Mysterium Salutis*, III, 1, p. 467.

<sup>51</sup> Véase sobre él: R. LEYS, *La théologie spirituelle de Grég. de Nysse*, en la obra citada en nota 39, pp. 495-511; J. R. BOUCHET, *A propos d'une image christologique de Grég. de Nysse*, en *Rev. Thom.*, 67

seno es un teólogo de la conversión: y afirmaciones tan peligrosas como la de que "la carne es absorbida por el Logos como una gota de vinagre en el mar" 52 pueden entenderse ahora desde el presupuesto que parece aceptar el Niseno de que sólo cabe concebir a la Humanidad como pecadora, y del pecado original como *peccatum naturae*<sup>53</sup>. La absorción por el mar es la disolución del pecado de la Naturaleza y esto es lo que ha ocurrido según el Niseno, en la libertad de Jesús y en su Resurrección que traduce esa libertad al terreno entitativo. Esto ha sido posible porque Jesús había asumido esa misma natura empecatada que el Niseno parece concebir casi como un universal platónico 54. Hasta tal punto ha quedado disuelto el pecado de la Naturaleza, que se ha acusado al Niseno de negar la libertad del individuo y la salvación subjetiva, y de poseer una visión superoptimista del progreso, como si la Humanidad caminara automáticamente hacia su libertad plena y original. Véase como ejemplo el optimismo de este párrafo:

"Si alguien cree refutar nuestra doctrina arguyendo que aun luego de la aplicación de la medicina (Cristo), la vida humana continúa infectada de faltas, podemos guiarlo hacia la verdad con un ejemplo bien familiar. Cuando una serpiente ha recibido en la cabeza un golpe mortal, los anillos que prolongan la cabeza no son exterminados junto con ésta. Cuando la serpiente ya está muerta, la cola continúa animada por su principio vital y conserva el movimiento de la vida. Y lo mismo ocurre con el pecado: se le puede ver, mortalmente herido, molestar todavía. La vida humana con el resto de su cuerpo" 55.

M. Gaith se ha enfrentado con estas objeciones, explicando el valor universal de Cristo, según el Niseno, a partir de la idea platónica de que todo individuo es de algún modo causa de la especie 56. Cristo diviniza inmediatamente a su naturaleza, pero mediata y lentamente a la naturaleza humana en general; y a ésta

(1967), 584-88. Del mismo autor: *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grég. de Nysse*; *ibid.*, 68 (1968), 533-82; E. MOUSOULAS, *L'Incarnation du Verbe et la deification de l'homme selon la doctrine de St. Gr. de Nysse*, Atenas 1965. Y finalmente C. DUQUOC, *Cristología*, I, páginas 309-13, cuya exposición seguimos en parte.

<sup>52</sup> *Contra Apoll.*, 42, 53 (PG 45, 1224). El Niseno aplica la metáfora a la mortalidad de la carne, absorbida en el océano de la inmortalidad, como exégesis de 2 Cor 5, 4: la muerte absorbida por la victoria.

<sup>53</sup> Cf. J. VIVES, *El pecado original en San Gregorio de Nisa*, en *Est. Ecl.*, 45 (1970), 203-235.

<sup>54</sup> "Nuestro Dios revelándose se ha mezclado con la naturaleza pobre y caduca a fin de que la Humanidad fuera divinizada por esta participación en la divinidad." *Oratio catechetica*, 37 (PG 45, 97).

<sup>55</sup> *Oratio catechetica*, 30 (PG 45, 76c).

<sup>56</sup> M. GAITH, *La conception de la liberté chez Grég. de Nysse*, Vrin, París 1953.

la diviniza *como naturaleza, no en la personalidad propia de cada individuo*. La divinización coincide, en este contexto, con la forma de *vocación* en que se le da a cada hombre su propia humanidad :

"El nacimiento (en sentido espiritual)—escribe el Niseno—... es el resultado de una elección libre y así, en cierto sentido, nosotros somos nuestros mismos padres, nos creamos a nosotros mismos, tal y como queremos ser, y por nuestra voluntad nos modelamos de acuerdo con el modelo que hemos escogido... Los demás seres que nacen, deben su existencia al impulso de sus padres; pero el nacimiento espiritual depende de la libertad de aquel mismo que nace. Y esta forma de generación es la única que tiene poder de escoger lo que ella quiere ser y de ser lo que ha escogido"<sup>67</sup>.

Así la asunción de lo humano por Cristo exalta a la vez la dimensión social y la dimensión personal del hombre: da a todos la divinización. Pero la da como libre y personal y, por tanto, como *vocación*. Lo que la Encarnación da a cada hombre, traduciríamos, es *un sentido de su ser-hombre, que no puede recusar sin recusar el desarrollo de su personalidad*. Como en Jesús estuvo "ovillada" la divinidad<sup>58</sup>, así lo está, *mutatis mutandis* en nosotros. La cristología de la divinización se ha convertido, verdaderamente, en una teología mística de la conversión.

### 3. EFESO Y CALCEDONIA

Un balance de lo obtenido hasta ahora en el lento edificar de las ideas nos obligaría a poner de relieve que la fe cristiana, enfrentada a ese problema de fondo al que tantas veces aludimos, no se ha sentido identificada en ninguna transacción de compromiso. Dios y hombre no se pueden coafirmar a través de componendas en las que se cede un poco por cada parte. En vez de la solución de los términos medios se optó por la afirmación de los dos extremos; en vez del centrismo la Iglesia optó por la totalidad: Jesús no es Dios a costa del hombre, ni hombre a costa de Dios, ni en parte Dios y en parte hombre, sino perfectamente Dios y perfectamente hombre, consustancial al Padre y consustancial a nosotros. Sirven de balance las palabras de san Dámaso (DS 149): "Si alguien dice que (Jesu-

<sup>58</sup> *Oratorio catequética*, 39 y *Vida de Moisés* (PG 45, 97d y 44, 328b).

<sup>o8</sup> Recuérdese lo que dijimos más arriba, pp. 220 ss.

cristo) tuvo algo de menos en la divinidad o en la humanidad, es hijo de la gehenna."

Esta solución sólo puede ser creída y sostenida en la fe. Porque en ella se desautoriza la experiencia y la tendencia humana más elemental, que sólo afirma negando, en su doble vertiente religiosa y humanista. Por eso, aunque en realidad, con esta solución está ya dicho todo, es inevitable que la mente humana siga preguntando: perfectamente Dios y perfectamente hombre, pero ¿cómo? Pues no basta con afirmar los dos plenamente: hay que afirmarlos *a la vez*. Y el problema que va a surgir ahora será el siguiente: cómo afirmar que Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre, sin afirmar que son "dos". O se afirman ambos, pero no a la vez, no como "uno"; o se afirman, sí, a la vez, pero uno a costa del otro.

Formulado abstractamente, el problema es, por tanto, el de la unidad y dualidad de Jesús. Y en él representa Nestorio el primer recurso a la solución fácil.

#### a) *Nestorio y Cirilo*

Modernamente ha habido intentos de rehabilitación de Nestorio, legítimos en buena parte. Es muy probable que sus primeras posiciones<sup>59</sup> puedan ser entendidas correctamente; así como también podían serlo las posturas que Nestorio se empeñó en erradicar de su diócesis<sup>60</sup>. Fueron la polémica, la intolerancia y la intervención de factores políticos las que motivaron una exageración de sus posiciones: Jesús será perfectamente Dios y perfectamente hombre, pero de tal manera que Dios y el hombre constituyen en él *dos sujetos*, incluso en el nivel último del ser. La unidad que se da entre ambos es una unidad de tipo moral, una unidad que se puede llamar de apariencia,

<sup>59</sup> Sustitución del término *krasis* por el de *enósis* o *synapheia* (unión, coaptación), ataque a la teología de la divinización y al título de *Theotokos* (Madre de Dios).

<sup>60</sup> El término *krasis* (mezcla) en su origen primitivo estoico no implica una mezcla tal que los componentes desaparezcan; la teología de la divinización gozaba de la autoridad que ya conocemos pese a sus ambigüedades posibles; y el título de *Theotokos* era aceptado por los mismos antioquenos.

en cuanto que ambos constituyen un único "personaje": los nestorianos emplearán el término *prosopón* que procede precisamente del lenguaje escénico y designa las máscaras utilizadas por los actores para caracterizarse. De este modo, Dios se "apropia" la personalidad de Jesús, algo así como el actor la de su personaje, pero no se le pueden "atribuir" al actor los sentimientos de su personaje: no se puede decir que Dios haya sufrido en Jesús, o que haya vivido una vida humana en El. O, a lo más, se puede decir sólo en un sentido figurado; "como el rey sufre cuando destrozan su imagen"<sup>61</sup>. La carne y la humanidad de Jesús no pertenecen intrínsecamente y ontológicamente a Dios. Dios y el hombre quedan, sí, plenamente afirmados, pero quedan separados. Y en efecto, las imágenes de que se vale para explicar la presencia de Dios en Jesús rezuman toda esa separabilidad: como el marino en la nave, o como en un templo.

Esta posición se expresará después, con términos más elaborados, en la fórmula siguiente: Jesús, es un "personaje" (*prosopon*) en dos subsistencias o naturalezas (la naturaleza y la subsistencia se identifican, puesto que en la realidad siempre aparecen como inseparables). Pero ahora, en el lenguaje más popular se expresa sobre todo en la respuesta a esta cuestión: ¿se puede o no se puede decir que el Logos eterno nació de María?

La respuesta negativa de Nestorio nos traslada como por encanto, a un ambiente bien familiar al católico español de hoy: "pintadas" en las paredes de la catedral de Constantinopla; seculares que interrumpen un sermón gritando: "el Verbo eterno nació en la carne de una mujer", y—donde nosotros todavía no hemos llegado—el día 24 de marzo del 430, posiblemente en la fiesta de la Anunciación, dos obispos (Nestorio y Proclo) que se enzarzan a discutir en plena catedral.

A esto hay que añadir la intervención epistolar de san Cirilo, obispo de una ciudad como Alejandría que vivía atenta a todo lo que pudiera redundar en detrimento de Constantinopla<sup>62</sup>. La co-

<sup>61</sup> Según un fragmento aducido por Severo de Antioquía (*Contra Grammaticum* II, 37) y que cita J. LIEBART, *op. cit.* (en el cap. 8, nota 2), página 192.

<sup>62</sup> Teófilo, tío de san Cirilo, había jugado un sucio papel en la deposición de san Juan Crisóstomo de la sede de Constantinopla. Es justo reconocer que Cirilo era persona ajena a estos rencores ambiciosos. Simplemente, era tan santo como inepto.

responsencia entre Cirilo y Nestorio es de interés porque ella constituirá el material del futuro Concilio de Efeso.

En agosto del 430 interviene el papa Celestino (informado del asunto por sendos *dossiers* de ambos personajes) obligando a Nestorio a retractarse en el plazo de diez días y encargando a Cirilo el ejecutar la sentencia en su nombre. Cirilo se sobrepasó: en lugar de una retractación, envía a Nestorio para que las firme, doce proposiciones en las que introduce lo más extremo de sus propias opiniones teológicas. No sabemos si Nestorio habría firmado una retractación, pero es comprensible que se negara a firmar algunas de aquellas proposiciones que entaban ya en los puntos de fricción entre alejandrinos y antioquenos. Nestorio las envió a Juan de Antioquía (la figura quizás más grande de toda esta turbia historia) y a otros obispos de su escuela. Entre estos provocaron escándalo las proposiciones de Cirilo, y Juan de Antioquía encargó al intelectual del grupo, Teodoreto de Ciro, que redactara una refutación de ellas <sup>63</sup>. De este modo, la polémica local se había convertido en casi general y era inevitable un concilio. El papa envió a él sus legados, y escribió antes a san Cirilo recomendándole moderación.

Tal moderación iba a hacer mucha falta: el día prefijado no habían llegado los legados pontificios ni el bloque de obispos orientales (unos 60). Llegó sí una carta de Juan de Antioquía a Cirilo: el viaje era muy duro, varios obispos estaban enfermos y se morían las cabalgaduras; les quedaban aún cinco o seis jornadas.

El ambiente, en una ciudad pequeña como Efeso, estaba enrarecido. De pronto, al día siguiente, Cirilo decide empezar el concilio, sin aguardar a los que faltaban y forzando al delegado imperial que se negaba a ello. Era el 21 de junio.

Las consecuencias de esta alcaldada fueron calamitosas. El día 26 llegaron los 68 obispos orientales: al encontrarse el Concilio casi concluido y a Nestorio depuesto, se reúnen a su vez en otro concilio que excomulga a Cirilo y declara inválido al anterior. El caos que sigue es indescriptible y no podemos entretenernos en él; además tampoco es difícil de imaginar: apelaciones y recursos al poder del emperador, prisión y fuga de san Cirilo, conatos de mediación rechazados por una parte o la otra, circulación de documentos y contradocumentos... Por debajo de la cuestión de procedimiento está la diferencia teológica entre alejandrinos y antioquenos.

<sup>63</sup> Lo que Cirilo intenta repetir en ellas de mil maneras es que el Logos no es "otro distinto" de Jesucristo y que en Cristo no hay una especie de diálogo o relación entre Jesús y el Logos (cf. 6-9). Pero en las proposiciones 3 y 11 utiliza expresiones como "unidad de naturaleza" (*enósis physiké*) y carne vivificante que debieron de disgustar a los orientales. Cf. DS 252-63. La *enósis physiké* significaba, para los orientales, una unión *necesaria* que anulaba la gratuidad de la encarnación.

Los legados pontificios aceptaron antes la deposición de Nestorio y las votaciones del Concilio. La paz con los antioquenos sólo llegó dos años más tarde, gracias a un excepcional documento de Juan de Antioquía, que Cirilo aceptó en una carta exultante, dando gracias al cielo por la paz que él mismo había puesto en peligro. Es comprensible el comentario de Tillemont: "san Cirilo es santo; pero no puede decirse que lo sean todas sus obras" 64.

De interés para nosotros es el dato siguiente: La única enseñanza de Efeso es la declaración de que la segunda carta de san Cirilo a Nestorio (de enero a febrero del 430) es conforme con la fe de Nicea; y la respuesta de Nestorio a Cirilo es disconforme con Nicea 65. Ambas decisiones fueron aprobadas en dos votaciones unánimes, de más de 150 votos. Sobre la carta ulterior de san Cirilo a Nestorio, que llevaba las doce proposiciones o anatematismos, ya no nubo votación: figura en las actas del Concilio como simple documento 66.

La carta de san Cirilo aprobada en Efeso está dedicada íntegramente al problema de la unidad de Dios y hombre en Jesús. Frente a las tendencias "separadoras" nestorianas, la tesis de la carta es que dicha unidad no se da meramente en la forma de presentarse o de aparecer ante nosotros <sup>67</sup> (el *prospón* antes citado), sino en la realidad misma del ser de Jesús, al nivel más profundo de esa realidad. De modo que el que nació del Padre y el que nació de María son "uno y el mismo"; el Dios de Dios o Luz de Luz y el que padeció y resucitó son "uno y el mismo" <sup>68</sup> (*ena kai autón*, frase que pasará desde ahora a ser decisiva para la cristología).

Esta forma de afirmar la unidad, continúa Cirilo, no implica una *transformación* del Logos en un hombre <sup>69</sup>. Al contrario:

<sup>64</sup> Citado por P. CAMELOT, *op. cit.* (en la nota 66), p. 35.

<sup>65</sup> Véase la respuesta de Nestorio a la segunda carta de Cirilo: "La naturaleza divina se apropia lo que pertenece a este templo. Pero so pretexto de esta apropiación, atribuir al Logos las propiedades de la carne que le está unida, significa hacer al Logos partícipe de la lactancia, del crecimiento, del miedo en el huerto..., para no hablar de la circuncisión, el sudor y otras cosas que le ocurrieron a la carne por nosotros, y le están unidas. Pero si se las colgamos a la divinidad, mentimos" (PG 77, 58).

Nótese el paso del sujeto concreto (Logos) al abstracto divinidad.

<sup>66</sup> Sobre la historia del concilio, cf. P. CAMELOT, *Ephése et Chalcedonie*; l'Orante, París 1962 (hay traducción castellana).

<sup>67</sup> *oud anthrópou prosdpon énosén eauíon*, PG 77, 48c.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, 77, 45 y 48.

<sup>69</sup> *ou metapoiétheisa. Ibíd.*, 77, 45b. DS 250.

la divinidad sigue siendo divinidad y la humanidad sigue siendo humanidad. Pero la unidad, a pesar de todo, es tal que se le puede llamar hijo de hombre "no de manera impropia o como quien representa un personaje" (*en prolépsi prosopou*)<sup>70</sup>, sino con absoluta verdad. Al hecho de que Dios se haga hombre sin dejar de ser Dios, responderá el que el hombre se haga Dios sin dejar de ser hombre. Y si al Logos de Dios se le puede llamar hombre con toda propiedad, esto quiere decir que se puede predicar de él con verdad que ha nacido de María y que ha padecido y muerto<sup>71</sup>. Aunque ello no implica que *su naturaleza divina* haya comenzado a existir en el seno de María o haya sentido el dolor de los clavos, o haya dejado de existir<sup>72</sup>. Si se puede predicar de la Palabra de Dios que ha nacido de María, ha sufrido y ha muerto, ello se debe a que aquello que nació y murió era "su propio cuerpo", "su propia carne"<sup>73</sup>, y no podemos decir que "sea ajeno al Logos su propio cuerpo con el cual está sentado a la diestra del Padre"<sup>74</sup>. Hasta tal punto es propia del Logos esa humanidad que "no fue primero engendrado un hombre corriente sobre el que después advino el Logos, sino que... el Logos se unió desde el mismo instante de la presencia del hombre en el seno de María"<sup>75</sup>. Y la consecuencia es que no coadoramos a un hombre *junto a* la Palabra de Dios, sino que adoramos a uno y al mismo<sup>76</sup>.

A este tipo de unidad, que permite a Dios hacer propio ser suyo aquello que no es Dios, la llama san Cirilo unión *en la subsistencia* (*kath'hypostasin*),<sup>77</sup> término que, por consiguiente, parece aludir a la dimensión última de individuación del ser, que fue traducido discutiblemente por el de *persona*, y sobre el cual habremos de volver.

En esta carta expresó Cirilo, probablemente, lo mejor de su teología. No siempre habló así a lo largo de la polémica. Especialmente, la fórmula apolinarista de la "única naturaleza del

<sup>70</sup> PG 77, 45c. DS 250.

<sup>71</sup> PG 77, 48a.

<sup>72</sup> PG 77, 48ab.

<sup>73</sup> *é sarks autou* PG 77, 48 s... *to idion antou sama* 48ab y c.

<sup>74</sup> PG 77, 48b.

<sup>75</sup> PG 77, 45d. DS 251.

<sup>76</sup> *ena kai ton mitón* PG 77, 48b.

<sup>77</sup> PG 77, 45b y d, 48b y d. DS 250 y 251.

Logos Dios encarnada" a que ya aludimos, fue para él una auténtica obsesión, probablemente por creerla de san Atanasio. Si a veces renuncia a ella por razones de paz, pronto retorna a la fórmula y, aun luego de Efeso, la defiende en una carta a Succensus<sup>78</sup>. La argumentación de este interlocutor fue contundente: si Cristo padeció sólo con el cuerpo se cae en el apolinarismo, y además se trataría de un sufrimiento puramente irracional e involuntario, carente de verdadero valor. Si padeció también con el alma humana, entonces constaba de una naturaleza humana completa y, por tanto, no se puede hablar de una única naturaleza. A raíz de esta correspondencia parece que comprendió Cirilo la necesidad de admitir que la humanidad de Jesús es un *autokínetos*. Tras la unión, afirma, siguen separadas las naturalezas aunque no está separado Cristo.

#### Reacción contra Cirilo. Eutiques.

A su vez, estas vueltas atrás de Cirilo sobre una fórmula que había enseñado con ahínco le valen el ataque de sus amigos más extremados, por abandonar algo que era un auténtico santo y seña. Cirilo responde a estos ataques con titubeos y fórmulas ambiguas, confirmando con ello la desconfianza de los antioqueños en la falta de ortodoxia de sus posiciones<sup>79</sup>. Por si fuera poco, todavía inició una campaña contra alguna de las grandes figuras orientales, como Teodoro de Mopsuestia y Diodoro de Tarso, a los que acusa de padres del nestoria-

<sup>78</sup> Ep 46, PG 77, 240c y 241b.

<sup>79</sup> Véase como muestra la siguiente carta entre dos obispos orientales: "Cirilo es hereje al predicar de Cristo una sola naturaleza..., cosa patente a quien lea (enumera varias de sus obras entre ellas los anatematismos). Y si no es así que confiese que Cristo que nació de la virgen..., padeció según su humanidad, fue crucificado según su humanidad y fue resucitado de entre los muertos por la divinidad del Logos que dijo 'destruid este templo y lo reedificaré en tres días'. Pero si permanece en sus proposiciones heréticas, no tenemos nada que ver con él...

Con las palabras dice que el Logos es impassible, pero luego al enunciar las dos naturalezas en una, niega a la divinidad del Unigénito todo lo que acaba de decir... Concede que el Logos es impassible por su naturaleza, pero fraudulentamente le atribuye padecimientos al decir que se hizo carne y no que asumió la carne" (PG 84, 666).

Tampoco este lenguaje está exento de algunas ambigüedades.

nismo. Ello provocó otra reacción de los antioqueños y una nueva marcha atrás de Cirilo que, aun defendiendo su campaña anterior, rechaza "la condenación de un muerto, máxime siendo persona tan venerada por los hermanos de Oriente". Su muerte, el 27 de junio del 444, todavía vino a complicar las cosas porque sus seguidores, siendo tan fanáticos como él, no tenían ni su buena voluntad ni su inteligencia.

En efecto, el año 447 aparece una obra de Teodoreto de Ciro, figura señera de la escuela antioqueña, a quien se ha llamado el Agustín del Oriente. La obra se titula *El Mendigo (Eranistes)* y está escrita en forma de diálogo entre el mendigo Polymorphos y un personaje llamado Ortodoxo, que parece representar al propio Teodoreto. La tesis del mendigo es que la unión se hizo "a partir de dos naturalezas, pero en una naturaleza". La intención de la obra (que constituye un florilegio impresionante de textos patrísticos) era claramente polémica, pues el mendigo representaba a un personaje muy conocido de Constantinopla: el monje Eutiques, que gozaba de gran reputación de santidad y que vivía consagrado a la caza de nestorianos, movilizándolo para ello a los poderes políticos.

El pensamiento de Eutiques era bien simple: divinidad y humanidad son dos realidades distintas antes de la unión, pero después de ella constituyen una única naturaleza. Si el error de Nestorio era *separar* ambas magnitudes, el error de Eutiques era *absorber* la una por la otra. De este modo, la humanidad de Jesús queda como disuelta en su divinidad y desaparece tragada por ella: las célebres imágenes del hierro en el fuego o de la gota de vinagre en el mar pagan ahora el tributo de su imprecisión.

El 22 de noviembre del 448, un sínodo firmado por 30 obispos condenó a Eutiques en Constantinopla. Esto logró del emperador Teodosio la convocatoria de un concilio, pese a la oposición del obispo de Constantinopla Flaviano que lo juzgaba innecesario y muy caro. Dióscoro de Alejandría intervino en seguida por afán de contradecir a Constantinopla. La preparación del Concilio fue manipulada totalmente por el emperador, su valido Crisafio y Eutiques. A los obispos que habían condenado a Eutiques se les permitía asistir, pero se les prohibía votar. El papa san León envió sus legados (entre ellos san Hilario que le sucedería después en la sede de Roma) con un importante documento que el Concilio se negó a leer, aprovechado el desconocimiento del griego

por los legados pontificios <sup>80</sup>. El Concilio fue una mascarada de integrista histórico, con votaciones por simple "aclamación unánime" y dirigida por Dióscoro de Alejandría, a quien san León llamará después, en una carta a Teodoreto "nuevo faraón" <sup>81</sup>. Se depuso a Flaviano de Constantinopla, en el fondo por haber condenado a Eutiques, pero alegando que había contravenido los decretos de Efeso que prohibían añadir nada a Nicea. La protesta de los legados pontificios dividió algo a los obispos y dio ocasión a la entrada de soldados en la sala y a la huida de Flaviano y los legados. El Concilio terminó en un auténtico festín de excomuniones contra todos los orientales, acusados de nestorianos. Del legado Julio nunca más se supo. Hilario logró escapar, con la ciudad vigilada, y dejando en ella todo su equipaje. Tras una odisea imaginable pudo llegar hasta Roma tres meses después, el 29 de septiembre del 449. San León estaba reunido en Roma con varios obispos de Occidente. Un mes después comienza a salir correo de Roma para Oriente (en una de estas cartas a la emperatriz Pulqueria se encuentra la frase que ha quedado en la historia como calificativo de ese pseudoconcilio: "illo non concilio sed latrocinio ephesino"). El emperador, no obstante, se mantiene en su postura y escribe el papa que todo lo ocurrido en Efeso era legal y normal. Sólo la muerte próxima del emperador evitó que estallara la tensión creciente. Su sucesor, Marciano, alejó a Eutiques y repuso a los obispos depuestos. Decidió convocar un nuevo concilio contra los deseos del papa que temía un nuevo tumulto. Obligado a ceder, san León intentó entonces llevar el Concilio a Occidente, pero el emperador prefirió la ciudad de Nicea. El papa intentó entonces que el Concilio se limitase al problema disciplinar de los obispos depuestos, temiendo una reacción nestoriana si el Concilio entraba en temas doctrinales.

El 1 de noviembre del 451 había en Nicea, según la versión más probable, 630 obispos. Pero Marciano no pudo asistir a Nicea y, queriendo tener cerca al Concilio ordenó trasladarlo a Calcedonia.

El Concilio fue relativamente rápido mientras se trataron asuntos disciplinares: las víctimas del latrocinio efesino fueron rehabilitadas mientras varios obispos se excusaban de haber firmado, alegando que lo hicieron por coacción al ver que otros firmaban. Dióscoro de Alejandría fue depuesto y desterrado. No faltaron manifestaciones antinestorianas a la puerta de la sala, capitaneadas por el histórico monje Bar Saana, digno sucesor de Eutiques; pero la mayoría episcopal comenzaba a estar ya harta.

<sup>80</sup> La carta de san León puede verse en DS 290-95. No constituye una definición. Es una especie de "encíclica" a la que el reconocimiento de Calcedonia dará una particular autoridad. Parece inspirarse en un texto de Tertuliano que reproducimos parcialmente en pp. 412-13.

<sup>81</sup> PL 54, 1049.

En diez días el Concilio estableció una paz, algo precaria pero válida y que quizás fuese fruto principalmente del agotamiento. Pero sea en teología, en política o aun en deporte los hombres viejos seguirán siendo los mismos por más que ios años pasen.

Y aún quedaba toda la cuestión doctrinal...

## b) *Calcedonia*

El primer punto de fricción giraba alrededor de la oportunidad de una nueva definición. El emperador la quería y el Concilio era opuesto a ella. Debía bastar con firmar los documentos de los Concilios anteriores, más la carta de san León al fallido Concilio de Efeso. Pero la carta de san León encontraba resistencias serias, y hasta algunos obispos que la firmaban no querían convertirla en símbolo de fe<sup>82</sup>. Por ello redactaron en su lugar un esquema conciliador que no aceptaron los legados del papa. Estos amenazaron con marcharse si no se firmaba la carta del papa. Aquí se llegó al momento más difícil del Concilio: se propuso formar una nueva comisión

<sup>82</sup> La carta del Papa da a algunos la impresión de que vuelve a "dividir a Cristo" negando la unidad que afirmaron Cirilo y Efeso. Las dificultades pueden centrarse alrededor de esta frase de la carta: "cada una de las naturalezas (*forma*) hace lo que le es propio en comunión con la otra". Al considerar a las naturalezas como agentes, León parece afirmar una dualidad de sujetos. La sutileza oriental había captado aquí un matiz importante: la naturaleza no es un sujeto agente, sino aquello por lo que un sujeto actúa. La acción no puede predicarse de ella, sino del substrato último del ser.

De todas formas, el contexto pone suficientemente en claro que la frase de san León sólo intenta salvaguardar la plena integridad de los dos predicados: Dios y hombre. Salvaguarda que parece más necesaria por cuanto san León los ha descrito a ambos de manera muy antinómica: humildad y majestad; debilidad y fuerza... Pero "no hay ninguna mentira en esta unidad en la que están simultáneamente la bajeza del hombre y la grandeza de Dios. Pues la dignidad no aniquila al hombre igual que la misericordia no hace mudable a Dios" (DS 294). Este deseo de "salvar la propiedad de uno y otro" (DS 293) es lo que hace a san León hablar de una dualidad de agentes. La comisión que redactó la última fórmula hizo comprender esto a algunos alejandrinos, aceptando en la fórmula final frases de san Cirilo. Y aunque no todos cedieron, uno de ellos declaró en la sesión que presentó la fórmula definitiva:

"Estamos convencidos de que el santo padre y arzobispo León es totalmente ortodoxo. Y respecto a la carta que su antidez envía, tenemos ya la claridad deseada, gracias a las luminosas palabras de los

que redactase otro esquema, concediendo que si éste no encontraba aceptación, el Concilio se trasladaría a Occidente. Los legados cedieron, pero sólo después de una votación que decidiese entre la expresión de san León: "*en dos naturalezas*", y la expresión de Dióscoro de Alejandría: "*a partir de dos naturalezas*". La votación fue favorable a san León, y los legados exigieron que se hiciera constar esa expresión en el nuevo esquema. Este fue redactado como un mosaico de textos ya existentes, y obtuvo una rápida aprobación<sup>83</sup>.

Las expresiones conflictivas nos permiten formular el planteamiento del problema en continuidad con los Concilios anteriores:

Supuesto que Jesús es perfecto Dios (Nicea) y perfecto hombre (Constantinopla I) y supuesto que entre Dios y hombre se da en Jesús tan plena unidad que son "uno y el mismo" (Efeso), ¿hay que decir que la unión es tan total que la humanidad de Jesús deja de ser en ella una humanidad plena e independiente, de modo que sólo considerada antes de la unión puede ser tomada por una humanidad plena? ¿O hay que decir que aun después de la unión sigue siendo plena y autónomamente humanidad?

Desde el punto de vista conceptual, la respuesta espontánea sería, otra vez, la primera. Al optar por la segunda se verifica un desbordamiento de todos los conceptos empleados que, al superar las posibilidades de éstos, sitúa simplemente ante el misterio sin pretender explicarlo: *uno y el mismo, pero no una única naturaleza*. Esta es la paradoja ante la que nos sitúa Calcedonia<sup>84</sup>.

santos obispos Pascasio y Lucencio (los legados papales) que representan a la sede apostólica. Ellos nos han hecho comprender lo que, de acuerdo con el tenor del texto, parecía ser una separación. Pues ellos condenaron a todo el que separa a la divinidad de la carne de nuestro Señor Jesucristo..., y a todo el que no confiesa que lo divino y lo humano le son propios de forma inmezclable, inmutable e inseparable." *Acta Conc. Oecum* (ACÓ) 5, 2, p. 102.

<sup>83</sup> Cf. DS 300-302.

<sup>84</sup> Merecen citarse las siguientes palabras de D. BONHOEFFER: "¿Qué significa la fórmula de Calcedonia? Simplemente esto: que una serie de posibilidades de concebir lo divino y lo humano en Jesucristo como contiguo o yuxtapuesto, o como una fusión de dos cosas objetivadas, quedan declaradas como ilegítimas o imposibles... No queda ningún tipo de pensamiento positivo para explicar lo que sucede en Jesucristo.

Todo comentario al texto de la declaración conciliar deberá tener muy en cuenta sus fuentes tal como nos permite conocerlas el cuadro siguiente, en el que las palabras en cursiva señalan las diferencias entre las fuentes y el texto conciliar<sup>85</sup>.

Definición	Fuentes
<p>... <i>unum eundemque</i> confitemur Filiū Dominū nostrū lesūm Christū... eundem perfectū in deitate, eundem perfectū in humanitate</p>	<p>Confitemur igitur Dominū nos- trum lesūm Christū <i>unigenitū</i> Dei Filiū, esse Deū perfectū et hominē perfectū (Carta de Juan de Antioquía a Cirilo).</p>
<p>Deū verē et hominē verē</p>	<p>Qui verus est Deus idem verus est homo. (Epístola de san León papa).</p>
<p>Eundem ex anima rationali et corpore. Consubstantialem Patri secundum deitatem et consubstantialem nobis secundum humanitatem. <i>Per omnia nobis similem absque peccato</i> (Heb 4, 15)</p>	<p>Ex anima rationali et corpore... Eundem consubstantialem Patri secundum divinitatem et consubstantialem nobis secundum humanitatem.</p>

Con ello es dejado atrás el problema, es convertido en misterio y como tal debe entenderse; la entrada en él queda reservada exclusivamente a la fe. Todos los esquemas mentales quedan rotos y tras la decisión calcedonense ya no es lícito hablar de divinidad y humanidad como si fueran cosas objetivables y delimitables una frente a la otra... Muy injustamente se ha echado en cara a! Calcedonense que es la expresión o fundamento de la teología escolástica, y que es una solución de compromiso tras una pelea entre teólogos. Luego de este concilio, el teólogo que hace cristología está obligado a mantenerse dentro de la tensión conceptual de esta fórmula negativa y a tratar de soportarla.

"A este resultado se llegó—como dice la *Schweizer. Verfassung*—por providencia de Dios y para confusión de los hombres. En su fórmula característica se trasciende a sí mismo pues al usar los conceptos muestra su interna limitación. Habla de naturalezas, pero expresa los hechos de tal manera que queda en evidencia lo inadecuado del tema de las naturalezas. Trabaja con unos conceptos tales que son declarados como heréticos en la medida en que no se usen de manera contradictoria y paradójica. Sublima el concepto de sustancia subyacente al lenguaje de las naturalezas, hasta superarlo: desde ahora ya no es lícito decir algo sobre la sustancia de Jesucristo... Si fuese pensable una continuación del Calcedonense, no podría ser una continuación que siga pensando en contexto de naturalezas, sino algo totalmente distinto"... *Quién es y quién era Jesucristo*, Ariel, Barcelona 1971, pp. 64-65.

<sup>85</sup> Tomamos el análisis de fuentes de I. ORTIZ DE URBINA, *Das Symbol von Chalcedon*, en la obra en colaboración: *Das Konzil von Chalcedon*, Würzburg 1951, I, pp. 399-400.

Ante saecula quidem de Patre genitum secundum deitatem, *eundein* autem in novissimis diebus, propter nos et nostram salutem, ex Maria Virgine *Dei semtrice*, secundum humanitatem.

*Vnum eundenque* Christum Filium... *in duabus* naturis

inconfuse, inmutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendtim

nusquam sublata differentia naturarum propter unionem

magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente

non in duas personas *partitum sive* divisum

sed unum et eundem...

(el Concilio repite ahora sus palabras iniciales, añadiendo la palabra unigenitum como la carta de Juan de Antioquía).

Sicut ante prophetarum...

(conclusión propia de los padres calcedonenses).

Ante saecula quidem de Patre secundum divinitatem genitum, *ipsum* vero postremis temporibus propter nos et nostram salutem ex Maria Virgine, secundum humanitatem natum...  
(Carta de Juan de A. a Cirilo).

Duarum naturarum facta est unió  
(Carta de Juan de A. a Cirilo).

inconfuse, indivise  
(Teodoreto, Andrés de Samosata, esquema conciliar anterior y discusión posterior).

Non quod naturarum differentia propter unionem sublata sit  
(Carta II de Cirilo a Nestorio, Epístola de san León).

Salva igitur proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte personam  
(Epístola de san León)  
in una subsistentia et una persona<sup>86</sup>  
(Carta de Flaviano al papa).

Non in duas personas dividentes  
(Carta de Teodoreto a los monjes orientales).

Este cuadro sugiere las siguientes observaciones:

a) La resistencia de los Padres a hacer una nueva definición, se sale, en cierto modo con la suya. No es dicho nada nuevo, porque, en realidad, no había intuiciones nuevas a comunicar. Pero sí que se consigue precisar las expresiones habituales, al juntar el "uno y el mismo" con el "en dos naturalezas".

<sup>86</sup> *persona* (máscara) era la traducción latina del griego *prosópon*; mientras que subsistencia traduce el griego *hyposthasis*.

b) La fuente más importante es quizás la carta de Juan de Antioquía a Cirilo, que sirvió para la reconciliación luego de Efeso. Esto supone una tardía rehabilitación de los maltratados antioqueños. La bondad conciliadora de Juan encuentra aquí su recompensa, a la vez que permite sospechar que si Cirilo hubiese sido más moderado en Efeso, quizás no habría hecho falta Calcedonia.

c) La mayor novedad del Concilio está en la expresión *en dos naturalezas*, frente a la más corriente: *a partir de dos naturalezas*. Todavía (como parece que ocurrió después de Vaticano II) hubo intentos de corromper el texto conciliar, y existen antiguos manuscritos griegos que leen "a partir de", mientras todos los latinos conservan el "en dos", que está establecido como lectura cierta.

d) A pesar de todo, por la forma misma de su composición, este texto conciliar es el primer Símbolo que no consta de un esquema de actos salvíficos (del tipo: nació, murió, resucitó... etc., por nosotros). En este sentido es el primer auténtico "dogma". Se intenta moderar este talante especulativo anteponiendo a la definición los credos de Nicea y Constantinopla, para indicar que la fórmula calcedónica no es más que una exégesis de ellos.

e) Pero es innegable que se ha consumado aquí una evolución, que apuntaba ya en el *homoousios* de Nicea: la ortodoxia se formula en forma de verdades abstractas más que en forma de acontecimientos concretos. Dada la estructura de la mente humana, pensamos que se trata de una evolución inevitable. Pero debe quedar en pie la cuestión siguiente: ¿hasta qué punto esta forma de hablar es necesaria para la fe?, ¿hasta qué punto tiene un carácter secundario con respecto a la anterior?

### Análisis de la fórmula calcedónica.

En su misma disposición literaria, la fórmula expresa un esquema de unidad y dualidad, puesto de relieve por la expresión "uno y el mismo" que va repitiéndose seguida de dos columnas de predicados<sup>87</sup>, o seguida de una caracterización du-

<sup>87</sup> Véase esta disposición en el primer párrafo de la fórmula:

perfecto en divinidad	uno y el mismo	perfecto en humanidad
Dios verdadero		hombre verdadero (de alma y cuerpo)
consustancial al Padre		consustancial a nosotros (semejante en todo...)
engendrado por el Padre		engendrado por María
antes de los siglos		al fin de los tiempos
	<b>uno</b>	y el mismo..., etc.

plicada (dos naturalezas, una y otra, etc.), para terminar cerrándose con la expresión unitaria: uno y el mismo, etc.

La fórmula consta de dos párrafos de muy diverso estilo. Lo que el primer párrafo enuncia con un lenguaje descriptivo, asequible y ya conocido, trata de redecirlo el segundo con un lenguaje más elaborado y más especulativo. Privar a este segundo párrafo de su referencia al primero, así como de su referencia a los símbolos de Nicea y Constantinopla, expresamente repetidos como introducción, es sacarlo de su contexto hermenéutico y exponerse a falsearlo.

El primer párrafo comienza recogiendo la evolución anterior. "Dios verdadero y hombre verdadero" es la fórmula que había resuelto la primera de las antinomias citadas en el cuadro de la página 418: la posición de Ireneo frente a docetas y judaizantes. "Perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad", es la aportación de Nicea y Constantinopla I, frente a arríanos y nestorianos (la segunda antinomia del cuadro citado). Esta aportación se explica en la fórmula siguiente: "consustancial al Padre y consustancial a nosotros". El mismo término con que Nicea garantizó su divinidad es ahora empleado para describir su humanidad<sup>88</sup>. Y esta consustancialidad tiene como punto de referencia no la idea abstracta de hombre, sino la humanidad concreta de *nosotros*<sup>89</sup>. Finalmente, el Concilio se atreve a glosar, las dos veces, las expresiones relativas a la humanidad: perfecto en humanidad quiere decir: con alma racional y cuerpo; consustancial a nosotros quiere decir: semejante en todo menos en el pecado (con ello se declara implícitamente que el pecado no pertenece a nuestro auténtico ser humano, sino que es más bien una negación de éste). En cambio no se ha atrevido a glosar las expresiones relativas a la divinidad: quedan enunciadas y sin aclaración aunque ello rompa la cuidada disposición literaria. Pero el Concilio es consciente de que el hombre no tiene punto de referencia alguno para hablar de Dios.

<sup>88</sup> La fórmula proviene seguramente de Teodoreto de Ciro (cf. PG 82, 312a). San León habla en un sermón de *consubstantialis matri* pero, probablemente, es posterior a Calcedonia.

<sup>89</sup> Por desgracia la cristología escolástica procedió muchas veces como si Calcedonia hubiese dicho: *consubstantialis homini*, en vez de *consubstantialis nobis*.

El segundo párrafo contiene la expresión polémica: "en dos naturalezas". *Dos formas de definir su único ser que no se pueden reducir a una definición única.* "Y una única subsistencia." Con ello establece el Concilio una distinción entre *physis e hypostasis* (naturaleza y subsistencia) que hasta ahora siempre se habían utilizado como conceptos reversibles. Habrá que precisar en qué está lo formal de cada uno de estos dos conceptos. Pero mientras que la unidad es absoluta y la subsistencia única, "la diferencia de las naturalezas nunca queda suprimida por la unión". Con ello se establece, en el colmo de la paradoja, que *la absoluta unidad se apoya en la irreductibilidad entre Dios y hombre*, no en una equiparación del rango de ambos conceptos que permitiera de antemano su confusión, como en el caso de los dioses griegos. Y esas naturalezas, *precisamente en cuanto son salvadas y mantenidas en su diferencia* "concurren a formar la única subsistencia". Se da, pues, la antinomia de que la diferencia une y la unión diferencia. La subsistencia única aparece como resultado de la unión de las naturalezas (*eis mian hypostasin syntrechousés*), y esto debe mantenerse aunque se explique que se trata de la subsistencia eterna y preexistente de la Palabra de Dios. ¿Por qué? Porque la subsistencia nunca puede concebirse al margen de la naturaleza a la que hace subsistir, como si ella tuviera de sí misma cualidad o *quidditas* que la determine. La subsistencia del Logos queda entonces renovada por la Encarnación de tal manera que, como ya hicimos notar, "el Hijo" de nuestra fórmula trinitaria ya no es simplemente el Logos preexistente, sino para siempre Jesucristo.

Por último, todavía se califica a esa unión con cuatro adverbios antinómicos: "sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación". Se ponen por delante los dos que tienen un color más antioqueno (Cirilo y Efeso, probablemente, habrían procedido al revés). El primero de los cuatro (inconfundiblemente) es el que se dirige contra Eutiques y protege a la humanidad de la afirmación de que ha desaparecido. El segundo (inmutablemente) puede ir contra tendencias de tipo arriano (está sujeto a cambios, luego no es plenamente Dios) o contra explicaciones mitológicas según las cuales Dios dejaría de ser Dios y se "convertiría" en hombre. La intención de este adverbio es proteger a la Divinidad de la tentación del hombre de

ponerla a disposición suya: aun en el momento de su mayor entrega al hombre, Dios sigue siendo el Señor, el Innombrable a quien el hombre no puede manejar. Era un adverbio fundamental para Teodoreto. Los otros dos adverbios equilibran y ponen dualidad y unidad en un mismo plano, sin prioridades de acentuación. El tercero (indivisiblemente) es claramente antinestoriano y rechaza la dualidad de subsistencias o sujetos ontológicos. El cuarto (inseparablemente) señala esa situación como definitiva e irreversible: corresponde a la inmutabilidad del segundo adverbio, en cuanto que marca lo absoluto de la fidelidad de Dios, cuya entrega al hombre no tiene vuelta atrás (Rom 11, 29).

Pero es preciso notar que los cuatro adverbios son negativos: todos comienzan con una partícula privativa. Calcedonia es muy clara en lo que rechaza, pero deja en el misterio la explicación positiva de las cosas, sin pretender que pueda ser definitivamente resuelta. No transige con una humanidad que sea absorbida por la divinidad. Tampoco transige con un Cristo que no sea verdaderamente "un único Hijo". Precisamente porque ambas explicaciones son claras. Demasiado claras. Tanto que anulan el misterio.

Finalmente, la fórmula calcedónica renuncia a las aclaraciones ulteriores de san León, que intentaba hablar de dos fuentes o principios de actos. Esta cuestión volverá a aparecer, dos siglos después, en la controversia monoteleta.

En conclusión, cabría reformular así: *uno y el mismo es perfectamente Dios y hombre. Pero esto no significa que Dios y el hombre sean o puedan ser lo mismo; sino que en su irreductibilidad es como constituyen la unidad plena. Esto sólo será posible por la diferencia entre Dios y el hombre que ya conocemos por el Nuevo Testamento: la diferencia entre el Espíritu vivificante y el alma que vive* (1 Cor 15, 45).

Más adelante volveremos sobre estas enseñanzas para tratar de explicarnos su significado. Ahora es preciso concluir la historia de la dogmática cristológica.

Nos ceñiremos en esta exposición a las derivaciones del problema de unidad y dualidad planteado por el Calcedonense, aunque la cristología de este último período es, en realidad, más amplia<sup>90</sup>. Dentro de nuestro ámbito de interés, por tanto, debemos señalar una triple etapa: un postconcilio agitado, aunque no infecundo teológicamente, y otros dos nuevos Concilios que tratan de ser exégesis del Calcedonense: el segundo y tercero de Constantinopla.

Calcedonia tuvo unas repercusiones políticas incalculables: no consiguió la unidad religiosa, y ésta es, en todas las sociedades confesionales, un apoyo decisivo para la unidad política y para las ansias imperiales de poder absoluto. Es fácil comprender que los emperadores no podían tolerar esta situación.

La unidad religiosa se deshizo. Por un lado aparece una herejía de derechas: un grupo de obispos de tendencia alejandrina que consideran al Calcedonense contrario a Efeso. Tras algunos intentos de exégesis desfigurada del Calcedonense<sup>91</sup>, y exacerbados por las exageraciones de la revitalizada izquierda nestoriana, acabarán separándose de la Iglesia<sup>92</sup>.

Por otro lado renace la intrepidez de la izquierda. Apoyándose en el Calcedonense, grupos neonestorianos realizan una

<sup>90</sup> Para este tipo de ampliación puede verse J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine* (caps. 3-10), Cerf, 1969.

<sup>91</sup> Identificando la *hypostasis* con naturaleza subsistente, mantienen la unicidad de naturaleza y atribuyen a ésta las propiedades inconfusas de las dos naturalezas que la constituyen. Así defienden la fórmula: una *hypostasis*, una *physis* y dos *ousías* (o propiedades). Representante de esta tendencia es Severo de Antioquía, muerto el 538.

<sup>92</sup> He aquí unas palabras de Filoxeno de Mabbug expresivas de esta separación: "Nosotros condenamos al concilio de Calcedonia porque establece una distinción en el único Señor Jesucristo el Hijo de Dios, afirmando diversidad de naturalezas, atributos y actividades, características celestes y terrenas, humanas y divinas. Le define como si El fuera dos; e introduce así cuatro personas en la Trinidad. Adora un hombre corriente y le describe en todos sus detalles como una creatura, viniendo así a coincidir con el maldito Nestorio, quien sea anatema y maldito para siempre. Por estas y otras muchas razones, condenamos y condenaremos siempre al concilio de Calcedonia." Cf. B. XIBERTA, *op. cit.* (en nota 38), página 525.

exégesis de él que equivale a una afirmación de la dualidad de *hypostasis* <sup>93</sup>.

Es muy posible que entre los dos no hubiera más que una estúpida discusión verbal exacerbada por pasiones "políticas" o al menos extrateológicas. Ambos están de acuerdo en que divinidad y humanidad son plenas y que ambas no pueden confundirse ni separarse. Pero a la hora de explicarla, ambos mantienen también la indistinción entre los dos conceptos de *naturaleza* y *subsistencia* que el Calcedonense había distinguido expresamente, aunque sin indicar cuál era la razón formal de esta separación.

Los intentos de mediación teológica tratarán, por tanto, de aclarar esa distinción. Y pueden reducirse a dos, en armonía con los dos grandes estilos del pensar cristológico: el de Leoncio de Bizancio (485-543) y el de Efraín que fue patriarca de Antioquía desde el 526 al 544.

Leoncio subraya muy bien la ambigüedad de la palabra *physis* (naturaleza). Es una palabra que se usa por referencia a la generación puesto que siempre se engendra alguien *de la misma naturaleza* que el generante (éste era el argumento de Nestorio para negar el apelativo de madre de Dios). Pero la generación, aunque comunique la naturaleza, siempre produce *un individuo*. Esto hace que la *physis* pueda aludir tanto a la esencia común como a la individualidad diversificante.

Ahora bien, en el Calcedonense la *physis* sólo quiere expresar la verdad y la realidad del ser (humano o divino). La *hypóstasis* expresa la idea de existir a parte, como distinto de otros. Por tanto, ni es preciso afirmar una naturaleza para afirmar la unidad de Jesús ni es preciso afirmar dos subsistencias para afirmar la verdad del ser humano de Jesús. Ciertamente, el ser humano de Jesús no carece de subsistencia; de lo contrario no existiría, puesto que sólo existen los seres concretos. Pero esto no significa que esa naturaleza humana *sea* una subsistencia. Toda subsistencia es de una naturaleza; pero no toda naturaleza ha de *ser* subsistencia (aunque "tenga" una subsistencia). Y así—concluye Leoncio—la humanidad de Jesús ni es subsistencia, ni es *anhypóstaios* (carente de ella), sino que es "insubsistente" (*enhypostalos*) término creado por Leoncio y que, a través de san Juan Damasceno se impondrá en Oriente y Occidente.

<sup>53</sup> Las dos naturalezas equivalen a dos *hypóstasis* unidas por la misma presencia. Y así el 486 un concilio nestoriano defiende la fórmula: dos *physis*, dos *hypóstasis*, un *prosópon* (una propiedad individualizante pero no subsistente).

Esta explicación se conoce con el nombre de la *enhypostasia*. Con ella, Leoncio quiere significar: *a)* que la naturaleza humana de Jesús no es una realidad abstracta; y *b)* que, sin embargo no es *hypostasis* por sí misma, puesto que le es dado subsistir en la *hypóstasis* del Hijo como en la suya propia. La subsistencia del Hijo es, en Jesús, una subsistencia humana, indistinguible de su subsistir divino.

En los tiempos modernos ha sido K. Barth el gran fautor de la *enhypostasia*. Barth traduce la *hypostasis* como "existencia independiente". La *enhypostasia* significa que Jesús no tiene existencia humana *independiente* de Dios: el fondo de su ser no es afirmación independiente de sí. Hasta el punto de que sólo en cuanto Hijo de Dios es un hombre real<sup>14</sup>.

Efraín de Antioquía va en una dirección más antioquena: la humanidad de Jesús tiene su propia *hypostasis* humana *si la consideramos* antes de la unión. Pero ocurre que, así como en la unión no se confunden las naturalezas, sí que se confunden las subsistencias. Para Efraín, por tanto, la subsistencia de Jesús no es, sin más, la del Hijo, sino que es una *synthetos é hypostasis* (subsistencia compuesta). Cabe ver aquí una pervivencia de la teoría occidental del *assumptus homo*, pero atendándose más al texto del Calcedonense.

Ambas explicaciones son legítimas y hacen ver lo injusto que es acusar a la dogmática de mermar la humanidad de Jesús al negarle una subsistencia humana. Una subsistencia humana se da allí donde hay una naturaleza humana que subsiste realmente. Lo que se afirma de Jesús es que su subsistencia humana es la subsistencia misma del Logos en Dios. Su subsistencia humana no es contingente y creatural. Más adelante volveremos sobre esto.

Pero aunque estas explicaciones sean legítimas no lograron reconciliar a los grupos disidentes. Tal situación, como hemos dicho, era incómoda para el poder imperial, y Justiniano pasó entonces al uso político de la teología: celebrar un Concilio que condenase a los más famosos antioquenos podría ser una manera de aplacar a los irritados y disidentes monofisitas<sup>95</sup>.

Para poner en práctica este plan, el emperador dio un decreto condenatorio de dichos antioquenos que firmaron varios obispos. El papa Vigilio se negó a firmarlo, y ello le valió un engañoso viaje a Constantinopla que se convirtió prácticamente

<sup>94</sup> Cf. KD IV, 2, párrafo 64.

<sup>95</sup> La idea parece sugerida por el obispo de Cesárea confesor de la emperatriz, y que pasaba la mayor parte del tiempo fuera de su diócesis, merendando en la corte.

te en una cautividad. Liberado tras la promesa de un Concilio ecuménico, éste tuvo una preparación igualmente confusa, y se celebró muy rápidamente el 553; pero ya no vale la pena entretenernos en estos detalles. El papa se negó a aprobarlo porque no quería condenar a gente rehabilitada por Calcedonia. Como intento de arreglo publicó una carta en que condenaba sólo ciertas proposiciones, pero sin nombrar para nada a las personas atacadas por el Concilio. Este documento, conocido con el nombre de *Judicatura*, es tenido hoy por el mejor documento de todo el siglo vi<sup>96</sup>. Pero entonces irritó a unos y a otros.

Tras infinidad de presiones y una nueva cautividad del papa, éste dio una cierta aprobación al Concilio, cuyo alcance todavía hoy es oscuro. Parece seguro que el papa aprobó por fin los anatemas finales en que se condenaba al "impío" Teodoro de Mopsuestia<sup>97</sup>, al "impío" Teodoro<sup>98</sup> y a un escrito del "herético" Ibas<sup>99</sup>. Los cánones doctrinales que pretenden ser una exégesis recta del Calcedonense no parece que fueran aprobados<sup>100</sup>.

#### a) *El II Concilio de Constantinopla*

A pesar de lo dicho, y de las dudas sobre el alcance exacto de su valor magisterial, no carece en absoluto de interés teológico. Para evitar las exégesis tendenciosas del Calcedonense

<sup>96</sup> Así opina, citando a Tixeront, la monumental Historia de la Iglesia de FLICHE-MARTIN, vol. 4, p. 474.

<sup>97</sup> DS 434-35.

<sup>98</sup> DS 436.

<sup>99</sup> DS 437.

<sup>100</sup> Como es sabido, el caso del Papa Vigilio constituye quizás la más importante de las objeciones que, en el campo histórico, se levantaron contra la definición de la infalibilidad pontificia. Ahora no podemos entrar en este problema, si bien es fácil constatar que en los cánones citados no se contiene nada doctrinalmente nuevo: tan sólo unas generalizaciones retóricas, de gusto discutible y cuyos efectos pastorales debieron ser serios.

Lo que sí vale la pena notar es que con ello tampoco se consiguió reconciliar a los monofisitas. El empeño por condenar en la Iglesia a ciertas izquierdas, como intento para aplacar a unas derechas irritadas, ha sido siempre infructuoso. Quien tenga oídos **para** oír, **que** oiga.

(cf. notas 91 y 93) el Concilio subrayará la asimilación entre *hypostasis* y *prosópon* por un lado <sup>101</sup> y entre *physis* y *ousía* (esencia) por el otro <sup>102</sup>. De esta forma queda clara la distinción entre *hypostasis* y *physis* <sup>103</sup>. La dualidad de naturalezas en Jesús no significa más que la plena verdad de su ser humano y de su ser divino. La unidad de subsistencia no significa más que la realidad del "único Cristo" (*unus Christus*) <sup>104</sup>. De esta manera, el Concilio deja en claro que la "dualidad de naturalezas" no es una expresión de carácter "numérico", sino de carácter diferenciante o específico. El canon 7.º que parece el más rico teológicamente (y esto no por lo enrevesado de su hipérbaton) explica que la dualidad no significa división en partes (*anameros*) ni separación (*kechórismenas*), sino que sólo se da intelectualmente (*té theoría moné*) <sup>105</sup>. El Concilio acuña esta fórmula feliz e intraducible: *unus ex utroque* (pero no de tal forma que resulte un *tertium quid*, puesto que) *per unum utrumque* <sup>106</sup>. La distinción de las naturalezas no significa, por tanto, una duplicidad en Jesús, sino que la garantía de la dualidad es la misma unidad que resulta de esta dualidad. No hay, por consiguiente, una alineación de Dios y hombre, uno junto al otro, como si fueran dos sumandos de igual magnitud, sino sólo expresión de que Jesús *en su mismo ser hombre es más que hombre*. Por eso no hay *dos* adoraciones: una que se dirigiera al Logos y otra a la humanidad en cuanto subsiste con una subsistencia divina (y que sería entonces adorable por cuanto la adoración termina siempre en el subsistente concreto y no en la naturaleza abstracta). Tampoco hay una sola adoración que se dirigiera a una mezcla de Dios y hombre; sino una única adoración que se dirige a la Palabra hecha carne y con su carne propia <sup>107</sup>.

El Concilio, pues, no carece de aportaciones importantes para la dogmática cristológica que deben tenerse en cuenta al

<sup>101</sup> DS 424 y 26.

<sup>102</sup> DS 428.

<sup>103</sup> DS 425.

<sup>104</sup> DS 429.

<sup>105</sup> La *theoría* es lo que abstrae de la existencia y, por tanto, del número.

<sup>106</sup> DS 428: uno, de los dos; por uno. los dos,

<sup>107</sup> DS 431.

margen de las cuestiones jurídicas sobre su alcance magisterial. Lo que parece más reprehensible en él, es una doble forma de valorar, cuyas intenciones son claramente políticas: la *mia physis* es condenada, pero con paliativos: se declara que puede entenderse bien y que sólo se condena una mala interpretación de ella<sup>108</sup>. En cambio no se reconoce que puede haber también una ambigüedad en el título de Madre de Dios, tal como explicaba Leoncio de Bizancio<sup>109</sup>. Se condena la refutación de los anatematismos por Teodoreto, pero no se reconoce que también éstos podían ser malentendidos<sup>110</sup>. Se condena el llamar insensato a Efeso o hereje a Cirilo. En cambio, a los tres orientales se los rechaza en globo y sin muchos esfuerzos por comprender y por distinguir. En una palabra: se ha pasado de las doctrinas y las personas a los partidos<sup>m</sup>.

### b) *El III Concilio de Constantinopla*

Todavía hubo un nuevo intento de regañar al monofisismo (que a la vez puede provenir de ese monofisismo latente de que hablábamos en la nota anterior). Sergio, patriarca de Constantinopla, junto con el obispo de Alejandría, pusieron en circulación una fórmula del Pseudodionisio que hablaba de "la única acción teándrica de Cristo"<sup>m</sup>, tratando de anatema-

<sup>108</sup> DS 429.

<sup>m</sup> Cf. DS 427.

<sup>110</sup> DS 436.

<sup>111</sup> Entre este Concilio y el siguiente, cabe mencionar la cuestión de los *agnoetas*: los que afirmaban la ignorancia del día del Juicio por Cristo, apoyándose en el texto evangélico y en que fue semejante en todo a nosotros. Fueron combatidos por los monofisitas. No hay acto de Magisterio contra ellos, pero se ha querido dar valor de tal a una carta del Papa Gregorio Magno al patriarca de Alejandría, datada en el año 600 (DS 474-76) y en la que intenta refutarlos. Puede ser útil leer esa carta para constatar cómo va creciendo en la cristología el proceso que ya se apuntó: el de deducir *a priori* lo que ha de ser Cristo, partiendo de una idea de Dios (que es una idea filosófica en el fondo), en vez de leer en los Evangelios lo que Cristo era. Al hacer tal deducción *a priori*, se dejará de lado un rasgo capital en el testimonio del Nuevo Testamento: el de su anonadamiento (que no cabe en ninguna idea filosófica de Dios). Probablemente se anuncia aquí una desviación estable de la cristología hacia una especie de monofisismo latente.

<sup>112</sup> Recuérdese lo dicho en el apartado anterior (nota 82) sobre la oposición a la frase de san León: agit utraque forma, etc.

tizar a quien no aceptara dicha fórmula. La discusión suscitada por la resistencia del patriarca de Jerusalén Sofronio pone de manifiesto cuál es el fondo último de la cuestión: hablar de "dos operaciones" en Jesús, supondría admitir "dos voluntades", y éstas no podrían conciliarse en el momento de la muerte en el que la voluntad divina de Jesús desearía la muerte y su voluntad humana no. Sergio aceptaba el prescindir de la fórmula del Pseudodionisio, pero no renunciaba a este último argumento.

Sergio obtuvo del papa Honorio una aprobación de su pensamiento que es considerada como otro de los puntos vidriosos del magisterio pontificio 11<sup>3</sup>.

En realidad, el documento de Honorio es más matizado de lo que parece a simple vista. El papa acepta, es verdad, que no se hable de dos voluntades, pero porque rechaza, de manera más radical, el mismo planteo especulativo de esta cuestión y el presupuesto deductivo del monofisismo que sólo cree poder hacer sitio a la divinidad arrinconando la humanidad: "Si por esta razón—escribe el papa—hemos de imaginarnos y hablar de una o de dos operaciones, esto son cosas en las que no deberíamos meternos y vale más dejarlas a los gramáticos que, a base de derivaciones, venden exquisitas palabras a los niños" 114. El aviso de que la cristología amenaza con degenerar en gramática y en palabrería nos parece, más que una negligencia del papa, un acto de auténtico magisterio.

Sin embargo, aun llevando la cuestión al terreno soteriológico de la igualdad de Jesús con nosotros en todo menos en el pecado, hay un detalle curioso en la forma de argumentar del papa. Honorio parece presuponer que voluntad es lo mismo que oposición a Dios, de modo que para él la voluntad no parece pertenecer a nuestra naturaleza sino a nuestra culpa 115. Con esta concepción es claro que Jesús no puede tener voluntad humana: ¡no cabe que la voluntad humana quede sanada y liberada por su unión con Dios, sino que tiene que ser necesariamente destruida! Hay una carta posterior en la que el papa parece buscar fórmulas intermedias 116.

De hecho, Sergio no quedó satisfecho con la declaración de Honorio, y obtuvo del emperador otra mucho más tajante (quién sabe si también "no menos inspirada por el Espíritu Santo") en

<sup>113</sup> DS 487-88.

<sup>114</sup> *Ista ad nos pertinere non debent...*, DS 487.

<sup>115</sup> "p<sub>ues</sub> f<sub>ue</sub> asumida por la divinidad nuestra naturaleza, no nuestra culpa" y "no tuvo otra ley diversa o contraria...", DS 487.

<sup>116</sup> *utrasque naturas operantes... non unam vel duas operationes...*, DS 488.

que se acusa de nestorianos a todos los que confiesen dualidad de voluntades. El nuevo papa Juan IV, aconsejado por Máximo el Confesor, se opuso a este decreto en una carta al emperador que interpreta benignamente a Honorio, según el clásico estilo romano que sostiene reafirmar lo que dijeran predecesores de feliz memoria, cuando en realidad los está contradiciendo<sup>117</sup>. La respuesta impenal fue un nuevo decreto que confirmaba todos los puntos del anterior y el nuevo papa Martín I reaccionó condenando ambos documentos, y a los monoteletas, en un concilio local de Letrán<sup>118</sup>.

De este sínodo merece destacarse la explicación de que las dos voluntades se afirman *kaia physin*: según las naturalezas. Esto quiere decir que entre ambas se da la misma falta de homogeneidad que entre las naturalezas, que impide alinearlas una junto a la otra y sumarlas. La intención de la afirmación de las "dos" voluntades es la salvaguarda de la verdadera voluntad humana de Jesús. Pero en Dios simplicísimo no cabe concebir "una potencia que brota del alma" (como se define la voluntad en el hombre). Aquello que—análogamente y, por tanto, con mucha mayor desigualdad que semejanza—nos permite hablar de voluntad de Dios, no puede ser distinguido de su esencia o sus otras "propiedades": sabiduría, etc. El mismo sínodo en su canon 1, afirma que en Dios hay tres subsistencias, pero sólo una voluntad<sup>119</sup>. Por consiguiente, la voluntad divina no supone en Cristo un nuevo centro de decisión en pugna con su voluntad humana, sino que la voluntad a la que Jesús se encuentra referido es la voluntad del Padre. Honorio tenía, pues, razón al decir que "ni una ni dos"<sup>120</sup>.

Sigue un período de forcejeos en el que aún emana de Roma un par de documentos (carta del papa Agatón y sínodo romano del 680) que se caracterizan por algunas formulaciones felices y que serán aprobados por el Constantinopla III.

Ante la pervivencia de las discusiones, el papa acepta la propuesta del emperador para celebrar un nuevo Concilio. Este tuvo lugar el 681 y condenó no sólo a los que afirmaban una sola voluntad en Cristo (monoteletas), sino también al papa Honorio por su respuesta a Sergio. Más tarde, al aprobarlo el papa, restringirá esta condena: a Honorio sólo se le condena por negligencia, no por herejía.

<sup>117</sup> DS 496 ss.

<sup>118</sup> DS 500.

<sup>119</sup> DS 501.

<sup>120</sup> DS 488 (por dos veces). El Fundamento último que *hace ser voluntad* a la voluntad humana, se ha posesionado de tal modo de ésta, que milagrosamente, a la vez que la hace ser voluntad distinta de ese Fundamento, la convierte en expresión plena e intrínseca de El.

Constantinopla III tiene una importancia grande en la historia de la cristología. Es indispensable para una aclaración bien fundada de Calcedonia, y llega a dar expresión mucho más simple a intuiciones que allí sólo aparecían entrevistas confusamente, a saber: que la máxima unión con Dios supone la máxima afirmación de la realidad humana, y por eso puede hablarse de "dos" voluntades, sin que esto suponga oposición de una a la otra. El Concilio explica cómo, aun siendo humana, la voluntad de Jesús es voluntad de Dios el Logos, precisamente porque su humanidad es humanidad de Dios<sup>121</sup>. Sigue la fórmula, perfecta en su brevedad, de que "la humanidad de Jesús, al ser hecha de Dios no quedó suprimida, sino que permaneció dentro de su propio estado, siendo más bien salvada"<sup>122</sup>. Este es un dato decisivo para la interpretación del Calcedonense: éste nunca puede significar que Jesús sea menos hombre que nosotros, sino al revés: es más hombre que nosotros, precisamente porque ha sido asumido por Dios como Su propia humanidad, y ello no supone absorción o destrucción, sino reafirmación de lo asumido en su intimidad irrepetible y diferenciadora. Con estos presupuestos, la voluntad humana de Jesús no puede ser ninguna "mezcla" teándrica, sino sólo voluntad humana "para que no levantemos lo creado hasta la esencia divina" ni viceversa<sup>123</sup>. Hay en todo el Concilio un claro interés antioqueno que se manifiesta también, vg., en el afán por argumentar con el Nuevo Testamento (vg., Jn 6, 38).

En conclusión, las últimas estribaciones del Calcedonense son quizás algo más que meros apéndices: son elementos hermenéuticos fundamentales para aquél. En nuestra búsqueda de datos, a lo largo del presente capítulo, ha sido necesario exponerlos con su propio lenguaje, aun a riesgo de distanciar al lector (el cual probablemente necesitará una relectura de este capítulo). Ahora que poseemos todos los datos, se impone una nueva lectura reflexiva y teológica de toda esta historia.

<sup>121</sup> DS 556.

<sup>122</sup> DS 556.

<sup>123</sup> DS 557.

## CAPÍTULO X

### SENTIDO Y CONSTANTES TEOLÓGICAS DE LA HISTORIA DE LA CRISTOLOGIA

En los dos capítulos que siguen iniciamos una reflexión sobre los datos recogidos en el capítulo anterior. Esta reflexión debe centrarse sobre dos puntos: qué nos dicen y qué valor tienen para nosotros hoy las adquisiciones de la dogmática que se concretan en las declaraciones de los seis primeros Concilios ecuménicos. Este será el tema del próximo capítulo. Como preparación y como ayuda hermenéutica para él, interesaría ver ahora si hay algunas constantes que unifican toda la evolución anterior.

Entresacamos una triple constante que parece marcar la historia de la dogmática cristológica: la problemática Dios-hombre, la presencia del interés soteriológico y la forma dialéctica del progreso.

#### 1. LA PROBLEMÁTICA DIOS-HOMBRE

Dijimos al comienzo que la historia de la dogmática cristológica era, aun sin saberlo, la historia del esfuerzo humano por pensar y afirmar simultáneamente divinidad y humanidad: la reflexión sobre Jesús es el caso privilegiado de este esfuerzo que luego, como en círculos concéntricos, se extiende desde Él a todos los ámbitos de la teología y de la vida cristiana.

Esta problemática arranca de la experiencia de la filiación

de Jesús y de la experiencia de su Resurrección como donación plena, insuperable e irrevocable de Dios. Esto llevó a llamar a Jesús "palabra verdadera" de Dios, implicando con ello que Dios no se puede dar con absoluta verdad más que por medio de Dios mismo, como marcan todos los apelativos dados al Hijo por el símbolo de Nicea. De esta manera surge el tipo de pensar antitético que encontramos, p. ej., en Ignacio de Antioquía y que irá a culminar en la fórmula Dios-hombre, acuñada probablemente por Orígenes<sup>1</sup>. Esta fórmula no carece de ambigüedades, por cuanto expresa la divinidad de Jesús exclusivamente en términos de naturaleza y no en términos de persona. El Nuevo Testamento prefería expresarla con la categoría más personal de la Filiación, más precisa y más en consonancia con lo que parece que fue la conciencia de Jesús. Pero la fórmula abstracta de Orígenes es una prueba de que la evolución cristológica va centrándose en ese esfuerzo por pensar simultáneamente divinidad y humanidad.

En este esfuerzo, las diversas herejías parecen haber partido de una incompatibilidad no superable entre los dos miembros del dilema: la forma platónica de concebir la trascendencia de Dios, o el dualismo gnóstico en torno a la maldad de la carne o la conciencia judía de la poquedad del hombre impedían toda afirmación simultánea de ambos. Arrio descubre la misma incompatibilidad contemplando las pasiones y los sufrimientos del hombre Jesús y por eso arguye que un absoluto sufriente no puede ser plenamente el Absoluto. Apolinar, y en otro sentido Nestorio, creen ver esa misma incompatibilidad apoyándose en la perfección del hombre: por eso no queda más salida que recortar ésta o mantener separados los dos extremos. El monofisismo ya no recorta al hombre, pero lo absorbe privándole de su verdadera identidad humana. Siempre es la misma la problemática de fondo.

En la línea ortodoxa (y aquí sí que vale el vocablo: la ortodoxia es la que *piensa rectamente* a Dios y al hombre) parece haber, desde el comienzo, una apuesta por la totalidad de ambos, que al principio se encuentra más intuitiva que justificada y que progresivamente va apareciendo cada vez más elabora-

<sup>1</sup> Cf. *Peri nrchón* II, 6, 3 (PG 11. 211). Orígenes contraponé esta fórmula a la de una "sustancia media".

da: la relación entre ambos miembros es la de una afirmación plena de ambos, y la Divinidad es la garantía de esta plenitud afirmativa. Afirmación plena y fundamentación de esta afirmación en Dios: porque la plenitud humana se da cuando llega el hombre a una subsistencia divina y, a la vez, en el acto de darse hasta hypostatizar al hombre Jesús, Dios se manifiesta como más Dios que nunca. De esta manera, Dios aparece en el hombre Jesús no como el Absoluto cuya plenitud ontológica reclama su unicidad y la negación de todo otro posible absoluto, sino como el Absoluto cuya plenitud de ser consiste en hacer posible la comunicación de su carácter absoluto: por eso ha sido tan importante el problema de la conciliación de Jesús con el monoteísmo bíblico.

Dijimos también al comienzo que en ese esfuerzo por pensar simultáneamente divinidad y humanidad cabía tipificar una derecha y una izquierda. En la última fase del proceso ambas posturas se hacen muy aseguibles en Eutiques y Nestorio. Por esta razón, quizás sea útil detenernos un momento en estas dos figuras que tienen cierto carácter prototípico para la cristología y para la Iglesia como comunidad de fe.

Nestorio y Eutiques. La izquierda y la derecha cristológica.

En realidad, *el monofisismo es una afirmación de Dios a costa del hombre, mientras que el nestorianismo es una afirmación del hombre al margen de Dios*. Y ¡quién sabe si esta misma actitud teológica es la que traduce la psicología y la conducta de cada uno de sus representantes!

El rasgo típico de Nestorio quizás sea el sentimiento de superioridad agresiva<sup>2</sup>. El de Eutiques parece ser la manipulación de Dios. Nestorio era inteligente; pero la seguridad en sí mismo y un cierto desprecio de quienes valían menos o no pensaban como él, le hizo renunciar a toda pedagogía. Eutiques era corto y no tenía nada que decir: sólo sabía gritar; pero tiene un sentido declamador de su ortodoxia, y se permitirá escribir al papa denunciando a varios obispos y previniéndole

<sup>2</sup> A. HARNACK lo tiene por imprudente y satisfecho de sí. Cf. *Dogmengeschichte*, Mohr, Tübingen 1909, II, p. 355.

contra el nestorianismo renaciente. Nestorio se fue endureciendo porque su misma impetuosidad le impedía medir las consecuencias de sus actos: pensaba que bastaba con ver las cosas y afirmarlas para que la realidad se adaptase a ellas en seguida. Eutiques en cambio manejaba con habilidad la intriga: a su influjo se deben severas medidas políticas contra los nestorianos y a él se atribuyen las calumnias que circularon contra Teodoreto y algunos orientales. Muchas fórmulas de Nestorio podrían haber sido bien entendidas; pero olvidó que el pueblo da más valor a las palabras que a las razones profundas y que el escandalizarlo sin necesidad sólo es una forma de pedantería. Eutiques no tiene más que un fanático temor al nestorianismo y una fidelidad ciega y obstinada a fórmulas de Cirilo que saca de su contexto: es uno de los ejemplos más puros de cómo la fidelidad a las fórmulas puede traicionar la verdadera tradición y llegar a ser herética. Muchos sermones de Nestorio fueron insensatos, en un ambiente tan complejo como el de Constantinopla que él desconocía como recién llegado que era: creó escándalos inútiles con los que tanto el pastor como el intelectual auténtico debieron tener más cuidado; y con ello no hizo más que echarse tierra a los ojos dando ocasión a los alejandrinos para intervenir en la política de Constantinopla. Eutiques, por su parte, cuando escribe al papa en su defensa sólo sabe enviarle unos pocos textos patrísticos que condenan las dos naturalezas: material apolinarístico que constituye toda su erudición; pero en cambio tenía fama de santidad en toda Constantinopla y era omnipotente en la corte por ser padre espiritual del valido Crisafio que manejaba a Teodosio; se hallaba en estrecha relación con Cirilo y éste le había enviado nada menos que un ejemplar de las actas de Efeso<sup>3</sup>.

Nestorio nunca da el primer paso. Cuando es llamado a

<sup>3</sup> El propio Nestorio lo describe así, con tanto resentimiento como acierto: "Como no era obispo, se atribuyó con la ayuda del poder imperial, un papel mucho mejor: el de obispo de los obispos. El dirigía los afanes de la Iglesia, y se servía de Flaviano para ejecutar órdenes de la corte... Echaba de la Iglesia como herejes a los que no compartían su opinión y elevaba a los que le ayudaban." *Libro de Heráclides de Damasco*, trad. francesa de F. NAU, Letonzey, París 1910, pp. 294-95.

declarar en Efeso se niega a acudir: tenía razón para hacerlo porque faltaban aún todos los orientales, sin los cuales no debió empezarse el Concilio, y que podían haber sido más comprensivos con él. Pero con ello firmó su sentencia. Y ésta parece una actitud típica en él: dos años antes le había escrito Cirilo avisándole del escándalo que causaba y pidiéndole explicaciones. Puede que no tuviera derecho a pedir las, pero Nestorio le había dado la ocasión hablando contra él a los monjes de Constantinopla. Esta primera carta podía haber dado pie a un diálogo entre ambos. Pero la respuesta irónica de Nestorio merece reproducirse por su falta de sensatez<sup>4</sup>. El efecto de esta carta debió de ser fatal en una persona como Cirilo que tenía tan buena voluntad como falta de flexibilidad y de sentido del humor y que se pasaba horas y horas transcribiendo argumentos de la Escritura y del Concilio de Nicea. ¿De dónde sacaba esa absoluta seguridad aquel hombre que en realidad estaba ya en una situación difícil? Esto es lo que no se comprende.

También Eutiques, cuando fue llamado a declarar ante el Sínodo de Constantinopla se negó a acudir. Pero cuando comprenda que no le queda más remedio que asistir, se presentará ante el Sínodo rodeado de guardia imperial y de monjes patrióticos. Luego, una vez allí, no sabe exponer de positivo más que su célebre fórmula: "dos naturalezas antes de la unión, después una", y declamar sonora y monótonamente su fidelidad a la Escritura, a Nicea, a Efeso, a Atanasio y a Cirilo... ¡Habría sido un director ideal para "Iglesia-Mundo"!

<sup>4</sup> Hela aquí, dado que es una carta breve: "No hay cosa más saludable que la moderación cristiana. Y ella es la que me decide a escribirte hoy, por medio del presbítero Lampón. El me ha hablado mucho de tu piedad. Y me ha oído también. Pero no ha parado hasta sacarme esta carta que escribo cediendo a su violencia, y porque nada me inspira más respeto que la moderación cristiana de cualquier hombre, puesto que en ella habita Dios.

"Por lo que toca a nosotros dos, y a pesar de que han salido de ti una serie de cosas contrarias al amor fraterno (por hablar eufemísticamente) te saludo magnánima y caritativamente. La experiencia se encargará de mostrar si puede traerme algún fruto el violento empeño del piadoso Lampón.

"Saludamos a ti y a tu comunidad los que están conmigo y yo" (PG. 77, 44).

Ambos escribieron al papa, sin demasiado éxito. Y ambos se vieron caracterizados por sus respectivos papas con innegable agudeza. Pero, ante el papa, Nestorio se vuelve mucho más servil y hace un esfuerzo de pedagogía que no había hecho ante nadie más:

"Al llegar aquí, encontramos una gran corrupción de la ortodoxia en algunos, y cada día hemos tratado de emplear la bondad y la severidad con estos enfermos. El mal es grande y cercano a la podredumbre apolinarista y arriana"...

A continuación expone varias de esas opiniones, claramente heréticas, y sobre el título de Madre de Dios, se expresa quizás con más moderación que nunca:

"Si alguno emplea este título no por causa de la que dio a luz, sino porque la humanidad nacida estaba unida al Logos Dios, entonces decimos lo siguiente: aunque este título no es conveniente para aquella que ha dado a luz—pues una madre ha de ser de la misma naturaleza que lo que ha nacido de ella—, sin embargo, *puede tolerarse* por la razón dicha y porque sólo se aplica a ella debido a la unión inseparable del Logos con lo que de ella procede. Pero no porque sea madre del Logos de Dios: pues nadie puede parir algo más antiguo que él" 5.

Este párrafo es perfectamente aceptable y en él llega Nestorio incluso a admitir el título. Si hubiese hablado así en sus sermones, es probable que se hubiese evitado muchos líos, aunque es también probable que hubiese quedado menos satisfecha su impaciencia agresiva. Y, sin embargo, Celestino o sus consejeros<sup>6</sup> parecen haber captado bien lo que había de ambivalente en toda la postura de Nestorio. La respuesta del papa se hizo esperar, pero fue tajante:

"Resbalas en tu propia palabrería. Cosas verdaderas las enredas con cosas oscuras. Luego mezclas las dos, y confiesas lo que acabas de negar, o te esfuerzas por negar lo que has confesado... Por tanto, sábetelo claramente que nuestra decisión es ésta: si no predicas de Cristo lo que la Iglesia romana y toda la Iglesia cató-

<sup>5</sup> Cf. *Acta Conc. Oecum* (ACÓ), I, vol. II, 3, p. 113.

<sup>6</sup> El Papa, que no sabía griego, envió las cartas de Nestorio a Víctor de Marsella, retrasando mucho la respuesta y dando ocasión a irritados comentarios de Nestorio.

lica y la Iglesia de Constantinopla hasta tu llegada ha predicado siempre, y si no rechazas por escrito y en público esa novedad mal-sana que se empeña en separar lo que la Escritura ha unido, quedarás fuera de la comunión católica" <sup>7</sup>.

Qué habría hecho Nestorio si Cirilo no se hubiese sobrepasado en sus atribuciones, es cosa que nunca sabremos. Pero es innegable que las posiciones de Nestorio fueron endureciéndose a lo largo de la contienda.

Por su parte, también el viejo Eutiques, al verse condenado por el Sínodo de Constantinopla, escribió apelando al papa. Y no sólo al papa, sino también a san Pedro Crisólogo y a los obispos de Alejandría, de Jerusalén y de Tesalónica. Si Nestorio mostraba cierto servilismo cuidadoso, Eutiques se crece en la carta y esgrime sus pasados servicios y sus méritos como derechos propios: todo ha sido una maquinación contra él, de la que sólo ha podido salir vivo gracias a un milagro de Dios que envió las fuerzas imperiales a defenderle (!)... Siguen las clásicas protestas de fidelidad a los Concilios y a los santos Padres, para terminar con una frase que vale más no psicoanalizar: "no permitáis que sea condenado como hereje un anciano de setenta años que ha pasado su vida en perfecta castidad y continencia" <sup>8</sup>. Esta manera de pasar facturas a la Iglesia no es del todo desconocida, y casi justifica el que san León, hablando de él en algunas cartas, se fuera un poco de la lengua:

"Un viejo inculato que se dedica a acusar de herejía nestoriana a todos aquellos cuya fe no puede atacar, pero que se aparta de la verdad tanto como Nestorio" <sup>9</sup>.

"Está claro que se equivoca insensatamente ese viejo inculato que anda como ciego por la verdad... ¿Qué conocimiento va a tener de la Escritura, si ni siquiera ha comprendido las primeras palabras del Credo?" <sup>10</sup>.

"Eutiques, que lleva el nombre honroso de presbítero, ha demostrado ser un perfecto inculato y muy poco sensato" <sup>11</sup>.

<sup>7</sup> ACÓ I, II, p. 12.

<sup>8</sup> Cf. PL 54, 714-18.

<sup>9</sup> PL 54, 805.

<sup>10</sup> PL 54, 781-83.

<sup>11</sup> PL 54, 755-57.

Digamos para terminar que ambas posturas conocen la hora de su tragedia. Una hora que es dura y es seria humanamente, y que suscita una compasión sincera del lector lejano, al menos ahora que ya no pueden seguir intrigando. El simplismo "político" de Nestorio le hizo perder batalla tras batalla, endureciéndole al principio y amargándole después. Desde su destierro de Idumea, escribirá lamentándose, no sin razón por otra parte, de la conducta de san Cirilo en Efeso:

"El constituyó todo el tribunal; porque lo que decía él lo decían todos... El reunió a los que quiso... Yo fui convocado por Cirilo que reunió el Concilio, por Cirilo que fue su presidente. ¿Quién era el juez? Cirilo. ¿Quién era el acusador? Cirilo. ¿Quién era el obispo de Roma? Cirilo. Cirilo lo era todo" <sup>12</sup>.

Más adelante, desde el destierro, recibirá con gran alegría el Concilio de Calcedonia como una tardía justificación de sus doctrinas. Y ese mismo Concilio constituye precisamente la tragedia del grupo de obispos egipcios que se negará a firmar la carta de san León pidiendo que se les deje morir "en la fe de sus padres". Típico drama de las derechas a las que se les cae el mundo encima cuando el simple hecho de que Dios no se identifique con la pobre síntesis mental en que lo habían encerrado, las convierte en herejes. Los esfuerzos de aquellos obispos por no firmar son desesperados: aseguran que si firman serán masacrados por sus fieles cuando lleguen a sus diócesis, alegan que no les es lícito firmar porque en aquel momento no había obispo en Alejandría que era su autoridad inmediata (Dióscoro acababa de ser depuesto por el latrocinio de Efeso). Un obispo, incluso, abrirá la puerta del aula para que entre un grupo de monjes eutiquianos al mando del santón Bar Sauna, gritando que no se firme... Pero todo es ya inútil. La tragedia del integrista se ha consumado.

Los límites de la respuesta dada.

Entre izquierdas y derechas, como ya dijimos, no circula un centro ortodoxo hecho a base de la componenda entre ambas. Sino que la ortodoxia se ha caracterizado más bien por la afirmación total de los dos extremos. Afirmación que no es

<sup>13</sup> *üp. cu.*, (en nota 3), p. 117.

posible formular positivamente, puesto que es la que nos abre al misterio del Dios-hombre; y por eso se formula preferentemente de manera negativa, excluyendo lo que cada uno de los dos extremos negaba.

Esta respuesta nunca es plena: es una tarea más que una respuesta, un camino más que una fórmula, un comienzo más que un fin<sup>15</sup>. Y, además, esta respuesta fue dada quizás de una manera demasiado teórica. En ella, tanto Dios como el hombre han sido concebidos de manera demasiado abstracta, y en el capítulo siguiente habremos de volver sobre este punto al marcar los límites del Calcedonense. Con ello se escapan del planteamiento un par de elementos que al Nuevo Testamento le interesaban mucho más de lo que interesaron a la reflexión dogmática. El Nuevo Testamento estaba más interesado por la kénosis de Dios que por la inmutabilidad del Absoluto porque su Dios no es, sin más, el de la idea abstracta de Dios, sino aquel Yahvé concreto del que sólo st conoce su misericordia fiel, comprometida sin reservas en la adquisición de su pueblo. A la vez, el Nuevo Testamento está más preocupado por el pecado de los hombres que por una idea esencialista, abstracta, de humanidad, porque no era un hombre teórico el que Dios había buscado, sino el hombre de una historia concreta que era una historia de infidelidad, y de una comunidad humana concreta, que es una comunidad de dura cerviz. La reflexión dogmática ha abstraído de estos datos en su forma de plantear y esto sí que podemos considerarlo como una consecuencia de la encarnación del cristianismo en la cultura griega. Tales elementos han aparecido esporádicamente (recuérdese lo dicho sobre Gregorio de Nisa o sobre el papa Honorio), pero han jugado escaso papel en la configuración de las respuestas finales en las declaraciones oficiales. Esto marca los límites de esas respuestas y la necesidad de completarlas, en vez de erigirlas en el único dato de la cristología, como hará tantas veces la reflexión teológica posterior.

Pero al marcar sus límites, no las invalida por eso. La dogmática cristológica nos ha ganado un marco válido para toda

<sup>15</sup> Recuérdese K. RAHNER, *Calcedonia, ¿comienzo o fin?*, en la obra en colaboración ya citada *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1954. Pasó a los *Escritos de teología* (I, 169-222) con el título: *Problemas actuales de cristología*.

la reflexión posterior. En él, y como respuesta a su dilema básico, cabe decir que: a) Dios es capaz de ser pensado totalmente en el hombre, sin perder nada de sí. Esta debe ser la función del tratado de Trinidad, que seguirá siendo un tratado muerto mientras no sea un tratado de "antropología posibilante" y se empeñe en ser una especulación sobre la majestad del Misterio inapresable, al que cabe aplicar el célebre verso de Horacio: *coelum ipsum petimus stultitia riostra*<sup>14</sup>. b) El hombre es capaz de ser pensado como Dios, sin perder nada de sí (mas que su pecado): es el *finitum capax infiniti*, aunque esta capacidad sólo puede ser expresada como la imposible posibilidad del ser humano. Imposible porque no es Una posibilidad que brota del poder mismo de lo finito, sino del hecho de que Dios se revela como el *Infinitum capax finiti*. Y esto lleva a la Cristología hasta el tratado de Gracia, como antes la llevara al de Trinidad.

Esta concentración de los tres tratados es la que viene a traducir aquel incomprensible empeño de la historia que hemos visto, por no detenerse en ninguna solución de compromiso: porque la perfecta divinidad de Cristo no era vista como un obstáculo a su humanidad, sino como la condición de posibilidad y la máxima potenciación de ésta, hasta que se verifique lo que escribía Gregorio de Nazianzo: "para que éste llegue a ser dios, tanto cuanto fue hombre Aquel"<sup>15</sup>.

Y con esta última observación estamos ya en el campo de la segunda de las constantes enunciadas al comienzo del capítulo.

## 2. EL INTERÉS SOTERIOLÓGICO

Para quien se adentra medianamente en la Patrística, desde una formación escolástica clásica, hay un detalle que sorprende constantemente y desde el primer momento y es la forma de argumentar de los Padres: en vez de deducir, a partir

<sup>14</sup> Las primeras argumentaciones trinitarias vg., sobre la divinidad del Espíritu Santo, se van formando precisamente a partir de la divinización del hombre. Véase la obra de J. Rius citada en el cap. anterior, nota 9.

<sup>15</sup> *Sermón* 29, 19 (PG 36, 100a).

de conceptos más claros, según el clásico método aristotélico, los Padres explican simplemente la Economía. En un principio el lector cree hallarse ante argumentos deficientes o faltos de rigor. Después comprende que las cosas no son tan sencillas. Lo que ocurre es más bien que el quicio de la argumentación patrística es siempre el interés soteriológico. No se arguye en nombre de la corrección metafísica, sino en nombre de la experiencia de Salud que define a la fe y hermana a los creyentes en Iglesia.

Sin duda que tal forma de argumentar no está exenta de peligros. Pero si hay un lugar en el que sea legítima éste es precisamente el problema de la afirmación simultánea de Dios y hombre, puesto que el presupuesto de todo hablar humano sobre Dios radica en su decisión salvadora y en su donación interpelante al hombre: "sin Dios no se conoce a Dios"<sup>16</sup>. Esta segunda constante se halla, por tanto, en íntima vinculación a la primera y no tendría sentido estudiarla desconociendo a aquélla. El hecho de que Dios se haya revelado al hombre salvándolo, es lo que hace que el problema de divinidad y humanidad se aborde a partir de la experiencia de Salud, y es lo que da pie a la indistinción primera entre cristología y soteriología. Ya Ignacio de Antioquía deja sentado el presupuesto para hablar de Cristo: escamotear la realidad de la Encarnación es escamotear la realidad de la Salud<sup>17</sup>. Y este presupuesto es diverso del de aquella teología "oficial" preconiliar, la cual comenzaba la Cristología estableciendo *a priori* un concepto de Encarnación para luego mostrar que eso se había dado en Jesús de Nazaret<sup>18</sup>.

Ese punto de partida de Ignacio de Antioquía lo volvemos a encontrar, con las variantes propias de cada persona, en aquella doble intuición que dijimos constituía el fondo y el denominador común de toda la teología de Ireneo, y que reformulamos así: para el hombre no hay salvación si no viene de fuera; pero no hay salvación tampoco si no brota de den-

<sup>16</sup> IRENEO, *Adv. Haer.*, IV, 6, 4.

<sup>17</sup> *Smir*, 1, 1-2; 2,1 4, 2; *Trall.* 9, 1; 10. Recuérdese lo dicho arriba íp. 382) sobre la refutación del docetismo por Ignacio.

<sup>18</sup> Cf. vg. la primera tesis de la Cristología en la *Sacra Theologiae Summa*, BAC 1964, p. 13. Igualmente L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Herder 1955, III, thesis 2.<sup>a</sup>

tro<sup>19</sup>. Y cuando ambos aducen el hecho del martirio como "prueba" de la realidad del sufrimiento de Cristo, es claro que eso no pretende ser un "argumento especulativo"; pero quizás es algo más que una simple consideración piadosa: es una aplicación del citado presupuesto soteriológico de ambos autores. Una investigación o una reflexión sobre Jesús, desvinculada de la salvación del hombre, del hecho de que sus vidas han sido transformadas (que es lo que muestra el martirio), y movida únicamente por la curiosidad de saber qué era ese hombre extraño o qué "se puede decir" de El, nunca habría puesto en movimiento sus plumas ni sus cabezas.

Igualmente, Tertuliano refuta al docetismo arguyendo que la salud de la carne es la meta de la creación. Y quizá uno de los puntos en que de manera más constante se muestra este enfoque soteriológico de los problemas, es la célebre cuestión del alma humana de Cristo. Argumentos de tipo especulativo varían según los autores: unos, más platónicamente, consideran al alma como lazo de unión necesario entre el Logos y la carne; otros, más sacramentalmente, consideran a la carne como el lugar de encuentro del alma con Dios. Pero lo que no falta en ninguno es el argumento soteriológico: Cristo es salvador de nuestras almas, luego tuvo un alma como la nuestra.

Es muy fácil, en este caso, encontrar algunos ejemplos: *Ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus*, escribe Tertuliano, precisando a continuación que ha de tratarse de un alma como la nuestra y, por tanto, *non animam carneam sed carne indutam*<sup>20</sup>. Igualmente Orígenes, como ya citamos: si Cristo no tuvo un alma humana, se aniquila la redención del alma<sup>21</sup>. Así arguye también el Sínodo de Alejandría, con Atanasio presente: no era posible que el Salvador tuviese un cuerpo sin razón o insensible, ya que se hizo hombre por nuestra Salud y obró no sólo la salud del cuerpo, sino la del alma<sup>22</sup>. Esta misma fue la argumentación de Epifanio<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Cf. más arriba, pp. 407.

<sup>20</sup> *De carne Christi*, 10-13: Cristo tomó en Sí mismo un alma, para salvar al alma.

<sup>21</sup> *Diálogos con Heráclides*. Ed. Sources Chret., pp. 69-71. Cf. más arriba cap. 9.º, nota 11.

<sup>22</sup> PG 26, 804b.

<sup>23</sup> Cf. más arriba, pp. 432-33 notas 42 y 43.

y del papa Dámaso<sup>24</sup> contra Apolinar. Teodoro de Mopsuestia, que es para muchos el teólogo de la plenitud humana de Cristo, dará una variante de ese mismo argumento: la muerte del cuerpo no podía vencerse sin vencer su causa que es el pecado; y el pecado estaba en el alma. Por eso tuvo alma Cristo<sup>25</sup>.

Esta forma de argumentar cristaliza en un doble principio que viene a traducir el doble presupuesto de Ireneo ya citado y que está formulado en una frase de Atanasio y otra de Gregorio Nazianceno. Ambas las hemos citado también, pero vale la pena repetir las aquí juntas:

"Para nosotros los hombres *sería tan inútil* que la Palabra no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdadera la carne que asumió"<sup>26</sup>.

"Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado. Lo que está unido a Dios eso es lo que se salva"<sup>27</sup>.

De manera parecida, Cirilo argüirá contra Nestorio que Dios "por nosotros" hizo "propio de El" lo nuestro<sup>28</sup>. Y Teodoro escribirá contra Eutiques: "Si el Logos no tomó nada de nuestra naturaleza, no son verdad las promesas hechas a los patriarcas, ni hace falta la Virgen, puesto que no dio al Logos encarnado nada de nuestra naturaleza... y es vana nuestra fe, nuestra predicación y la esperanza de nuestra Resurrección"<sup>29</sup>. San León dirá sobre Eutiques, con su lucidez característica, que "amenaza nuestra única esperanza y el misterio de la salvación de los hombres"<sup>30</sup>. Y el prólogo a la declaración de Calcedonia declara expresamente que, aunque no intenta más que mantener inmóvil la predicación de Nicea, se siente en la necesidad de hablar *propter illos qui dispensationis mysterium corrumpere conantur*<sup>31</sup>.

Este rápido recorrido resulta más que suficiente para con-

<sup>24</sup> DS 146-49.

<sup>25</sup> Cf. *Homilias catequéticas*, 5, 18-19 y 12, 9. Citado por J. LTEBART, *op. cit.*, p. 166.

<sup>26</sup> PG 26, 296. Cf. más arriba, p. 428 (nota 26).

<sup>27</sup> PG 37, 181. Cf. más arriba, p. 433 (nota 48).

<sup>28</sup> PG 77, 48. Véase, en cambio, toda la forma de argumentar de Nestorio en la carta de respuesta: siempre gira alrededor del principio "aplicáte a entender", que Nestorio aconseja desdenosamente a Cirilo.

<sup>29</sup> *Eranistes*, Dial, I, 39. (PG 83, 69-72).

<sup>30</sup> PL 54, 787b y 775a.

<sup>31</sup> DS 300.

firmar lo que en otra ocasión escribimos de manera más global y más dogmática:

"Si recordamos las caracterizaciones que hace D. Bonhoeffer acerca de lo que 'el hombre religioso espera de Dios', o acerca de 'una creencia general en la omnipotencia de Dios que no es expresión de la auténtica trascendencia', podemos sin exagerar definir las luchas de los primeros concilios como luchas entre 'religión' y 'fe'. En ellas ha sido siempre la herejía de turno quien ha argüido desde una especie de teísmo cualificado o desde lo que hemos llamado con Bonhoeffer 'una creencia general en la omnipotencia de Dios'. Siempre la 'razón' y la Teodicea parecieron estar del lado de la herejía; y contra esa razón y esa Teodicea trató de luchar cada uno de los cuatro primeros concilios en nombre de la salvación en que creía. Arrio arguye—y parece que correctamente—que un absoluto sufriente no puede ser el Absoluto. Y la fe de Nicea la responderá que el Jesús sufriente es el Absoluto... Apolinar afirma (y parece que con toda razón) que el perfecto Dios no puede hacer uno con un hombre acabado. Y la Iglesia le responde que aquello de nosotros que no ha sido asumido no ha sido sanado. Nestorio comprende—y parece que con razón—que no se pueden predicar contrarios de un mismo sujeto. Y Cirilo le responderá que si hemos de dividir los sujetos según las predicaciones, no podemos creer que nuestra realidad no es ajena a Dios. Finalmente, el monofisismo insistirá (y también de acuerdo con lo que "el hombre religioso espera de Dios") en que la divinidad y la infinitud debe absorber a lo infinito. Y Calcedonia responde que si divinidad y humanidad no son distintamente 'dos', nuestro ser perece en lugar de verse salvado"<sup>32</sup>.

Siempre se trata, por consiguiente, de la puesta en juego de aquella doble intuición ireneana, que hacía al Nuevo Testamento llamar a Jesús Hijo de Dios y hermano nuestro. Hermano nuestro para que *nosotros* nos salvemos<sup>33</sup>; Hijo de Dios para que nosotros nos *salvemos*<sup>34</sup>. En este punto se pone en juego, como decía Atanasio, el problema de la utilidad o inutilidad de Cristo. Toda otra justificación, culturalista, o simplemente romántica, o moralista, o incluso religiosa de Jesús, se estrella en su misma cortedad de visión. Pues el propio Jesús

<sup>32</sup> Cf. *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*, en *Estudios Eclesiásticos*, 46 (1971), 339-67. Texto citado en página 343. En adelante citaremos este artículo con la sigla *Fórmulas*...

<sup>33</sup> Heb 2, 10-17.

<sup>34</sup> Heb 1, 3.

ya aconsejaba mirar más bien hacia el presente o hacia el futuro y dejar que los muertos entierren a sus muertos.

Este contexto soteriológico ha de constituir, para nosotros, un criterio hermenéutico fundamental. Si tomamos las fórmulas conciliares como "doctrina recta", como verdad descomprometida, y no como "confesión de fe", nos situamos inconscientemente en el lado de las diversas herejías y sólo podremos terminar en sutiles logomaquias y distinciones verbales frente a ellas. Si las tomamos como confesión de fe, entonces es fácil detectar las intuiciones que laten debajo de las fórmulas de los cuatro primeros Concilios. Y podemos formularlas así<sup>35</sup>:

1. Que si Jesús no es Dios, no nos ha sido dada en El ninguna *salvación*. El enigma de la historia continúa, y las opciones absolutas siguen siendo una *hybris* que el hombre deberá pagar.

2. Que si Jesús no es hombre no *nos* ha sido dada a *nosotros* la Salud.

3. Que si esa humanidad no es "*de-Dios*" (en la misma medida en que mi propio ser es mío, y no por cierta acomodación de lenguaje), entonces la divinización del hombre no está plenamente realizada, ni Jesús es verdaderamente Dios.

4. Que si lo que es de-Dios no es una humanidad *en cuanto humanidad* y *permaneciendo humanidad*, no es el hombre lo que ha sido salvado en Jesús, sino otro ser<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Cf. *Fórmulas...*, p. 344.

• Véanse estas mismas cuatro intuiciones, en lenguaje de los Padres:

1. "El hombre no sería divinizado *si no es Dios* quien se ha encarnado" (ATANASIO, *De Inc.*, 8. PG 25, 109c. Cf. también. *De Inc.*, 54; *Contra Arrianos*, III, 53).

2. "No estaríamos libres del pecado si la carne de que se revistió el Logos *no era nuestra* carne humana" (*Contra Arr.*, III, 57. PG 26, 444b).

3. "Pero al ser uno con ella, *haciendo propio de El lo que es característico de ella*, le confirió la plenitud (*energía*) de Sí mismo" (S. CIRILO, *Scholia de Inc.* PG 75, 1380b).

4. "Uniéndose de manera inexplicable con la humanidad. Dios *la conservó en aquello* que nosotros decimos que *es*. Y también El permaneció en lo que era."

Estas intuiciones nos han de servir como principio hermenéutico en el capítulo siguiente. Ellas nos permitirán además una comunión plena con la tradición, que relativiza enormemente la necesidad de sus mismas fórmulas, en un contexto cultural y lingüístico tan distinto del suyo, como es el nuestro.

Una vez establecida la realidad de este interés soteriológico, y su justificación teológica precisamente en el problema de las relaciones Dios-hombre, debemos señalar un factor negativo: en la evolución que hemos estudiado se va produciendo una pérdida o, al menos, un palidecimiento progresivo de esta dimensión soteriológica. Conforme nos alejamos de la primera Patrística, la ontología va pasando al primer plano y va dejando en la sombra a la "economía" (a la realización del plan salvador de Dios). Hasta cierto punto se trata de un proceso inevitable: es el mismo proceso que va transformando la estructura de los Símbolos de fe, desde una enumeración de hechos salvíficos, a una enunciación de verdades. Es quizás una consecuencia de la dinámica misma del entendimiento humano; es sin duda una consecuencia de la asunción de la cultura griega y de su optimismo epistemológico, para la que el ser de las cosas para nosotros se funda en el desvelamiento (*aletheia*: verdad) de su ser en sí. Es un fruto del realismo y del rigor antioquenos frente a los peligros alejandrinos de un devaneo místico. Pero, a pesar de todo, constituirá una degeneración, en la medida en que se pierda de vista el interés soteriológico, y en que el problema de la afirmación de Divinidad y humanidad no se plantee a partir del dato imprevisible y contingente de la decisión autocomunicativa de Dios al hombre, sino a partir de los "conceptos absolutos y eternamente válidos" de la mente humana. Y esto es lo que ocurre en las exégesis posteriores del Calcedonense.

### 3. LA FORMA DIALÉCTICA DEL PROGRESO

La posibilidad de la afirmación simultánea de divinidad y humanidad, más que comprenderla con la razón, la sabe el hombre en la fe, y la acepta como un don. Pero, precisamente por eso, la pregunta no tiene una respuesta plena, y las oscilaciones se mantienen—aunque puedan reducirse sus límites—

dentro incluso de la línea que hemos llamado ortodoxa. Mientras no se verifique el Dios-todo-en-todas-las-cosas que la Encarnación anuncia y garantiza, el hombre se encontrará, nestorianamente, falsificando la gracia en una afirmación espontánea e infundada de sí mismo; o se encontrará empujándose monofisitamente a Dios y convirtiéndolo en un rival necesario. La armonía es imposible: es ahora la traducción intelectual de aquella utopía humana que encontramos en la parte bíblica. Y por esta razón, el progreso en la dogmática cristológica nunca se hizo en la forma de una línea recta que avanza continuamente, sino en la forma de una línea quebrada, que avanza por reacciones y saltos al extremo opuesto. Para no aceptar a Pablo de Samosata, se iba a dar en la cristología del Logos-sarx; por rechazar el subordinacionismo arriano se puso en peligro la plena humanidad de Jesús; por rechazar el apolinarismo, tanto Eustacio como Paulino de Antioquía preparan el error de Nestorio; por rechazar a Nestorio se va a dar en el monofisismo... y el pensamiento se encuentra siempre ante la misma antinomia, aunque logre reducirla, pero sin conseguir superarla. Esto ha hecho que, a lo largo de la evolución que hemos visto, muchas veces se haya combatido a la herejía simplemente en nombre de otra herejía: como si no hubiese más manera de recuperar la verdad abandonada, que olvidar la verdad presente. Esto hace que los mismos Concilios o declaraciones oficiales de la Iglesia, a pesar de su proclamación de fidelidad a los anteriores, no discurren por una línea homogénea, sino por una línea también oscilante en la que unos completan, compensan y a veces corrigen a los anteriores: si Nicea, Efeso y el Constantinopla II quedan hacia la derecha del cuadro puesto en la página 419, san Dámaso, san León y el Constantinopla III quedan hacia la izquierda. Ello hace también que, muchas veces, la heterodoxia no sea meramente la reacción contra un Concilio o contra una determinada declaración oficial, sino también la simple prolongación de la ortodoxia, yendo más allá de lo que un Concilio ha dicho, en el sentido de perder de vista una serie de valores, como modo de hacer posible la consecución de otros.

Es sintomático, y quizás muy significativo desde el punto de vista teológico, el hecho de que la Iglesia, desde sus mismos comienzos, se encontrara con esta antinomia como ley central

de su existencia; y el hecho de que en ella se dieran, a la vez, la voluntad decidida de no sacrificar ninguno de los dos extremos—a lo que la experiencia de fe la impulsaba—y una inconsecuente oscilación en las expresiones concretas de esa voluntad. Ello marca la distancia entre la fe y sus expresiones concretas. Y es posible que la existencia de la Iglesia sea, en este punto, prototípica para la historia y la humanidad. La clásica antinomia que hoy divide al mundo oscila entre libertad y justicia. En el primer caso se trata de algo que afirma absolutamente al hombre, y en el segundo se trata de la afirmación de un absoluto que está por encima del hombre (aunque se insista también en que la afirmación de ese absoluto de la justicia no supone una negación del hombre. Pero esa afirmación pertenece también al terreno de la fe, incluso si es un marxista el que la hace). La historia oscila entre la afirmación de esos dos valores sin que parezca que pueda darse una plena afirmación de ambos, que los haga crecer de manera directa y no de manera inversa. La confesión de que existió Alguien, alguna vez, que haya sido *en una misma realidad* la libertad y la justicia sin confusión y sin mezcla, de modo que la justicia en El era el fundamento de su libertad auténtica, y la libertad era la forma de vivir totalmente abierto a la justicia, es la confesión de que esta historia humana quizás tiene un sentido, y no es la absurda marcha eternamente repetida y recomenzada hacia la cuadratura del círculo. Y en este contexto cristológico sólo cabe añadir, porque nos toca muy de cerca: desgraciados aquellos núcleos históricos en los que ni se afirma la justicia ni se cree en la libertad...

Y volviendo a la Iglesia: en la medida en que ella sea comunidad de los que creen en esa utopía de la afirmación simultánea de Divinidad y humanidad, la oscuridad es inherente a ella. Esto sólo sería alarmante si en la Iglesia se tratase meramente de un partido o de una institución atenta, sobre todo, a su propia pervivencia. Porque entonces tal oscuridad sería un síntoma claro de decadencia. Pero la Iglesia no vive para sí, sino para dar testimonio de Aquel que siendo "uno y el mismo" era consustancial al Absoluto y consustancial a nosotros. Durante siglos vivió oficialmente en ignorancia o en oscuridad acerca de la fórmula que después ha constituido su definición más importante: la fórmula de Calcedonia. Y du-

rante aquellos siglos no fue la fe más difícil ni más escasa por ello. Pues la fe no se identifica con las formulaciones en que se expresa a sí misma; puede existir en plenitud, aun en medio de formulaciones deficientes o aproximadas.

Esto no significa que los dogmas no sean necesarios a la fe. No son un simple vestido que se le pone y del que podemos prescindir para quedarnos con la fe desnuda: son más bien, en cuanto expresión de la fe, la forma de existencia, el cuerpo de ésta. Cierta pretensión radicalmente antidogmática que aliena en sectores oficialmente más desarrollados de la Iglesia actual es, en el fondo, tremendamente ingenua. Pensamos que tenía razón D. Bonhoeffer cuando escribía en 1933: "no puede haber confesión de fe si no se dice que tal o cual cosa es—vista desde Cristo—correcta y tal o cual es falsa. La idea de herejía pertenece necesariamente a la idea de confesión (de fe). Hoy se ha perdido el concepto de herejía porque no hay ninguna autoridad docente. Y eso es una calamidad"<sup>37</sup>.

Esto tampoco significa que las fórmulas dogmáticas vayan a solucionarle nada a la Iglesia. La pretendida castidad de unas fórmulas incontaminadas acaba siendo una máscara de la esterilidad. El error puede ser necesario en la Iglesia: él la ha fecundado infinidad de veces. Lo malo de las herejías no se produce cuando aparecen, sino cuando quedan fuera, cristalizadas como sectas: porque entonces ya no evolucionan.

Y esta dialéctica explica ese enorme grado en que los primeros Concilios, a la vez que se continuaban, se completaban y matizaban unos a otros. Sobre este punto escribió Newmann palabras importantes, a raíz del Vaticano I:

"Tengamos un poco de fe. Propositiones abstractas no avalan gran cosa. Ninguna verdad se mantiene por sí sola, sino que cada una es centrada y armonizada por otras verdades. Los dogmas relativos a la Trinidad y a la Encarnación no se estructuraron todos de una, sino pieza a pieza. Un Concilio hizo una cosa, otro una segunda... y, por fin, la totalidad del dogma quedó edificada. Pero la primera porción había parecido extrema, levantó controversias. Y estas controversias condujeron a un segundo o a un tercer Concilio, y éstos no destruyeron al primero sino que explicaron y completaron lo que el primero había hecho. Lo mismo ocurre aho-

<sup>37</sup> *Quién es y quién era Jesucristo*, Ariel, 1970, p. 53.

ra: papas futuros aclararán y en cierto sentido limitarán su poder" 38...

En realidad, "la totalidad del dogma" no quedará edificad  
da nunca. Pero ello no hace menos sorprendente el valor prof  
fético de esas palabras.

<sup>38</sup> *Carla a Miss Holmes*, citada por el cardenal SUENENS, en el discurso de apertura del Congreso Teológico de Bruselas. Cf. *Concilium*. núm. 60 (extra), 1970, p. 184.

## CAPÍTULO XI

### SIGNIFICADO Y VALOR DE LOS DOGMAS CRISTOLOGICOS PARA NOSOTROS

Si el pronombre de primera persona no estuviera mal mirado en el lenguaje escrito, como síntoma narcisista, el título de este capítulo debiera haber dicho simplemente "para mí", en vez de para nosotros. La fe no es un saber, y las explicaciones de ella, por más que hagamos un esfuerzo de objetividad y universalidad, no son comunicables como un material estereotipado y pasado por una multicopista. Cuando el creyente trata de decirse qué es lo que cree en realidad, a través de esas fórmulas que le caracterizan ante los demás como creyente, siempre entran en juego elementos irrepetibles como son la propia experiencia humana y la misma experiencia espiritual, de las que la fe se vale para explicarse. Aun dando por supuesto el acierto, nunca será posible establecer una explicación digna de un asentimiento unívoco. No queda más que repetir en voz alta lo que uno se ha dicho a sí mismo en otros momentos; con un poco de pudor, pero también con aquella disposición a dar razón que preceptuaba san Pedro.

Ahora que conocemos, en su gestación y con un mínimo de detalle, las proclamaciones oficiales de la Iglesia sobre Jesucristo, llega el momento de preguntar: ¿qué significan esas fórmulas para nosotros hoy?, ¿qué creemos en realidad cuando decimos que Jesucristo es de la misma naturaleza que el Padre, o que es una Persona en dos naturalezas?

En realidad, todas las enseñanzas están contenidas en la declaración del Calcedonense, que trata de reasumir las enseñanzas anteriores y que es interpretada por las siguientes. En cierto modo, el proceso de la dogmática cristológica es circular, y vuelve siempre a los mismos puntos. Bastaría por tanto con comentar la declaración de Calcedonia. Pero vale la pena recorrer los pasos anteriores porque lo que en ellos se enseña está formulado de manera más descriptiva y menos especulativa que en su repetición en la fórmula final. Pueden servirnos por tanto de acercamiento válido a ella.

## 1. EL "CONSUSTANCIAL" DE NICEA

Ya en una primera lectura, la intención de este término, que no está en la Biblia, y de toda la descripción de Jesucristo que hace el Símbolo Niceno: "Dios de Dios, Luz de Luz", etc., resulta suficientemente nítida. Se quiere dejar bien claro que detrás de Jesús no queda "nada más", que en El se ha llegado al tope. Al enfrentarse con Jesús está el hombre ante lo último posible; y por eso la Salud del hombre puede aspirar hasta lo máximo posible: no ha de detenerse antes. El Padre al que Jesús acerca no es algo de un nivel superior que quedaría ya inaccesible para el hombre. Esto es lo que afirmaba Arrio, creyendo salvar de esta manera la divinidad de Dios.

Esta descripción será aceptada fácilmente. Pero lo que importa, porque resulta mucho más revelador, es el juicio sobre el que ha girado toda la argumentación en este problema. Y si recordamos la historia de los capítulos anteriores veremos que éste ha sido el problema del sufrimiento de Jesús. La argumentación de Arrio era bien simple: el Dios Máximo no puede sufrir y Jesús ha sufrido. Luego éste no puede ser Lo Máximo posible: habrá de ser un peldaño inferior<sup>x</sup>.

<sup>1</sup> Por otro lado, los arrianos daban un valor redentor al sufrimiento, pero no al sufrimiento de un hombre: de un cuerpo o un alma humana. Este no servía para nada. Uno de los clásicos textos arrianos afirma expresamente de Cristo: "pasible por nuestra salud. Pues el sufrimiento de un cuerpo o de un alma, no podía salvar al mundo". Atribuido a Eudoxio, Cf. B. XIBERTA, *Enchiridion de Verbo Incarnato*, Madrid 1957, página 97.

Esta concepción contrasta con el empeño, vg., de un Ircneo por

Y sabemos lo embarazosa que resultaba esta objeción para los oponentes de Arrio que compartían todos sus presupuestos. Atanasio, por lo que permiten ver sus escritos antiarrianos, tenía una concepción de Dios en la que la impasibilidad del "motor inmóvil" era el elemento decisivo<sup>2</sup>. De ahí la oscilación perpleja de sus respuestas a Arrio. Y el mismo embarazo podemos encontrar en otros opositores del arrianismo. En Occidente, san Hilario de Poitiers, aunque acepta el alma de Cristo, dirá que el cuerpo y alma de Cristo eran impasibles por el influjo del Logos, y postula un milagro para cada sufrimiento de Cristo<sup>3</sup>. Y Zenón de Verona llegará a escribir comentando la frase del huerto ("triste está mi alma...", etc.): *hoc dictum non tam timentis quem exultantis ac docentis est*<sup>4</sup>. De igual manera, más tarde, Nestorio hará su separación de los sujetos, para no predicar de Dios cosas como el sacrificio, el sudor, el hambre, el sufrimiento y la muerte...<sup>5</sup>.

El problema del *homoousios* se puede replantear, por tanto, de manera muy cercana a él, pero desde una situación ajena a sus categorías, como el problema de los sufrimientos de Dios. Lo que hace la fe de Nicea es tener la audacia de vincular ambos términos: el que ha sufrido es el mismo Dios, plenamente El. El tema persiste con tanta viveza que, poco después de Calcedonia, se aprobará la legitimidad de la famosa frase: *Unus de Trinitate passus est*<sup>6</sup>, a pesar de que procedía de monjes constantinopolitanos sospechosos de monofisismo, y a pesar de que muchos nestorianos la combatieron como contraria al Calcedonense.

Al poner en contacto los dos términos Dios-sufrimiento, el Concilio de Nicea nos sitúa ante las dos cuestiones más decisivas que se han dado en la historia y en la vida de los hombres. Y al responder afirmativamente que se da una cópula

afirmar que era un hombre de nuestra raza el que había de redimir al hombre y que todo otro sufrimiento no hubiera valido.

<sup>2</sup> Cf. H. MÜHLEN, *Christologie im Horizont der traditionellen Seinsfrage?*, en *Catholica*, 23 (1967), 205-239. Sobre Atanasio, p. 218.

<sup>3</sup> Citado por J. LIEBART, *op. cit.*, p. 125.

<sup>4</sup> "No son palabras de temor sino de exultación y enseñanza." Lib. I, Tract. 1, 14 (PL 11, 386a).

<sup>5</sup> Cf. la respuesta ya citada a la segunda carta de san Cirilo (PG 77,

<sup>6</sup> DS 401.

entre ambos<sup>7</sup>, pone de relieve el nervio mismo de la fe cristiana, en todo lo que tiene de irrupción impensada e inesperada, que no encaja fácilmente en los esfuerzos explicativos ni en los deseos humanos y que más bien es juicio y condena de éstos. El hombre oscilará siempre entre ambos polos: sufrimiento y Dios. O se negará, como Iván Karamazov y el doctor Rieux, a aceptar a un Dios en cuya creación sufren los inocentes, o pensará, como el sacristán de Ingmar Bergmann, que al menos, si Dios existe, nos queda la posibilidad de seguir experimentando el sufrimiento como absurdo; mientras que si Dios no existe, tampoco tiene lógica el hablar de absurdo o de sin-sentido, porque este lenguaje presupone la realidad del Sentido. La fe de Nicea parece ir más allá de esas dos posturas, al presentar al mismo Dios (y aquí, otra vez, el interés del "consustancial": ¡la Última Instancia posible!) como *su-jeto* del absurdo humano: es el resumen del capítulo primero de 1 Corintios. Y sólo cabe entonces el comentario del japonés Kitamori:

"¡Dios ha muerto! Si esto no nos asombra, ¿qué nos asombrará? La Iglesia debe mantener vivo este asombro. Cuando lo pierde deja de existir. Y la teología, como intelección del Evangelio, debe ser captada por este asombro más que nadie. Se dice que la filosofía comienza con la admiración 8: también la teología. Y la persona que se asombra por la noticia de que Dios ha muerto, ya no puede admirarse de nada más" 9,

Precisamente aquí puede tener su explicación teológica el olvido del alma de Cristo por Atanasio, al que ya aludimos. Lo que a Atanasio interesa, teológicamente hablando, es el poder decir que Dios mismo ha muerto. Ahora bien: la experiencia de la muerte no la hacemos más que a través del cuerpo. Por eso lo único que tiene dimensión teológica para él es el cuerpo de Cristo<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Más aún con la exclusión decidida y significativa del irénico *homoiousios*, la fórmula conciliadora que proponía Eusebio de Emesa.

<sup>8</sup> Alude el autor, sin duda, a Aristóteles: *Metaphysica*, I, 2, 982b; y a Platón: *Teeteto*, 155d.

<sup>9</sup> *Theology of the pain of God*, Knox Press, Virginia 1965, p. 44.

<sup>10</sup> Así escribe por ejemplo: "El Logos que en sí no podía morir tomó un cuerpo que pudiera morir, para ofrecerlo como propio por todos." *De Incarnatione*, cap. 20 (PG 25, 152b).

Como resumen de la fe, el *homoousios* no es en manera alguna una respuesta metafísica o una sabiduría oculta. Es un mensaje difícil de creer. El cristiano aprenderá allí que tampoco él tiene una respuesta intelectual para el problema del sufrimiento y que esta dificultad la comparte con todas las demás cosmovisiones, absolutamente con todas. Más que de una "explicación", se trata, en el *homoousios*, de esa "locura de la predicación" (1 Cor 1, 21) que condena la autosuficiencia de la sabiduría humana: que, desde Jesucristo, se debe decir, contra Arrio: Dios mismo ha sufrido; y que eso fue lo primero definido por un Concilio. Y el resumen de la fe está en esa asunción del sufrimiento por Dios, que expresa el *consustancial* de Nicea. A partir de él, quizás sea posible decir un par de palabras sobre la vida y la predicación cristianas en que esa fe se despliega.

a. En la medida en que la Iglesia asuma el sufrimiento del mundo sin asumir su pecado, en esa medida hará a Dios presente en el mundo. Y la Iglesia son los creyentes, aquellos en quienes mora el Espíritu de Dios que movió a Cristo (Heb 9, 14), aquellos que se saben recapitulados en Cristo y hechos pueblo de sacerdotes en su Sacerdocio. Por eso es preciso plantear la cuestión de si la pregunta actual y acuciante por el "silencio de Dios" no se habrá hecho tan aguda y tan difícil porque ha venido precedida por un "silencio de la Iglesia", que en vez de asumir los sufrimientos de millones de hombres se desentendió, en la práctica, de ellos para evitarse peligros o enemistades de los poderosos de la tierra. No cabe olvidar, después de haber pasado varios capítulos en contacto con la Iglesia primera, que ya desde el principio se dijo que la forma de vida cristiana era, simplemente, el martirio. Y que, al cesar las persecuciones, apareció la vida religiosa con la idea de sustituirlo. Puede que la razón de la crisis actual de la vida religiosa, cuyo fin anuncian algunos sociólogos, esté simplemente en que ha dejado de ser una forma de existencia martirial. Hasta hace poco, el apartamiento del mundo podía enmascarar o sustituir esa ausencia; pero hoy, la entrada en él que exige la liquidación de la cristiandad y la aparición de una Iglesia de diáspora, ha venido a ponerla de relieve. Y debemos tener el valor de reconocer que las cárceles del dios Capital y de

la violencia establecida están hoy más llenas de marxistas que de cristianos. Con esto no se propugna una fácil mística de la persecución o del dolor. Este no vale, estoicamente, como abnegación o como entrenamiento para producir héroes olímpicos. Vale como solidaridad y como apertura a que el dolor de Dios se manifieste en nosotros. Pero entendido así, el esquema martirial conserva su valor, aunque deba compensarse con la realidad de las diversas vocaciones y con el hecho de que la misma Iglesia que proclamaba el martirio como expresión plena de su vida, condenó siempre a los que iban a buscarlo por su cuenta o por presunción, tentando a Dios con ello.

b. Si Dios ha sufrido, su silencio se vuelve mucho más espeso, puesto que aquello mismo que debería revelárnoslo nos lo oculta. Y cabrá decir con Pablo y el Deuterioisías: "¿quién nos va a creer?" (Rom 10, 16). Pero a la vez se vuelve mucho más seria la revelación del pecado humano y del drama que cruza la historia: no es lícito tomar la vida "estéticamente" (en el sentido de Kierkegaard) ni es posible ya admirarse de nada. Finalmente, si Dios ha sufrido, la revelación de su amor resulta mayor y más gozosa e increíble que la de su gloria. Esto es lo que pensaba Juan, y éstos son elementos fundamentales para la predicación. El cristiano sólo podrá manifestar a Dios al mundo si su solidaridad testimonia que el amor es, en definitiva, más fuerte que todos los horrores actuales. Entonces, aunque no se pueda dar una respuesta definitiva al problema del sufrimiento, se podrá decir con verdad que el sentido de la vida no debe buscarse en hallar una respuesta a ese problema, ni siquiera en tratar de liberarnos del dolor (aunque debamos hacer absolutamente todo lo posible y lo imposible por borrarlo de este mundo), sino en ese "compartir para liberar", en esa solidaridad fecunda que constituye el esquema de la presencia de Jesús entre nosotros.

Los hombres seguirán viviendo crisis de fe, a raíz de aspiraciones no conseguidas, de amores fracasados o de vidas torturadas. Es ingenua la pretensión de hacer de estas crisis un problema intelectual, o de hacer ver que provienen de un planteamiento erróneo, que Dios no es un tapaagujeros y que la fe no es religiosa, etc. Todas estas razones son verdaderas, pero resultarán infecundas si no van acompañadas de la solí-

daridad del creyente porque, en fin de cuentas, cada uno de nosotros habría reaccionado más o menos igual. Por ello, la proclamación de la Palabra nunca es mera transmisión de contenidos intelectuales: la predicación es siempre una acogida del otro. Y sólo ella puede hacer ver que lo definitivo no está en la satisfacción de las propias aspiraciones (Me 8, 35) ni en la respuesta a los brutales interrogantes del hombre, sino que —como escribe R. Bultmann— "no existe seguridad real y definitiva. Y es precisamente esta ilusión (de que sí que existe) la que hace sucumbir a los hombres en su ansia de seguridad".

Ante esta situación, la fe no será un tranquilizante, sino —otra vez con palabras de Bultmann—: "el abandono de nuestra propia seguridad y la disposición para hallar seguridad sólo en el más-allá invisible, en Dios. Esto significa que la fe es seguridad allí donde no puede verse la seguridad; es, como dijo Lutero, la prontitud para entrar confiadamente en la oscuridad del futuro" ".

Con estas consideraciones puede parecer que nos hemos alejado del *homoousios*. Nos hemos alejado de la materialidad del término, pero en realidad estamos totalmente dentro de su órbita. Las fórmulas en sí mismas y la mera ortodoxia verbal no sirven para gran cosa: lo decisivo para la fe es el ámbito vital que ellas crean.

## 2. LA CONDENA DEL APOLINARISMO

Ya insistimos en que lo decisivo de esta condena no era la concepción del hombre como compuesto de alma y cuerpo, sino la identidad (consustancialidad) de Jesús con nosotros. Pues bien: este principio no tiene valor, y no pasa de ser una trivialidad cuando se le separa del anterior y no se le considera junto a él. El mensaje del *homoousios émin* reside en que el que es consustancial a nosotros es el consustancial al Padre.

Esto quiere decir, recogiendo el argumento clásico de toda esta lucha, que no hay dimensión alguna del hombre que quede excluida del encuentro con esa instancia Última que se da en Jesús. Es *ésta* la realidad que ha sido salvada; y todo se-

<sup>11</sup> *Jesús Christ and Mythology*, SCM 1966, pp. 39-41.

guimiento de Cristo que sponga una mutilación de determinadas dimensiones de la realidad, una huida de ésta a superestructuras ideales, contradice la intención de Aquel a quien sigue. A pesar de la transformación en que tanto insiste la teología de la divinización, y que supone el fin de las esclavitudes de la humanidad vieja y la consecución de todo lo que en ella apunta como simple promesa ambigua (el "creado-increado" de Ireneo, o el *finitum capax infiniti* del antiguo adagio), a pesar de eso el Hombre Nuevo es de la misma naturaleza que el hombre viejo, y la humanidad nueva de la misma naturaleza que la humanidad vieja. Inmanencia y Trascendencia, en estos dos Concilios primeros, parecen cambiar sus papeles: nada aparece como más inmanente al hombre, más verdaderamente propio de él, que la trascendencia; y nada más lejano y más trascendente a él que su propia inmanencia, su propia verdad y su propia plenitud de ser humano. La posibilidad definitiva del ser humano es una posibilidad imposible, y por eso se rompe el axioma desde el que argüía Apolinar: dos seres completos pueden constituir un único ser en un determinado nivel ontológico en el que la plenitud del ser se da en la comunicación de sí. Y esto vale para la relación de Dios con el hombre. La idea del Dios "rival del hombre", cuna del ateísmo moderno, está aquí desautorizada: más unión con Dios es, paradójicamente, más plenitud y más autonomía del hombre.

La condena de Apolinar significa, pues, que esa instancia última que representa el *homoousios* de Nicea no sería última si no fuera nuestra, si no fuera un hombre. No es fácil mantener a la vez esos dos principios; pero al tratar de hacerlo se afirma lo mismo que Heb 2, 14.17: tuvo que asimilarse en todo a sus hermanos. La razón última de esta afirmación, como ya sabemos, es soteriológica: el que la Salud sea radicalmente un don no convierte a ésta en traslado a un país de hadas o en una cómoda operación de cirugía estética con anestesia. Eso no sería salvación para el hombre, sino su dependencia más definitiva. La Salud es radicalmente "don", siendo conquistada, es decir: cuando de tal manera es recibida que, a la vez (sin separación ni confusión), es hecha y labrada. Para nosotros es decisivo que el acto mayor de amor de la historia (el que sólo pudo ser hecho *per Spiritum aeternum*, Heb 9, 14) sea un acto de una voluntad humana. Apolinar en cambio pen-

saba, como Arrio, que si Cristo fuese igual que nosotros no habría podido salvarnos, por eso sólo le concede una semejanza con nosotros". Y lo que rompe su condena es la espontánea concepción del mediador como "término medio" entre ambos extremos: ni totalmente uno ni totalmente otro. El mediador es la totalidad de ambos.

También de aquí se siguen consecuencias para la vida cristiana. En la consustancialidad de Jesús con nosotros tiene su fundamento la "consustancialidad" de la Iglesia con el mundo y, por tanto, el clásico término del "encarnacionismo" cristiano. En contra de lo que se le achaca, el encarnacionismo no supone una identificación con el pecado o con la "norma de este mundo" (Rom 12, 2), pero sí con su dolor y con su lucha. El encarnacionismo no se identifica con cualquier afirmación de la realidad: si el pecado es inherente a ésta—y a qué niveles de profundidad—es claro que habrá afirmaciones de la realidad que sólo procedan del amor propio y del pecado. Pero, al menos, debe quedar claro que la huida de la realidad nunca puede equivaler a una afirmación de Cristo.

En cambio es importante ver las consecuencias que se siguen de la negación apolinarista del alma humana de Cristo. El sufrimiento se convierte en puramente corporal y físico. Y de aquí se ha seguido en la teología posterior: *a*) una concepción aberrante y masoquista que da valor al dolor físico por sí mismo y que no está ausente en muchas formas de penitencia cristiana. Y *b*) un Cristo que sólo sufrió en su cuerpo, mientras su espíritu seguía gozando de la felicidad máxima de la visión de Dios". Y de esta forma no cabía en Cristo la plenitud de la kénosis y la más seria dimensión del dolor humano: la del fracaso, que vimos al hablar de la muerte de Jesús. Y no cabe la aceptación radical e incomparable de ese fracaso que le hace beber el cáliz verdaderamente hasta las heces, recibéndolo en la fe como de las manos del Padre.

Finalmente, así como el *homoousios* de Nicea es presupuesto imprescindible para comprender el Constantinopolitano I, así también este segundo Concilio aclara definitivamente al primero, y nos permite comprender mejor lo que hemos des-

<sup>12</sup> Cf. Fragmentos, pp. 161 y 153. H. LIETZMANN, *op. cit.*, pp. 254 y 248.

<sup>13</sup> Véase lo que diremos más adelante sobre Santo Tomás, p. 582.

arrollado en el apartado anterior. La noción racional de Dios que fue contradicha en la afirmación del sufrimiento de Dios recibe ahora, en el "no", su propia razón: Dios sufre. Pero aquello en que Dios sufre no es su misma divinidad (aunque su humanidad no le sea menos propia que aquélla). Pues de lo contrario, el sufrimiento sería *necesario*, y el presente estado de cosas insuperable. Dios no podría "borrar todas las lágrimas" (Apoc 21, 4) si las lágrimas fueran inevitablemente suyas.

Ambos Concilios constituyen así una unidad indisoluble. Y ello nos obliga a ver juntos los otros dos, en los que estos mismos problemas se plantean a un nivel de abstracción mucho mayor.

### 3. LAS FÓRMULAS DE EFESO Y CALCEDONIA

La fórmula dogmática de Efeso y Calcedonia no es, simplemente, la de "una persona y dos naturalezas" como suele decirse, sino la de "una subsistencia en dos naturalezas, sin confusión ni división". Los adverbios de modo son absolutamente imprescindibles para comprender el sentido de la dualidad, pues si no hay confusión parece que la separación tendría que ser posible, y si no hay separación tendría que ser posible la confusión: se trata pues de una dualidad *sui generis* que habrá que declarar. A su vez la subsistencia no se identifica sin más con la palabra *persona*: originariamente ésta es la traducción latina del *prosopon* griego y no significa más que "máscara". Posteriormente adquirió un significado cada vez más rico, hasta llegar a las modernas filosofías de la persona: pero tampoco en este sentido moderno equivale a la antigua subsistencia<sup>14</sup>. Los términos se han hecho cada vez más filosóficos, y aunque se han de declarar en la reflexión misma so-

<sup>14</sup> Persona suele designar, entre nosotros, al ser humano, en cuanto es capaz de labrar su propio ser en la libertad, la responsabilidad y el amor. La Naturaleza se ha asimilado cada vez más al mundo de la física, y contiene un matiz de incognoscibilidad: el hombre mide, cuantifica y analiza los fenómenos de un núcleo último que siempre le queda inaccesible.

En la filosofía antigua era al revés: lo propiamente incognoscible sería la subsistencia. Véase sobre estos términos, K. RAHNER, *Diccionario Teológico* (Herder 1966), artículos Persona y Naturaleza

bre la fórmula, conviene permitir una declaración aproximada de ellos. Para ello nos apoyaremos en el II Concilio de Constantinopla que, para marcar la distinción entre *hypostasis* y *physis*, asimiló ésta al campo de la *ousía* y aquélla al del *prosopon*<sup>15</sup>.

La *ousía* es simplemente la esencia (abstracta) de una cosa. La *physis* describe a esa misma esencia en cuanto es principio de operaciones y, por tanto, con una cierta connotación de su ser concreto. La *hypostasis* considera ya claramente a esa esencia en cuanto es una realidad concreta y, por tanto, en cuanto subsiste en un sujeto. El *prosopon*, más vagamente, la mira en cuanto aparece como una realidad (prescindiendo de si verdaderamente lo es o no). Como se ve, hay entre los cuatro términos una cierta gradación (que podía llevar a su uso indistinto). Pero la fórmula calcedónica nos obligará a precisar su distinción.

Para entender correctamente la fórmula calcedónica hemos de guardarnos de concebir la subsistencia y la naturaleza como dos principios del ser humano (cosa que sucedería si las tomáramos en el sentido de los términos modernos persona y naturaleza), o como dos "partes" o componentes homogéneos del ser en general, tales que su *suma* constituye la totalidad del ser, y tales que aquello del ser que no fuera adjudicable a una, sería adjudicable a la otra. Decir que el hombre Jesús tenía una *parte* de su ser humana y otra *parte* divina es aberración y herejía, aunque sea la concepción más frecuente: la Iglesia se negó bien claramente a decir que Jesús tuviera un cuerpo humano y un alma divina, considerando alma y cuerpo como los dos principios de que consta el hombre, según la concepción clásica. Y cualquier otra explicación que estableciera que Jesús sólo tenía una parte del ser humano, porque la otra "parte" quedaba suplida por el ser divino, sería igualmente apolinarista. Si se puede decir, en cambio, que Jesús tenía una naturaleza humana y una subsistencia divina, es porque el ser no es una parte de naturaleza y otra parte de subsistencia, sino que es, en su totalidad, su naturaleza y en su totalidad su subsistencia. Y la prueba de la verdad de esta explicación es que ninguna de las clásicas explicaciones de la

<sup>15</sup> Cf. más arriba, pp. 458-60.

"personalitas" que encontramos luego en el Medioevo, identificó a la subsistencia con una "parte" de la esencia humana, sino que la colocaban fuera de ésta, bien identificándola con la existencia (en la hipótesis filosófica de la realidad de esencia y existencia y, por tanto, de la realidad de su distinción), o bien identificándola con el hecho de que la totalidad del ser humano esté o no esté unido a Dios (en la hipótesis de Escoto). Prescindiendo ahora de la discusión entre estas opiniones, ellas nos hacen ver, al menos, lo que sí que es claro y definitivo: que la subsistencia no es uno de los dos "sumandos" que junto con la naturaleza, constituye la esencia de una cosa.

¿Por dónde va entonces la distinción entre naturaleza y subsistencia? Sólo es concebible en el marco de una filosofía como la aristotélica, cuyos postulados fundamentales son los siguientes:

Todo lo que existe son individuos concretos, y los universales no existen (es decir: no existe *la* bondad, ni *el* hombre, ni *la* blancura, sino que existen seres buenos, cosas blancas y hombres concretos, Juan o Pedro, etc.). Y, sin embargo, todo lo que el hombre conoce son cualidades universales, abstraídas por comparación (es decir: conozco de algo que es hombre, como otros muchos; que es blanco, como otros muchos; que es español, como otros; que es inteligente, como otros..., etcétera; pero nunca conozco ese substrato último del que predico la humanidad, la blancura o la inteligencia, etc., sino que sólo me acerco a él por la combinación de todas esas cualidades comunes con otros<sup>16</sup>). Se trata, pues, de una filosofía que concibe a los seres como un "sujeto" y una "forma": una forma, hecha por la suma de predicaciones posibles: humanidad, raza, nacionalidad, cualidades, etc., y un sujeto *de quien predico* esa "forma". Y fuera de esta concepción filosófica del ser y del conocer, no tiene sentido ni vigencia el dogma calcedónico (vg., en la concepción hebraica del *nombre*, que no pretende ser lo universal y repetible de la cosa, sino apresar precisamente la irrepetible singularidad de cada ser).

<sup>16</sup> La única experiencia de un conocimiento no abstractivo es la que tengo de la existencia como poseída *por mí*. Experiencia que es inmediata e intransferible, que no puede ser transmitida a otros, ni ser hecha en ellos.

Gregorio Nazianceno tiene una fórmula feliz, que después jugó un papel importante cuando las discusiones de Efeso y Calcedonia, y que expresa de manera más sencilla la formulación calcedónica de *hypostasis* y *physis* y es exégesis válida de ella: Jesús es "no el uno y el otro, sino lo uno y lo otro" (*ouk allos de kai allos... legó de alio kai alio*)<sup>17</sup>. No es uno y el otro porque es "uno y el mismo" según la fórmula de Cirilo. Pero es lo uno y lo otro porque Dios y hombre no son, y siguen no siendo en Jesús, lo uno y lo mismo. Esta fórmula sitúa la unidad en la línea de lo determinado (no el uno y el otro), masculino (en el caso de Jesús), el *quién* del que se predica algo. Y sitúa la dualidad en la línea de lo abstracto, y por eso neutro: el *qué* que se predica. La unidad se sitúa en la línea de aquello que hace reales, y por tanto *unos* e individuos, a los seres; puesto que sólo allí donde hay *un sujeto* que lo posee puedo yo predicar el ser hombre o el ser blanco o el ser inteligente: no los predico en el aire. En cambio, la dualidad va por la línea de lo que yo predico de ese sujeto el cual, de lo contrario, queda para mí como la pura indeterminación inaccesible.

Con esta ambientación filosófica podemos acercarnos más a la fórmula calcedónica.

La unidad de hypostasis.

A la luz de lo dicho, la subsistencia divina de Jesús quiere decir que en Jesús es posible lo siguiente: todo lo humano, absolutamente todo menos el pecado, lo predico *de Dios*, con la misma verdad con que—en mi propio caso—lo predico de mí. O mejor: no lo predico sin más de Dios, sino de aquello que en Dios es el Principio de la absoluta comunicación y la absoluta aceptación de sí. El principio de subsistencia (de realidad) del hombre Jesús es Dios mismo o aquello por lo que Dios reproduce su propia identidad en el Hijo que es su propia y total autoexpresión.

Esto supone que Dios es de tal manera que en Él hay un principio capaz de sustentar como *suyo propio* lo "otro de sí". Este principio es lo que llamamos ¡a Palabra, el Logos o el Hijo. Y éste es el sentido de la pluralidad de sujetos en Dios,

<sup>17</sup> Ep. 101, 86 (PG 37, 180b).

que no implica una pluralidad de "personas" en el sentido moderno del término: la persona en Dios no se define por la autoconciencia, sino por la relación; en Dios los absolutos son únicos y, por tanto, no existe una pluralidad de conciencias y de centros de decisión<sup>18</sup> (esto sería triteísmo y no Trinidad). La pluralidad de sujetos en Dios implica la realización máxima de la idea de comunidad: los sujetos son comunidad por aquello mismo por lo que existen como sujetos (la naturaleza divina numéricamente única). No ocurre como entre los hombres, donde lo primario es el ser sujeto, aunque con una referencia o exigencia de otros, que posibilita el contacto y la comunidad luego; comunidad que resultará, sí, la máxima realización de la subjetividad, pero es lógicamente posterior a ésta y por eso puede frustrarse. En cambio en Dios no: lo comunitario es tan prioritario como lo subjetivo individuo. Y este proceso que se da en la intimidad de Dios se prolonga por la Encarnación en el hombre Jesús. Por eso Dios, el Inmutable e Impasible, puede evolucionar y sufrir en lo-otro-de-sí.

Esto supone que lo que llamamos el Logos no puede convertirse nunca en un principio nuevo de relación de Dios con el hombre Jesús, como si en éste hubiera una especie de diálogo permanente entre su ser hombre y el Logos, puesto que el Logos es pura relación al Padre. Es más bien, por tanto, el principio de relación de Jesús a Dios (filiación).

La subsistencia alude, por tanto, al modo como es real lo humano, todo lo humano, en Jesús. Lo que nos dice de El es que lo humano no es real en El del modo contingente y limitado como es real en todos los demás individuos, los cuales son fortuitos o contingentes respecto de la especie. En Jesús lo humano se hace real de modo absoluto. A la vez nos dice que lo humano no es real en Jesús en la forma autoafirmativa y autoposesiva como es real en todos los hombres, sino en la forma referencial de la recepción y la entrega de sí. Estas dos intuiciones vamos a desarrollarlas todavía un poco más.

La falta de una subsistencia meramente humana en Jesús no implica de ninguna manera la falta de alguna cualidad o realidad humana en El, sino sólo que todo lo humano existe en El de manera no contingente. El principio de subsistencia

<sup>18</sup> Cf. DS 501.

de un ser no es en modo alguno "un nuevo ser", algo susceptible de ser caracterizado cualitativamente: es más bien aquello que ontológicamente afirma al ser como existente concreto. No cabe decir que le falta a Jesús una "cosa" para ser perfectamente hombre, sino sólo que la afirmación ontológica del hombre es, en El, más que humana. No se limitan los contenidos humanos de Jesús, sino que se niega la sustentación puramente contingente de esos contenidos humanos, se les da una afirmación ontológica infinita. Muchos ataques al Calcedonense han provenido de una inteligencia deformada de éste, que concebía la subsistencia no como una afirmación ontológica del ser, sino como una "parte" de éste (especialmente si se la traducía por "personalidad"). Por eso se encontraba con que negar una subsistencia humana a Jesús era negarle "algo" humano y, por tanto, recortar su humanidad en vez de consagrarla hasta lo absoluto<sup>19</sup>. Pero negar la subsistencia divina no es devolverle a Jesús algo humano, sino cerrar lo humano a que se convierta en Absoluto, manteniéndolo en la contingencia humana<sup>20</sup>. Y aún cabe añadir que, al cerrar lo humano de

<sup>19</sup> Cf. *Fórmulas...*, 346-47.

<sup>20</sup> Este nos parece ser el error de P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Herder, 1972, El autor acusa, a Calcedonia de negar involuntariamente la verdadera humanidad de Jesús, al negar a Jesús una persona humana. Establece como punto de partida indiscutible para la cristología el que Jesús es una persona humana. Y propone como fórmula cristológica la de una persona humana y dos naturalezas: divina y humana. "Lejos de ser la naturaleza humana la que está enhypostasiada en la persona del Logos, es la naturaleza divina la que está enhypostasiada en la persona de Jesús" (pp, 99 ss).

Schoonenberg ha reaccionado con razón contra un monofisismo camuflado de la teología oficial. Pero da la impresión de que ha buscado al Calcedonense como chivo expiatorio con un simplismo digno de mejor causa y, además, sin superar por otro lado lo limitado de los planteamientos calcedónicos. Por culpa de eso:

a) Interpreta a Calcedonia según él, y no según la exégesis que hace la historia conciliar misma. De acuerdo con eso la acusa de mermar la humanidad de Jesús, cuando por salvaguardarla dio lugar a la separación monofisita.

b) No aborda el verdadero problema de la dogmática que era el de unidad y dualidad (su misma fórmula se mantiene igual que la calcedonense en un esquema de unidad de "persona" y dualidad de naturaleza). Sino que aborda un problema particular de él (aunque muy necesario en el momento actual) que es el de la humanidad de Jesús.

c) Por proceder así no da a las categorías el sentido que tienen: no distingue entre la subsistencia antigua y la persona moderna. Pero, para afirmar que Jesús es una persona humana, no hace falta negarle

esa manera, se le deshumaniza, puesto que la pretensión de una subsistencia absoluta es una pretensión ontológica del ser humano.

En efecto: hemos dicho antes que en la conceptualización del ser como "sujeto" + "forma", el sujeto es siempre lo irrepetible e inexperimentable al que sólo tengo acceso por la cantidad de predicados comunes (hombre, blanco, inteligente, etc.) que le voy atribuyendo. La única experiencia que poseemos del sujeto ontológico la hacemos en el único conocimiento nuestro no abstractivo: el de la existencia como poseída *por mí*, experiencia que es inmediata e intransferible: que no puedo hacer con los otros, ni nadie puede hacer en mi lugar. Experimentarse como sujeto es, por eso, experimentarse como único, y en este sentido como absoluto: todo lo demás y todos los demás sólo pueden ser conocidos como *objetos* de mi subjetividad. La reconciliación entre sujeto y objeto ha sido por eso un problema eterno e imposible de toda la filosofía.

Pero junto a esta ley de la subjetividad, que postula la afirmación absoluta de sí, se da en el ser humano la ley que podemos llamar de la persona, o de la comunidad: por una especie de inferencia que culmina en una opción de tipo ético, el hombre puede llegar a aceptar, y así a saber, que los otros *también* son sujetos y que la afirmación absoluta de sí no responde a su verdad total: la entrega, el reconocimiento, pertenece también al ser humano. Pero pertenece como un deber-ser y, por tanto, como lo que no se es. Y además con sus límites: porque la entrega no puede ser autodegradación y porque, aun a través de ella, tampoco se recibe del otro una afirmación absoluta<sup>21</sup>.

En este contexto el pecado, todo pecado, no es más que la absolutización de la propia contingencia; y por eso se le de la subsistencia divina. Ni para afirmar que el Logos sólo en Jesús tiene voluntad "propia" distinta de la del Padre, hace falta negar que sea una *hypostasis* en Dios.

d) Ello le lleva a lo que nos parece el absurdo metafísico de concebir en Dios una naturaleza no subsistente (no "hypostatizada") cuando tal separación parece, en Dios, una contradicción.

Y a pesar de su reacción, mantiene el mismo planteo abstracto que objetaremos después a la dogmática cristológica y que desconoce que junto a la armonía Dios-hombre, está la oposición Dios-pecado.

Cf. nuestra recensión de la obra en *Actualidad Bibliográfica (Sel. de L.)*, 9 (1972), 181-86.

<sup>21</sup> Cf. *Fórmulas...*, 357-60.

nomina como falta de amor. Pero el amor es conocido más como mandamiento que como espontaneidad del propio ser, pertenece más al terreno de la ética que al de la autoconciencia, porque es vivido (si no se le ha falseado) como negación de sí.

Esta antinomia pertenece a la experiencia humana más elemental, y ha de darse también en Jesús. Pero en Jesús se da a la vez como la posibilidad abierta de su superación, porque el hombre Jesús posee una subsistencia divina, está sustantivado por el Absoluto mismo. Ahora bien, Dios es amor: las subsistencias en El son referencia pura, consisten en la pura realidad de la recepción y el don. De este modo el ser humano encuentra en Jesús la afirmación absoluta de sí en la entrega de sí<sup>22</sup>. La antinomia humana queda abierta a su superación, y Jesús es verdaderamente el sí de Dios al proyecto humano, más allá de la ambigüedad de éste.

Es fácil ver que con esto no nos hemos movido de muchas de las afirmaciones hechas en el apartado bíblico, aunque ahora sean redichas a un nivel de abstracción mucho mayor. Pero el esquema sigue siendo el mismo: Jesús es el hombre Absoluto; y lo es porque es el hombre para los demás; y lo es porque es el hombre de-Dios y para Dios.

Para poder afirmar esto con unas determinadas categorías, Calcedonia se vio obligada a introducir en ellas una corrección que nos resultará incomprensible: la distinción entre naturaleza y subsistencia. El principio de subsistencia de los seres no es aislable de la esencia de que se trate, y esto no parece salvarlo Calcedonia al separar en Jesús una esencia humana operante como humana y la subsistencia del Hijo.

Responder a esta objeción nos ayudará a precisar cuál es la corrección introducida por el Calcedonense. Pensamos que debe responderse lo siguiente:

a. Si en Jesús hay verdadera humanidad, ha de darse subsistiendo en un individuo concreto: ha de estar individuada, puesto que la humanidad abstracta no existe. Y lo está. La subsistencia divina única no significa que no se pueda hablar de una subsistencia humana de Jesús, si por ello se entiende

<sup>22</sup> Cf. sobre esto J. GALOT, *La personne du Christ*, Duculot, Gembloux 1969, cap. 1 y 2.

la subsistencia *de una humanidad*: pues su humanidad es realísima<sup>23</sup>. Lo que ocurre es que esta individualidad no es limitante, sino que es lo que hace de aquella humanidad un Absoluto.

b. Si en Jesús hay un sujeto ontológico Absoluto, esto no puede ser sino porque está en El la plenitud de la divinidad, pues no es concebible—y menos en Dios—un sujeto sin forma. Predicar de Jesús la subsistencia del Hijo es predicar también la "naturaleza" divina. Y esto nos lleva a hablar de las naturalezas.

La dualidad de naturaleza.

Si entendemos así la palabra subsistencia, ya se ve cómo debe entenderse la naturaleza humana de Jesús: no como una humanidad abstracta, y que, por eso, puede ser recortada de determinados rasgos que serían juzgados como incompatibles con el ser de Dios. Ser hombre no es poseer abstractamente una naturaleza humana, es ser una persona humana. Y para decir que Jesús es una persona humana en el sentido que nosotros damos al término, no hace falta negarle la subsistencia divina o afirmar una dualidad de *hypostasis*: todo aquello que en el lenguaje moderno pertenece al mundo de la *personalidad* no es transportable sin más al campo de la *hypostasis* antigua (aunque ésta se tradujera en latín por persona), sino que pertenece al campo de la antigua *physis*. Al hablar de las dos voluntades decía el papa Agatón que la voluntad *naturalis, non personalis est*<sup>24</sup>. Si tomamos naturaleza y persona en sentido modernos, no hablaríamos así: para nosotros es claro que la capacidad de decisión es uno de los núcleos últimos del mundo de la persona humana. El término "naturaleza humana" no ha de ser entendido, por tanto, como una humanidad abstracta o imprecisa, sino que tiene su hermenéutica en los otros dos: perfectamente hombre y consustancial a nosotros. Si los griegos entendían la *physis* de manera demasiado estática y poco histórica es cosa de ellos; pero no es dato incorporable al

<sup>23</sup> Recuérdese lo dicho al hablar de la enhypostasia y de Efraín, cf. santo Tomás, II<sup>a</sup>, 16, 12c: Jesús tiene una personalidad, pero no "causata ex principiis humanac naturae".

<sup>24</sup> DS 545.

dogma. Ser hombre como nosotros es existir y actuar como nosotros. Es ir haciendo la experiencia del descubrimiento gradual de la propia identidad; es una realidad dinámica cuyo centro es su proceso de personalización, "la actividad experimentada progresivamente de descubrirse y afirmarse a sí mismo como persona, distinta de los demás y, a la vez, relacionada con ellos". Actividad que se realiza siempre "dentro de una realidad dada a la que hemos de responder". Y "en esta respuesta de la conciencia, de la libertad y la responsabilidad es donde cada hombre descubre quién es y decide quién quiere ser"<sup>25</sup>.

Esta concepción nos parece la única auténticamente calcedónica, porque es la única fiel al dato fundamental de que Dios, al asumir o hacer suyo lo distinto de El, no lo destruye, sino que lo respeta al máximo en su alteridad y en su propio ser: *deificala non est perempta, sed in suo statu et ratione permansit, salvata est autem magis*<sup>26</sup>. Lo fundamental en la "naturaleza humana" calcedónica no es una humanidad abstracta (esto es propiamente lo que fue excluido en Apolinar y Eutiques), sino la consustancialidad con nuestra forma de ser hombres. Si la pérdida del significado y de la comprensión de las categorías antiguas ha llevado muchas veces a una exégesis del calcedonense deshumanizadora de Cristo, debería haberse comprendido que la dogmática cristológica, comprendida en toda su historia, suministraba también los criterios de corrección de todas esas exégesis deformantes. Y cuando la fórmula ha dejado de ser significante, es más importante salvar dichos criterios que salvar la pura materialidad de la fórmula.

Todo esto que decimos de la naturaleza humana no vale en cambio de la naturaleza divina. La conceptualización filosófica del ser en subsistencia y naturaleza, en la que resuena el problema griego de lo uno y lo múltiple (y que luego en el idealismo se convertirá en el problema del sujeto y el objeto, cuando el ser pase a ser concebido como la conciencia y no como la sustancia), es una concepción útil para poner de manifiesto la imposibilidad de nuestro hablar sobre Dios. En

<sup>25</sup> Cf. B. COOKE, *Beyond Trinitý*, Marquette Univ. Press, Milwaukee, 1969, pp. 32-40.

<sup>26</sup> DS 556. Texto del Constantinopla III que ya comentamos en el capítulo IX.

esta concepción no es posible propiamente hablar de "naturaleza divina" porque la divinidad no es un concepto universal, multiplicable en los diversos individuos, sino que es subsistente por sí misma. Dios no es un concepto universal, como, verbigracia, el hombre. Y como la mente humana sólo capta y sólo predica determinaciones universales o comunes del ser, Dios es para ella el Indecible e Innombrable. Este hecho parece poner en cuestión la misma legitimidad del lenguaje sobre la "naturaleza divina" en Jesús.

Se objetará que para responder a esa dificultad, la filosofía escolástica ya había elaborado la teoría de la analogía del concepto de ser. Y esta respuesta será válida en la medida en que sea fiel a sí misma y mantenga lo que ella misma enseñaba: que en la analogía es *mucho mayor* la desemejanza del concepto que no su semejanza. El uso habitual que se hace de la analogía procede al revés: como si la semejanza entre los conceptos análogos fuera mucho mayor que su desemejanza. La idea de la analogía basta, pues, para afirmar que la "naturaleza divina" no es un concepto tan propio y tan normal como el de naturaleza humana. No describe a una realidad alineable junto con la humanidad de Jesús y homologable con ella. Sino que ambos conceptos son propiamente irreducibles; y si se habla de *dos* naturalezas no es para marcar dos sumandos homogéneos, sino como recurso negativo para salvaguardar, a la vez, la plenitud del ser hombre de Jesús (que siempre peligró en todo lenguaje de "una naturaleza, una voluntad", etc.) y la total irreductibilidad de Dios y el hombre (que no puede ser perdida de vista sin olvidar con ello el carácter *agraciante* que tiene la presencia de la divinidad en Jesús). Pero el lenguaje de las dos naturalezas tiene también sus peligros porque parece situarlas a ambas en un mismo plano, una junta a la otra, como dos voces de una melodía. Parece poner "encima" del hombre Jesús un nuevo piso, al que llama divinidad, y que es cognoscible además de su humanidad. Si se olvida la radical diferencia del término "naturaleza" cuando se dice de la divinidad y de la humanidad, y si se olvida que la distinción entre naturaleza y subsistencia es de un orden radicalmente distinto en Dios y en la creatura, entonces, al tomar los conceptos con esta univocidad, surge necesariamente el problema de su armonización y se convierte el dogma en un auténtico ajedrez de

conceptos. Si se mantiene la diferencia de los conceptos, queda superfluo el problema de su armonización, pues la Divinidad es siempre lo desconocido y lo nunca objetivable en Jesús. Entonces se mantiene el sentido negativo de la definición, que dijimos era el recto <sup>27</sup>.

Así queda respondida la cuestión anterior: el lenguaje de la naturaleza divina sólo es legítimo si no es unívoco. Y esto quiere decir que el esquema de la constitución de Jesús no es el de:

+ naturaleza divina.  
Una subsistencia  
+ naturaleza humana.

Esquematizar así supondría establecer entre naturaleza y subsistencia en Dios, exactamente la misma distinción que hay en el hombre y recaer en la univocidad. Tal distinción es radicalmente diversa. Dios es el ser subsistente por sí mismo, hasta el extremo de ser multiplicable en subsistencias. El hombre no. La naturaleza divina viene dada necesariamente por la afirmación de una subsistencia absoluta. La humana no. El esquema, pues, en vez del propuesto, es este otro mucho más simple: la Palabra de Dios, como sujeto de una naturaleza humana (en el sentido en que hemos explicado estos términos). Esto significa que la naturaleza divina pertenece al plano de lo que es incognoscible en Jesús para nuestro entendimiento abstractivo y universal, porque es el plano de lo individual e irrepetible de aquel hombre, no el de sus cualidades comunes. Por eso fallan todas las cristologías que tratan de hacer "asequible" esa naturaleza divina, vg., mediante las afirmaciones de una omnisciencia o una omnipotencia de Jesús.

Y sólo así se da razón de por qué, a pesar de afirmar las dos naturalezas como inseparables, hay que afirmarlas como inconfusas, sin la posibilidad de un nuevo concepto que las unifique y contra la forma de proceder de la mente humana que, necesariamente, haría un concepto común a ambas si se tratase de dos magnitudes homogéneas y sumables. El esquema por el que, de animalidad y racionalidad, hace la mente un

<sup>27</sup> Cf. más arriba, p. 448.

nuevo concepto: el de humanidad, no vale para Jesús. Humanidad y divinidad sólo permiten decir: humanidad de Dios<sup>28</sup>. Sólo así se puede responder a una objeción que surge espontánea contra el lenguaje de las dos naturalezas: ¿Es acaso posible afirmar esa doble cualidad entitativa de un único ser? ¿Puede "uno y el mismo" ser "lo uno y lo otro" sin convertirse en un *tertium quid*, en una fusión de ambos? Esta fue una tentación muy frecuente en toda la historia de la dogmática cristológica; y lo fue porque la respuesta a esas preguntas parece que habría de ser negativa. Si es posible afirmar en Jesús esa dualidad en la "taleidad" es porque no nos mantenemos en la misma dimensión ontológica. Porque se trata de las dos dimensiones ontológicas de lo finito y lo infinito; y sólo en este caso<sup>29</sup>. Porque Dios y el hombre distan infinitamente, sin sumarse ni restarse, sino siendo Dios Fundamento y condición de posibilidad de lo que es la creatura.

Dios y hombre no son, por tanto, en Jesús las dos voces de una única melodía. En una canción a dúo ambas voces son perceptibles indistintamente y por sí mismas. No es éste nuestro caso: la divinidad de Jesús no es perceptible *como* su humanidad y *además* de ella o *por encima* de ella (y menos a costa de ella). Más aún: ¡en estos casos sería irrelevante para nosotros! Sólo es accesible en su misma humanidad, aunque no se identifique con ella; y no es perceptible en ella como tal divinidad, sino que es afirmada por la fe: "vieron al hombre y adoraron a Dios", como escribía san Agustín. Jesús no es Dios y hombre, sino Dios en su ser hombre. Lo divino sólo se nos da en lo no divino, pero no además o al margen o por encima de ello. Dios sólo se nos da *El mismo*, en lo otro de sí. Conserva, aun en su Encarnación, su carácter de Fundamento Inaccesible, pero real y totalmente comunicado.

<sup>28</sup> De ahí que la fórmula "Jesús es Dios" sea menos preferible que la otra paulina "Cristo es de Dios". Pues Dios no es el predicado, sino el "sujeto" de Jesús. Decir que Jesús es Dios puede malentenderse como si dijéramos que su esencia es la divinidad. Así se entiende muchas veces y ello lleva necesariamente a un escamoteamiento de su humanidad, que queda concebida como una simple forma de presentarse o un "vestido" con que hacerse visible. De ahí el monofisismo siempre latente en las cabezas de muchos creyentes. Véase sobre este punto K. RAHNER, *Christologie systematisch und exegetisch* (op. cit.), p. 56.

<sup>16</sup> Cf. *Fórmulas...*, 347-49.

De aquí deducimos que la divinidad de Jesús sólo puede ser dicha por nosotros a partir de su misma humanidad; no al margen de ésta. Para ello podremos y deberemos aprovechar la diferencia ontológica del hombre y la idea de la humanidad utópica. Pero es evidente que con ello no habremos agotado la descripción de la divinidad de Jesús: la divinidad es inagotable; y la divinidad de Jesús no es objeto de conocimiento y descripción, sino objeto de fe.

Aquí podemos reencontrar la célebre expresión con que concluíamos el estudio de la unidad de subsistencia: Jesús el hombre para los demás. El ser para-los-demás es un elemento que está expresado a partir de la misma noción de humanidad: su sujeto es "el hombre". Pero es inconfundible con ella y distinto de ella. Jesús es el hombre para los demás sólo porque es el hombre-de-Dios y, por ello, vive para Dios. Con ello su existencia humana es la revelación de que Dios es para los hombres y de que el hombre, en lo más profundo de su ser, es un ser para Dios.

### Conclusión.

Por debajo de lo contingente de una determinada categorización filosófica, hemos intentado encontrar algo así como el "esquema mental" calcedónico. Y éste podemos definirlo ahora valiéndonos del afán del Concilio por contradistinguirse de nestorianos y monofisitas. Así como hemos dicho que el nestorianismo es una afirmación del hombre al margen de Dios, y el monofisismo una afirmación de Dios a costa del hombre, ahora podemos decir que Calcedonia es, *a la vez, la afirmación del hombre a partir de Dios y la afirmación de Dios sólo en el hombre*. Dios y hombre—retornando al problema de fondo de toda la evolución dogmática—aparecen ahí como no concurrentes; pero aparecen así por la "gracia" de Dios: porque son lo Fundante y lo fundado<sup>30</sup>. Si ahora, desde este esquema, volvemos los ojos a lo que llamábamos "derecha" e "izquierda"

<sup>30</sup> Esta doble intuición que entresacamos como resumen del Calcedonense es prácticamente la misma doble intuición que subrayamos *in* el Constantinopla III, pero incorporando a ella algunos elementos del Constantinopla II, relativos a la distinción entre *physis* e *hypostasis* y sobre toda a la relación entre las naturalezas y a la fórmula "dos naturalezas, una adoración" (cf. más arriba p. 459).

crisológicas, nos encontraremos con la siguiente paradoja, que parece inesperada, pero que viene a coincidir con la tragedia histórica de ambas posturas: la derecha termina afirmando falsos dioses, porque Dios sólo es afirmable en el hombre. Mientras que el peligro de la izquierda es acabar destrozando al hombre, porque el hombre sólo es afirmable desde Dios.

Desde esta doble intuición, que deriva del Constantino-pla III, se deduce fácilmente una palabra sobre la existencia cristiana. La existencia cristiana no es ni monista ni dualista, aunque siempre oscile entre esos dos extremos y pase del uno al otro por reacción, como ocurría en la dogmática crisológica al tratar de afirmar simultáneamente a Dios y al hombre. La existencia cristiana es la de una unidad dualificada. Unidad al nivel de la realidad concreta y verdadera, pero no experimentable. Dualidad al nivel de lo que el hombre experimenta. Pero una dualidad tal que no es experimentame como *dos*, uno y otro, sino como lo uno *en* lo otro. El cristiano que ha oído hablar de una "historia de salvación" escatológica y que vive su propia historia como una historia de liberación humana, se ha de preguntar inevitablemente por la relación entre ambas. Y aunque ahora no podemos dar respuesta plena a esta cuestión (quizás ni siquiera es ello posible), sí que cabe decir desde la Crisología lo siguiente: No hay más que "una sola historia"<sup>31</sup> numérica, como no hay sino un solo Cristo. Esa única historia es, a la vez, historia de liberación humana y de salvación escatológica. Pero esto no porque sea una historia con dos pisos paralelos, ni porque la liberación humana sea capaz de apresar la salvación escatológica, sino porque la salvación escatológica, inserta en la historia, está fundando una liberación humana y es así como se nos da. Esta relación nos obliga a decir que no hay acceso a la salvación escatológica más que *a través* del esfuerzo por la liberación humana (no además o al margen de ella); que en ésta alcanzo verdaderamente a aquélla. Pero que ambas, aunque indivisas e inseparables, quedan *inconfuse e inmutabiliter* distantes. La liberación humana puede morir por el pecado de la historia; pero no la salvación

<sup>31</sup> Cf. GUSTAVO GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Sigüeme, 1972, páginas 199 ss.

escatológica: ésta sólo podría "morir" en el rechazo del individuo a ella.

### *Críticas a la dogmática cristológica*

Una vez hecho el esfuerzo de acercamiento y de comprensión de la enseñanza conciliar, a través de sus propios contextos históricos, cabe señalar un par de objeciones que provienen de dos capítulos diversos: la primera de la falta de vigencia de sus categorías. La segunda del hecho, más grave, de que se erija la enseñanza del Calcedonense en la totalidad de la Cristología apoyándose en la falsa razón de que es la única que fue objeto de una declaración magisterial.

Toda verdad de fe es una verdad salvadora. Y sólo en este sentido puede haber eso que llamamos dogmas. Santo Tomás escribía que es objeto de la fe *id per quod homo beatus efficitur*<sup>32</sup>. Y cabe preguntarse hasta qué punto un mundo que ha atravesado la crisis del conocimiento y la crisis del lenguaje puede experimentar eso en una fórmula de impostación tan rotundamente metafísica como es la del Calcedonense. Su vigencia para la cristiandad griega es evidente por el optimismo epistemológico de los griegos, y por su armonía entre ser en sí y ser para nosotros, entre ontología y salvación. Este tipo de vigencia ya no se da para nosotros hoy. Nos liga al Calcedonense un tipo de vigencia que es más bien histórica: es la necesidad de comunión con aquellos que creyeron en el mismo Jesús, antes que nosotros. Esta necesidad suele pasarse por alto y es, sin embargo, importantísima. Pero puede coexistir con la caída en desuso de la fórmula, aunque no pueda coexistir con su contradicción formal siempre que volvamos a entrar en su mundo. En esta caída en desuso nos veremos llamados nosotros a rededir la fe de modo que pueda ser verdad salvadora. Y en esta tarea quizás quepa incorporar una serie de elementos neotestamentarios que la dogmática cristológica dejó demasiado al margen. Este es el punto que más nos interesa subrayar ahora, prescindiendo de toda la problemática relativa al conocimiento, al lenguaje y al magisterio, que se insinúa en el punto anterior y que requeriría un tratado y un especialista para ella sola.

<sup>32</sup> Cf. entre otros 2.<sup>a</sup> 2.<sup>ae</sup>, q. 1 a 8, c y q. 2, a 5, c.

Para ello vamos a reproducir aquí lo escrito en otra ocasión:

"Calcedonia resuelve un problema particular, proveniente de la implantación del cristianismo en una cultura particular. Pero nuestro mundo, que no es, ni mucho menos, el griego, echa de menos en Calcedonia los siguientes elementos.

a) En primer lugar está ausente de la dogmática cristológica el dato bíblico primordial: el de la evolución en Cristo y consiguientemente, de la Resurrección. Es difícil precisar si Calcedonia habla del Jesús prepascual o del Resucitado. Y si habla de ambos parece claro que en tal Jesús la Resurrección no juega ningún papel decisivo<sup>20</sup>. El dato neotestamentario de que Jesús adquiere sus títulos a partir de la Resurrección (como quiera que se explique) no está presente en la dogmática cristológica.

Todo esto puede ser comprensible en un mundo como el griego, que desconoce la dimensión de la historia (por su concepción inerte y estática del ser). Pero en un mundo como el nuestro que—con más verdad que los griegos—define al hombre precisamente por su dimensión histórica, puede resultar peligroso: la absolutización de Calcedonia amenaza con menoscabar el *perfectas homo* y con ello la intención misma del Calcedonense (y, de hecho, la cristología escolástica cayó en ese peligro). Por lo mismo la cristología de Calcedonia tampoco es 'pneumática' y así, la presencia de Dios entre nosotros como historia, como paso, como futuro, como conquista..., queda en la penumbra. Dios, sí, estaba en Cristo como Palabra, pero, a la vez, el Espíritu trabajaba y asimilaba aquella humanidad. Esto último tan característico de Ireneo, no halla expresión en Calcedonia.

h) Un segundo rasgo capital en el Nuevo Testamento y ausente de Calcedonia es el de la kénosis. Precisamente por la falta de acento en el movimiento paulino 'anonadamiento-exaltación', y por la nivelación entre el Jesús prepascual y el Resucitado, Calcedonia, si se exclusiviza, cierra la puerta a una *theologia crucis* y lleva a una absolutización unilateral de la *theologia gloriae* que ha tenido repercusiones nefastas en la concepción de la Iglesia y en la teología<sup>34</sup>...

<sup>33</sup> Se puede objetar que hablar del uno implica hablar del otro, por que el Cristo Resucitado no es concebible sino en cuanto que para llegar allí ha tenido que pasar por el Jesús prepascual. y éste no es concebible (como quiere mostrar la redacción de los Evangelios) sin acabar en el postpascual. Esto es cierto. Pero supone a la vez, que no se puede hablar de Jesús sin hablar de una realidad en "paso". Y esto no lo hace Calcedonia.

<sup>34</sup> Esta ausencia de la dimensión kenótica se debe muy probablemente a un influjo de la concepción derivada del apolinarismo y que reducía el dolor al aspecto físico (cf. más arriba p. 493). Los influjos

c) Finalmente, se nota en la fórmula calcedónica una ausencia de la dimensión colectiva...: que la Encarnación no es algo que acontece exclusivamente entre Dios y un hombre aislado (cosa que acaba por convertir a la cristología en especulación curiosa), sino entre Dios y la creación entera. Lo que Pablo « Ireneo expresaban con la idea de recapitulación, los Padres neoplatónicos con las consideraciones sobre la *natura universalis* de Jesús y—en sentido más jurídico—el protestantismo con el concepto de *Stellvertretung* (representación), es fundamental en cualquier cristología. La continuidad que hay entre Encarnación y gracia 35, o simplemente entre Encarnación y hombre 36, o aun entre Encarnación y mundo 37, no puede ser marginada de la cristología sin convertir a ésta en herética.

No se debe culpar a Calcedonia por estas ausencias: la dogmática de los Concilios resuelve su propio problema, que era el de la concepción simultánea de humanidad y divinidad. Pero cuando la teología posterior erige la dogmática en la totalidad de la cristología (concibiendo su tarea como una pura exégesis del Magisterio), cae en una unilateralidad peligrosa, y de la que se seguirán daños muy serios para la teología, en cuanto es confesión de fe. y para la vida misma de la Iglesia. En efecto:

a) La ausencia de la dimensión teológica de la Resurrección está relacionada con la falta de una teología de la esperanza, del futuro y, en general, con el escaso papel que juega en nuestras teologías el Espíritu como agente de la progresiva divinización del mundo: como instrumento de la Salud—*Sahilare*—según la terminología de Ireneo<sup>38</sup>.

b) La pérdida de relieve de la dimensión kenótica llevará a una Iglesia que—por saberse *le Christ repandu et communiqué*, según la célebre fórmula de Bossuet—se concibe a sí misma más como dominadora que como servidora, se considera más triunfante que anónima y parece creer más en la fuerza de la Majestad y de 'la jurisdicción' que en la del amor y la pobreza. El triunfalismo de Vaticano I cuando hace consistir el carácter de signo de la Iglesia en aquella 'eximia santidad, admirable propagación

solapados del apolinarismo fueron enormes por los métodos de que se valió. Ya hemos hablado de la falsificación de textos que hizo a Cirilo aceptar la *mia physys*. También se da hoy por supuesto que los apolinaristas falsearon el *De Incarnatione*, de Teodoro de Mopsuestia, facilitando así su condena posterior. ¡Realmente no hay gente más peligrosa que la que cree defender a Dios!

<sup>35</sup> Cf. 2 Pe 1, 4.

<sup>36</sup> Cf. Mt 25, 31 ss.

<sup>37</sup> Cf. Col 1, 15 ss.

<sup>38</sup> III, 10, 4: "Salutare quoniam Spiritus", dice hablando de Cristo.

y fecundidad inexhausta en todos los bienes" 39; y no en la práctica de las bienaventuranzas, el martirio, la vida religiosa etc., son buen ejemplo de ello.

c) Finalmente, el olvido de la dimensión colectiva de Cristo amenaza con dar en una concepción individualista del cristianismo, que será visto como algo que acontece exclusivamente entre Dios y yo. Este peligro es mucho más radical en el luteranismo.

Como se ve se trata de tres ausencias fundamentales que, prácticamente, constituyen los problemas que tiene planteados hoy la teología, y la razón de nuestra incomodidad ante ella" 40.

Hechas estas observaciones, que valen para toda la dogmática, aún cabe encontrar una enseñanza más en el último de los Concilios comentados. Está en línea con las anteriores. Pero al haberse ceñido mucho más la problemática hasta el campo concreto de la voluntad de Jesús, la respuesta a este último punto lleva a explicitar mucho más las consecuencias de las enseñanzas anteriores.

#### 4. EL PROBLEMA DE LAS "DOS" VOLUNTADES

La analogía del término "voluntad" dicho de Dios y del hombre, es aún mayor que la del otro término más abstracto de "naturaleza". Ello impide otra vez usar el término "dos" como una *suma* de elementos unívocos, detalle que ya nos es conocido. No era ésa la intención de Constantinopla III. La intención latente en este Concilio es salvaguardar la plena y explícita voluntad humana de Jesús, que era exactamente lo menoscabado por los monoteletas. La declaración del Concilio, por tanto, no intenta establecer, ni establece en ninguna parte, una especie de relación o diálogo entre Jesús y el Logos, sino al revés: salvaguardar la relación de la voluntad humana de Jesús *con el Padre*. Si en Jesús hubiese un diálogo entre Jesús y el Logos, ¿no sería el Logos el sujeto ontológico de Jesús! Mientras que la relación de Jesús con Dios, como ya dijimos, es relación con el Padre precisamente porque Jesús está subsistiendo en la Relación de Filiación. No tiene sentido hacer

<sup>39</sup> DS 3013.

<sup>40</sup> *Fórmulas...*, 352-54.

de Cristo el problema de un edificio con dos pisos autónomos y superpuestos, cuyas instalaciones y conducciones hay que empalmar y armonizar para que el edificio funcione. En lugar de esta imagen, presente también en muchas cabezas y que proviene de la inevitable cosificación de Dios a que lleva el hablar sobre El, la Escolástica elaboró la categoría del *instrumentum coniunctum*, que, aun con sus peligros, permite salvaguardar mucho más la analogía entre Dios y el hombre, y que nos parece una de las categorías más ricas y más importantes de la cristología, y uno de los méritos definitivos de la teología medieval, frente a sus no pequeños déficits. La expondremos en el capítulo XIII.

Ahora preguntémosnos simplemente: ¿qué significa ese interés por salvar la autonomía y la plenitud, no ya de la categoría abstracta de "naturaleza humana" en Jesús, sino de algo mucho más vivo y más concreto como es su voluntad humana?

Esta pregunta es importante, y nos lleva al final de la intuición soteriológica de la Patrística. Cabría contestarla así: Dios quiere que la realización de la Salud del hombre que es Su propia voluntad, sea efecto totalmente de la libre voluntad de éste. A Dios no le interesa para nada un mundo de esclavos perfectamente sumisos pero sin voluntad propia, sino un mundo de amigos libres. Una sociedad totalitaria, de robots obedientes, aun en el caso de que pudiera vanagloriarse con verdad de su paz y su orden, es lo menos apto para ser comparado con el Reino de Dios. La única fuerza con que cuenta este Reino ante el hombre es la que da la interpelación que hace el amor a la libertad; y Dios ha preferido el fracaso de esta fuerza al éxito de una especie de creación fascista. Y Dios sabe triunfar así. Todo esto no podría decirse si el triunfo de Jesús no fuera realmente el triunfo *del hombre* y de la libertad humana, pese a la terrible historia de fracasos de ésta. He aquí el verdadero interés y el sentido de la dogmática al salvaguardar la voluntad humana de Jesús, con la consecuencia de la tentación en El: el triunfo de Jesús no sería la victoria de Dios si no fuera plenamente el triunfo del hombre<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Cf. nuestro artículo *Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana*, en *Est. Ecles.*, 47 (1972). las pp. 169-72: la tentación como dimensión de la Elección.

Salvar la voluntad humana de Jesús es, en realidad, salvar nuestra propia voluntad de hombres. Porque en esta última enseñanza conciliar descubrimos que, en el trágico dilema que parece atravesar toda la historia: el bien hecho a la fuerza, o la libertad que produce el mal, Dios opta incomprensiblemente por el segundo miembro. Y en Jesús creemos que Dios es fuerte para salir victorioso en su opción, hasta la libertad que produce el bien. Nada da más idea de la dignidad del ser humano que el hecho de que Dios le haya respetado de ese modo. No ha querido a los hombres esclavos felices, aun a costa de que los hombres hayamos sido hasta ahora libertos infelices.

La apología de la libertad no puede hacerse por el hecho de que ésta tenga hasta ahora más o menos conquistas de qué gloriarse, sino por el respeto que Dios tiene de ella. Y lo dicho no significa que la libertad humana sea absoluta: es muy relativa y es susceptible de ser educada y guiada por ambientes, experiencias, enseñanzas y estructuras: de todas ellas necesita. Tampoco significa lo dicho que los hombres puedan, o deban, proceder siempre unos con otros como Dios ha procedido con ellos y que la libertad no sea muchas veces un lujo inasequible. Pero pequeña y difícil como es, Dios revela en su Cristo que la libertad es sagrada. Y los cristianos deben preguntarse si se sienten más identificados con las fuerzas del orden que con la fuerza débil del amor.

*Apéndice. El problema de la sensibilidad de Cristo.*—Contra la viabilidad de la explicación esbozada surgen comprensibles objeciones que brotan de la impecabilidad de Cristo. Buena parte de estas objeciones se deben al carácter demasiado abstracto del concepto de impecabilidad que, al medir todas las posibilidades con el mismo rasero y no distinguir entre los diferentes tipos y diferentes fuentes de impecabilidad, acaba inevitablemente creyendo que la pecabilidad es una perfección de la libertad, y no más bien deficiencia de ésta: como si la amistad, o el amor humanos sólo fuesen verdaderos cuando no tienen suficiente fuerza para hacer por sí mismos imposible la traición a la persona amada. Por eso resulta más aceptable que la noción de impecabilidad, la expresión neotestamentaria: "semejante a nosotros en todo menos en el pecado" (Heb 4, 15) que no se identifica exactamente con ninguna de las dos nociones abstractas de impecabilidad ni de mera impecancia, porque el Nuevo Testamento no tiene una concepción táctica y puntual del pecado.

Pero, aun aceptada esta explicación, surge inevitablemente la

pregunta acerca de la sensibilidad de Cristo; porque la voluntad se apoya sobre las tendencias sensitivas y éstas son necesariamente egoístas y ciegas.

Es muy posible que esta pregunta pertenezca más a la insana curiosidad que a la buena teología; y quizás habría que responder con el papa Honorio: *ista ad nos pertinere non debent*. Sin embargo, la cuestión se hace en cierto modo inevitable desde el momento en que la tradición se ha ocupado de ella extensamente, y sus respuestas pueden no satisfacerlos. Los Padres alejandrinos asimilaron en exceso a Jesús al ideal estoico de la *apatheia*. Este era el ideal de su antropología y nosotros no estamos capacitados para discutirla: las versiones vulgares de la *apatheia* estoica quizás no son demasiado exactas. Pero si se asimila a Jesús con esas versiones vulgares, entonces surge una imagen más semejante a la de un robot que a la de un hombre, en la que la sensibilidad nunca es espontánea y sólo es simple instrumento de una razón teóricamente considerada como superior<sup>42</sup>. Es normal que hoy se sienta que lo que pelagra aquí es la verdadera humanidad de Jesús: y en este caso ya es inevitable ocuparse del tema.

El Jesús de los Evangelios no parece coincidir con el de la *apatheia* estoica: llora, tiene hambre, capta la belleza, se enfada ante la hipocresía y experimenta sacudidas y estremecimientos profundos. Pero una respuesta concreta y completa, al problema de la sensibilidad de Jesús no es posible. El principio teológico de respuesta ya lo hemos citado: en todo semejante a nosotros menos en el pecado: "sin que le falte nada de lo que pertenece al ser humano, excepción hecha del pecado el cual, por lo demás, no es inherente a la naturaleza humana", escribe Máximo el Confesor<sup>43</sup>.

Pero para concretar este principio teológico habría que completarlo con otro antropológico para el cual no tenemos en realidad una respuesta inmutable y siempre válida: ¿dónde acaba el "nosotros" y dónde empieza el "pecado"? Pues en nosotros la experiencia del mal se da tan ligada a la experiencia más espontánea de nosotros mismos y de lo que es el hombre, que no vemos hasta qué punto es posible concebir a un Jesús plenamente hombre sin concebirlo en esa especie de pacto con el mal o de solidaridad con el mal que experimentamos en nosotros. Y esto probablemente es inevitable.

Poseemos, sin embargo, experiencias suficientes para afirmar que si bien el ser hombre incluye necesariamente la existencia de tendencias y movimientos instintivos de la sensibilidad, sin

<sup>42</sup> La inclusión en el antiguo índice de libros prohibidos, de una obra como *La Última Tentación*, de N. KAZANTZAKIS, dada la severidad de la medida, nos parece también expresiva de esta mentalidad.

<sup>43</sup> *Capitula*, Cent 1, 11 (PG 90, 1184).

embargo, no todas las tendencias y movimientos instintivos proceden exclusivamente del hecho de ser hombre, ni aunque este hecho lo concibamos como diversificable según temperamentos, biotipos, culturas, etc. La sensibilidad es también trabajada por la libertad de la persona y, por eso, se dan en nosotros tendencias y movimientos instintivos que no proceden del hecho de ser hombres, sino del mal que hay en nosotros, de decisiones personales previas, de opciones radicales e historias pasadas. La tendencia del alcohólico o del drogadicto no se da en otros hombres, y esta ausencia no la consideramos como señal de menos humanidad, sino de una humanidad más perfecta, pues en el adicto no proceden de su humanidad sino del mal que habita en él, de su desorden.

Ahora bien, según el testimonio neotestamentario de la universalidad del reinado de la *hamartía*, hay en todos los hombres una especie de "adicción" respecto del mal. Y esto hace que muchas de las tendencias y movimientos de nuestra sensibilidad no procedan, sin más, del hecho de ser hombres, ni sean moralmente neutras, sino que proceden del mal que hay en nosotros. Una ascética centrada en exceso sobre la idea de *merecer* y sobre el voluntarismo correspondiente a ella, nos ha acostumbrado a medir con un mismo rasero toda clase de tentaciones, considerando que la resistencia y la dificultad que se encuentran en la práctica del bien no pertenecen para nada a la bondad o malicia moral del hombre; al revés: se las miraba como buenas porque donde hay más dificultad hay más ocasión para merecer. Y esta primacía de la idea del mérito ha sido desastrosa para la espiritualidad católica.

La unilateralidad de esta concepción habría de ser corregida por la olvidada doctrina escolástica de los hábitos. Y esta doctrina nos haría ver (con todas las salvedades relativas a factores temperamentales y circunstanciales que son muy importantes en otros momentos, pero no ahora) que la verdadera bondad puede consistir también en que el bien brote desde dentro, como espontáneamente y sin dificultad. Y, por tanto, que no toda clase de tendencias y movimientos instintivos, por el mero hecho de no ser *hic et mine* culpables, carece de significado moral. Determinadas tendencias o determinadas resistencias, no son simple ocasión de "aumentar nuestro mérito", sino manifestación del verdadero grado de libertad y de amor y de egoísmo que hay en nosotros.

Echando mano de la analogía más manida que tenemos, podemos decir que en el amor humano se da esta misma ley. Al amante se le revela—y a veces con tristeza—la deficiencia y la fragilidad de un amor que creía perfecto, en mil resistencias o impulsos que no querría haber experimentado. Si la persona amada llega a perebir esas resistencias reaccionará justificadamente, puesto que quiere recibir por amor, y no porque el amante "se sienta obligado". Y un Che Guevara no tendría más ejemplaridad

para el pueblo si hoy se mostrase que había actuado como actuó por un puro imperativo ético, exterior a él, pero que en su sensibilidad experimentaba grandes impulsos de desprecio del pueblo, como los que experimenta mucha gente.

Todo esto no niega que existe otro tipo de tendencias y de resistencias que no brotan de ningún desorden nuestro, sino de la naturaleza en sí misma y, por eso, son totalmente neutros o incluso buenos: el hambre, la resistencia a la muerte, un cierto positivismo efecto de la condición material del hombre, etc. Estas tendencias que en sí mismas son neutras, pueden en determinados casos ir contra la voluntad de Dios. Son casos extremos, pero no infrecuentes en según qué vidas. En ellos se manifiesta hasta qué punto el centro del hombre puede estar fuera de él mismo, y se acepta aquello de que quien pierda su vida la salvará. Son casos como el del martirio, la Pasión de Jesús y otros menos aparatosos. En ellos lo anormal sería que no hubiera resistencias y en estos casos sí que es verdad que el amor se muestra, no en la ausencia de determinadas tendencias o resistencias, sino en el hecho de vencerlas. Recogiendo la analogía que acabamos de poner: en un caso así el amado no puede entristecerse razonablemente de saber que aquello es duro para el amante. Más bien verá en eso una prueba del amor.

Tras esta reflexión podemos responder a la cuestión de ese apéndice: estaban en Jesús todas aquellas tendencias, movimientos, pasiones o alteraciones que proceden del hecho de ser hombre. No aquellas que proceden del mal que habita en nosotros.

Determinar cuáles pertenecen al primer grupo y cuáles al segundo, ya no es tarea de la cristología. Toca en realidad a la antropología y es una determinación que irá cambiando conforme las antropologías cambian. Porque el hombre sigue siendo para nosotros el gran desconocido.

Por lo demás, se trata de una cuestión secundaria; los datos evangélicos son escasos y el mismo intento de contestarla *a priori* es ya teológicamente sospechoso. Por eso hemos intentado proceder, no a partir del dato de la divinidad de Jesús (como hacía la Cristología escolar), sino a partir del dato de que Jesús es el hombre perfecto. Lo que nos revelará su perfecta humanidad es que el pecado no es más que lo no-humano, la destrucción del hombre. Lo que "falta" pues en Cristo, no es aquello que lo haría "más humano", sino al revés: todo aquello que lo haría menos humano, todo lo que recorta la potenciación de su humanidad.

## CAPÍTULO XII

### LA SEPARACIÓN ENTRE CRISTOLOGIA Y SOTERIOLOGIA

El estudio de la Cristología patristica nos hizo redescubrir un enfoque soteriológico de los problemas, que estaba muy vivo al principio y que poco a poco—quizás inevitablemente—va pasando a segundo término. La primera consecuencia de esta pérdida progresiva del interés soteriológico en aras de una ontologización de la cristología, la vamos a encontrar en los albores de la Edad Media. Siempre que la Iglesia oficial olvida una verdad, sucede que dicha verdad reaparece más o menos enmascarada, en forma de secta o fuera de la Iglesia. Pues bien: de manera parecida ahora la soteriología, como un instinto mal reprimido, va a reaparecer fuera de la Cristología, en forma de tratado aparte, creando una separación que durará siglos y, a la vez, contribuyendo de rechazo a que la Cristología (privada de la dimensión soteriológica que ahora *ya no pertenece a ella*) se oriente cada vez más hacia la especulación curiosa sobre las posibilidades y condiciones teóricas de una unión entre Dios y el hombre.

Una obra clave del siglo xi lleva a cabo este paso trascendental: se trata del *Cur Deus Homo*, de Anselmo de Canterbury, primer tratado de soteriología y cuna de la llamada "teoría de la Satisfacción", o explicación satisfaccionista de la redención, que ha marcado durante casi diez siglos a la teología

oficial, aun sin recibir ningún refrendo definitivo por parte del Magisterio.

En realidad, la pregunta que intitula la obra de Anselmo había sido planteada y contestada siglos antes por Ireneo: "para esto se hizo hombre la Palabra e hijo de hombre el Hijo de Dios: para que el hombre, captando a la Palabra y recibiendo la filiación, se convierta en hijo de Dios"<sup>1</sup>. Ahora, en cambio, el fin de la Encarnación no se verá en la realidad misma de ésta, sino en una "obra" ulterior a ella, para producir la cual se lleva a cabo la Encarnación. Esta ya no es, en sí misma, salvadora o *salus in compendio*<sup>2</sup>, sino que es simplemente la constitución de un sujeto capaz de salvar. Ya no vale lo que escribiera Ireneo de que "preexistía el salvador"<sup>3</sup>, sino que el salvador "ha de ser constituido" y para esto se realiza la Encarnación. Esto lleva a la separación entre la "persona" de Cristo y su "obra". Lleva también a la separación entre la persona de Jesús y su muerte, anulando para ésta la categoría de fracaso de la vida, a que aludimos en el capítulo III. Finalmente, el aislamiento de la muerte de Jesús lleva a una concepción de la salvación exclusivamente como eliminación o perdón del pecado, marginando por completo todos los aspectos positivos de la comunicación de Dios y de la teología de la divinización.

En el presente capítulo deberíamos intentar exponer brevemente la teoría de san Anselmo. Ello pide el máximo esfuerzo de comprensión hacia ella porque Anselmo es, aun con todas las sombras con que su época nos lo proyecta hoy, una figura señera del pensar teológico. Después deberíamos intentar afrontar críticamente su teoría, para luego reintegrar lo que haya en ella de válido, en una concepción más global de la Cristología.

<sup>1</sup> *Adv. Haer.*, III, 19, 1.

<sup>2</sup> Cf. más arriba p. 405.

<sup>3</sup> III, 22, 3 y compárese con el enfoque de un L. LERCHER, *De Christo Salvatore* (Herder 1945), p. 6: Cristología = "Reparationis Fundamentum".

## 1. EL INTENTO DE ANSELMO Y SU INFLUJO

En pocos casos es más importante que en el del *Cur Deus Horno*, el precisar exactamente la finalidad de la obra y el punto de vista desde el que habla su autor. Toda la recta comprensión de Anselmo depende de que hagamos bien esta delimitación; y sin embargo hay razones para sospechar que en este punto se la ha malentendido o falsificado seriamente.

Este mal entendimiento, probablemente, ha sido provocado por el propio Anselmo. Según él declara en el prólogo, va a intentar hacer abstracción de Cristo para después probar, por la sola razón, que sin El ningún hombre puede salvarse<sup>4</sup>. Este "por la sola razón" es clave para la intelección de Anselmo: de hecho, su tratado no cita a ningún Padre y prácticamente sólo atiende a la Escritura para descartar alguna objeción. Su pensamiento se mantiene dentro del campo especulativo, y él mismo anuncia así cuáles son los principios formales de argumentación con los que cuenta:

"En Dios (por su perfección infinita) todo pequeño inconveniente constituye una imposibilidad. Y de la misma manera, toda pequeña razón, si no es superada por otra mayor, implica una necesidad"<sup>5</sup>.

Y, en efecto, todo el tratado se desarrollará de deducción en deducción, con una pretensión de lógica férrea.

Y, sin embargo, pensamos que sería un error decisivo el tomar en serio estas advertencias y tratar de comprender la obra de Anselmo como una especulación filosófico-racional. Vale del *Cur Deas Homo* lo mismo que hiciera notar K. Barth sobre el famoso argumento anselmiano de la existencia de Dios: no es un argumento de la razón, sino de la fe. También ahora, Anselmo habla rotundamente desde la fe. Ha dicho que hablaría *remoto Christo*, pero en realidad arguye presuponiendo a Cristo y a partir de El. Su obra sólo puede comprenderse como *fides quaerens intellectum*; tomarla como obra del *intellectus quaerens fidem*, es falsificarla de raíz.

<sup>4</sup> Cf. J. RIVIERE, *Le Dogme de la Rédemption*, Lecoffre, París 1905, página 292.

<sup>5</sup> I, 10. En la edición de Sources Chretiennes fSC), p. 260.

Esta observación nos parece fundamental por cuanto esa falsa intelección del pensamiento anselmiano haya sido frecuente, y ha llevado a que se tomara como un *contenido* necesario de la fe lo que en Anselmo quería ser un *intento de justificación* de su fe. Por ello conviene prestar mucha atención a las primeras palabras de la obra: en ellas declara Anselmo que la compone a ruegos de sus monjes, quienes le han pedido que pusiera por escrito algunas explicaciones que suele darles. Y que sus monjes le han hecho esa petición: "*non ut per rationem ad fidem accedant, sed ut eorum quae credunt intellectu et contemplatione delectentur*"<sup>6</sup>. Lo que confirma su interlocutor arguyendo que sería una gran negligencia *si postquam confirmati sumus in fide, non studemos quod credimus intelligere*<sup>7</sup>. Esta actitud viene avalada por la clásica cita de 1 Pe 3, 15: estad siempre preparados para dar razón al que pregunta. Pero al concretar quién es el que pregunta y qué es lo que pregunta, se revela, una vez más, el verdadero punto de mira desde el que habla Anselmo. Si la obra fuese, como tantas veces se la ha malentendido, del *intellectus quaerens fidem*, del pensador que intenta creer, se hallaría en diálogo con la no-fe. Y Anselmo no dialoga con ella, sino que dialoga, propiamente hablando, con la Teodicea o con el Teísmo. Forzando un poco las cosas hacia nuestra terminología, cabe decir que en la obra de Anselmo no dialogan la fe y la incredulidad, valiéndose de la razón, sino que dialogan la "religión" y la fe, valiéndose de la Revelación. Sólo de esta manera puede Anselmo dar como presupuestos evidentes, y admitidos por su interlocutor, una serie de verdades que son las que hoy constituirían, más que el punto de partida, el objeto del diálogo, a saber: que el hombre está destinado al cielo, que ha perdido ese destino por el pecado y que necesita el perdón si quiere recuperarlo. En una palabra, la discusión de Anselmo se hace en el seno de una situación de cristiandad, claramente monocorde, y en la que el interlocutor está, sobre todo, dentro de cada creyente o totalmente fuera del sistema (moros, judíos, etc.). Sería ab-

<sup>6</sup> "No para llegar a la fe a través de la razón sino para gozar con la comprensión y la contemplación de lo que creen", I, 1. SC 210. Las palabras finales son suficientemente expresivas.

<sup>7</sup> I, 1. SC 2)2: si una vez confirmados en la fe, no tratamos de entender lo que creemos.

surdo trasladarla a una situación de diáspora, claramente pluralista, y en la que el interlocutor está preferentemente al lado del creyente. Y esta observación, a la vez que delimita el sentido, condiciona también la validez de la teoría anselmiana.

Todavía hay un dato (además de los ya aducidos: intención expresa de la obra, e interlocutor de ella) que confirma este punto de mira. Se trata del problema desde el que arranca la obra. La primera pregunta que formula el interlocutor de Anselmo es "cómo es posible y por qué Dios Todopoderoso ha de asumir la bajeza y la debilidad de la naturaleza humana para poder restaurarla" <sup>8</sup>.

Pero ésta es, en realidad, la clásica pregunta por los sufrimientos de Dios, que había nacido ya con Arrio, y que nos sitúa otra vez en la discusión entre el Dios de la razón y el Dios de la fe. Si Anselmo no siempre logra dar esta impresión es porque—de modo parecido a lo que ocurriera a Atanasio con Arrio y el alma de Cristo—maneja muchas veces los mismos conceptos de su adversario: así ocurre con el concepto de pecado y de perdón que provienen del pensamiento jurídico de los romanos y de las concepciones germánicas del honor. Y así ocurre, cosa casi inevitable, con la idea misma de Dios. Dios y el pecado son, en esta situación, *datos presupuestos* más que realidades a revelar. En el diálogo con el incrédulo de hoy, la pregunta radical sería más bien si hay un Dios que sea salvador para el hombre y dónde se le encuentra. Esta pregunta no es en realidad la que mueve a Anselmo, aunque a veces parezca insinuarlo, sino esta otra: por qué se predica del Dios Salvador algo tan absurdo como el dolor y la humillación. Pues las objeciones de que parte su interlocutor son las siguientes: ¿por qué no podía Dios redimir por medio de otra persona cualquiera (ángel u hombre) o por un simple decreto de perdón? <sup>9</sup>, ¿qué necesidad había de condenar a un inocente para salvar a un pecador?

Estas cuestiones sitúan nítidamente la que nos parece interpretación auténtica de la intención anselmiana: éstas no son preguntas de la razón que busca creer, sino de la fe que

<sup>8</sup> I, 1. SC 212.

<sup>9</sup> "Cum hoc per aliam personam, sive angelicam sive humanara, aut sola volúntate faceré potuerit", I, 1. SC 210.

intenta comprender. Y para responder a ellas, aduce Anselmo las dos partes de su libro, en cuatro pasos:

Parte primera: a) Necesidad de una satisfacción dada por el hombre, y b) impotencia del hombre para satisfacer.

Parte segunda: a) Necesidad de una satisfacción del Dios-hombre, y b) valor y eficacia de esa satisfacción.

De esta manera tenemos enfocada la obra, que ahora intentaremos recorrer rápidamente en los cuatro pasos anunciados.

Necesidad de la satisfacción del hombre.

¿Por qué había de sufrir y ser humillado Dios? Anselmo ha incorporado ya a esta cuestión la distinción de las naturalezas. Pero esta distinción tampoco responde directamente a la cuestión. Que se trate de Dios y no de cualquier otro ser superior (ángel, etc.) lo hace comprensible Anselmo de la siguiente manera: cualquier otro salvador implicaría poner al hombre bajo la dependencia de una creatura; y el hombre ha sido creado para no depender más que de Dios. Nuestro autor ha captado lo ambiguo de la fórmula "ser salvado", y esta observación es importante. Pero ¿por qué la muerte de Dios o su kenosis?

Anselmo aprovecha esta pregunta para hacer la crítica de explicaciones tradicionales o corrientes de su época: manifestación de amor, derechos del demonio, etc. No hay ningún derecho del mal frente a Dios, ni se ve por qué esa muerte había de ser "manifestación de amor", más aún siendo muerte de un inocente. Y Anselmo nos remite a un dato que vincula necesariamente con el dolor de Dios: la presencia del mal moral en el mundo, el pecado.

Y el pecado lo concebirá Anselmo en cercana analogía con la concepción romana de la justicia: un orden exterior al hombre que éste quebranta. Y como Dios ha hecho suyo este orden del ser, imponiéndolo al hombre como ley, su quebranto implica desobediencia e injuria a Dios:

"La voluntad de toda creatura racional ha de estar sometida a la voluntad de Dios... Este honor se le debe a Dios y el que se lo quita *le quita a Dios lo que es suyo*, e injuria a Dios. Y esto es pecar" <sup>10</sup>.

<sup>10</sup> I. 11. SC 262 y 64. Esta concepción del pecado es exclusivamente filosófica y se mantiene en el plano de la relación Creador-creatura. No

Si el pecado es deshonor, el perdón del pecado implicará una devolución del honor. Y no bastará la mera devolución: hay que añadir algo más para compensar el ultraje inferido. Este algo más es la satisfacción, la cual estará en la misma línea moral y obediencial que el pecado. Será un homenaje de sumisión:

"No basta con devolver sólo lo que se quitó, sino que, por la injuria hecha, hay que dar más de lo que se quitó... Así todo el que peca debe devolver a Dios el honor arrebatado. Y esto es la satisfacción" 11.

Esta concepción le permite a Anselmo dejar sentado que si Dios ha de perdonar al hombre, la satisfacción es insustituible. Sin ella, el desorden introducido por el hombre queda como "desorden establecido". Sin ella, en caso de que Dios perdone, habría una discriminación entre justos y pecadores. Y, finalmente, el orden mismo del ser pide que Dios exija ese honor que le ha sido quitado: Dios se debe a sí mismo el que la creatura le rinda el homenaje debido. Su bondad y su libertad no pueden ir contra su dignidad: si no hay satisfacción entonces habrá de haber castigo para reparar este honor. De esta manera se salvará ese orden pisoteado, que exige que Dios esté por encima del hombre. La satisfacción o el castigo dan a la creatura "su sitio en la universalidad de las cosas" y salvaguardan de esta manera "la belleza de este orden universal" 12.

Pero Dios no quiere el castigo del hombre, sino su salvación. Y en ella se ha comprometido. De esta manera la satisfacción que era hipotéticamente insustituible se convierte en absolutamente necesaria.

La incapacidad del hombre para satisfacer.

Esta satisfacción que, para el hombre, es imprescindible, le es, a la vez, inaccesible. Al margen de todas las distancias

entra en ella la vocación sobrenatural del hombre; y tampoco la cuestión bíblica del ser como Dios

<sup>11</sup> I. 1. SC 264-66.

<sup>12</sup> I. 15. SC 278-90.

Como defensa y como crítica, a la vez, de esta concepción, nótese hasta qué punto ha trasladado a Dios una profunda experiencia psicológica de las relaciones entre los hombres: la necesidad de que se "haga

frente a los planteamientos y las categorías de Anselmo, es importante señalar que también él llega a esa paradoja tan típica del pensar cristiano, y que varias veces ha aparecido a lo largo de la presente obra: lo que Blondel llamaba el "necesario e inaccesible" <sup>13</sup>.

La incapacidad del hombre para satisfacer, tal como la expone Anselmo, cabe en un silogismo cuya premisa mayor sería la proposición siguiente, que él y su interlocutor dan por sentada: "la satisfacción ha de estar de acuerdo con la magnitud del pecado y supongo que no dudarás de esto" <sup>14</sup>.

La menor del silogismo es la que intenta probar Anselmo: que el hombre no puede dar una satisfacción proporcionada al pecado.

Y para esto aduce, en primer lugar, que el hombre no puede ofrecer a Dios nada supererogatorio, puesto que, como creatura, se lo debe todo. Y en segundo lugar: aunque pueda ofrecer algo supererogatorio, esto nunca tendrá una magnitud infinita. El pecado, en cambio, sí que la tiene porque la ofensa se mide por la magnitud del Ofendido que, en el caso de Dios, es infinita. El pecado es tan grande que no habría derecho de

justicia", de rehacer un orden que vincula a los hombres, cuando las relaciones entre éstos lo deshacen. Anselmo niega a los individuos la necesidad reparadora de la *vendetta* (Dios nos manda perdonar), pero la concede a Dios. También el lenguaje actual sobre el desorden establecido y la insuficiencia de las reformas que no van a la raíz y no tratan de anular el establecimiento de ese desorden, puede servirnos para comprender la necesidad de la satisfacción según Anselmo. En ambos casos se trata de experiencias humanas muy reales. La pregunta es hasta qué punto tiene el hombre derecho a trasladarlas tal cual a Dios.

<sup>13</sup> La diferencia importante es que Anselmo no llega a esta constatación desde dentro del hombre, ni siquiera desde la voluntad de Dios, sino desde ese "orden" exterior que se interpone como una ley suprema entre Dios y el hombre. Por eso en la exposición del *Cur Deus homo*, no es el interlocutor Boson el que constata el *impasse* del hombre: es Anselmo el que *le obliga* a constatarlo. Ello deja flotando la duda de si la mayéutica anselmiana ha ayudado verdaderamente a Boson a cobrar conciencia de su propia verdad humana, o más bien le ha manipulado cometiéndolo que Bonhoeffer llamaría "una violación espiritual". Y así, cuando Boson confiese: "me estás llevando por unos caminos angustiosos", tal constatación suena más a recurso literario artificial que a confesión sincera.

<sup>14</sup> "Hoc quoque non dubitatis, ut puto, quia secundum mensuram peccati oportet satisfi' actionem esse" (I, 20), SC 316

cometer ni uno solo, incluso para impedir la pérdida de todos los hombres y del universo entero<sup>15</sup>.

Una vez aceptado este silogismo, Anselmo está triunfante: si el hombre no desea satisfacer, sigue siendo culpable y es imperdonable. Si desea satisfacer, la imposibilidad de hacerlo le ocasiona un dolor irreparable, puesto que él mismo es la causa de esta imposibilidad. Si Dios misericordiosamente renuncia a la satisfacción, semejante misericordia es una irrisión, como la sabiduría de la zorra en la fábula, puesto que Dios renuncia a algo que no puede tener. Si Dios no castiga al hombre porque el hombre no puede satisfacer, como esta imposibilidad proviene de la culpa del hombre se seguiría que Dios da la felicidad al hombre a causa del pecado de éste. Todos los caminos están cerrados. ¡Esto es la ruina de la misericordia!, exclamará el dócil interlocutor de Anselmo. Es la fuerza de la razón, le responderá éste: ¿no pedías razones? Pues ahí las tienes.<sup>16</sup>

Y, sin embargo, al lector le queda la impresión de que esa razón ha acabado por ser más fuerte que Dios mismo y le ha encerrado también a El. Como Dios no puede permitir que su creación se pierda y que fracase su designio eterno, no le queda más camino que seguir sumisamente lo que va a dictarle Anselmo. ¿Qué queda entonces de la libertad de la Encarnación? ¿No es Anselmo, en el fondo, el primer hegeliano?

En realidad, el camino que Anselmo va a dictar a Dios es el camino mismo de los hechos. Anselmo lo dicta a Dios por-

<sup>15</sup> I, 21. SC 322-24. Esta cuantificación del pecado, que arranca de su concepción como mera transgresión, es fatal para el pensamiento de Anselmo. Hubiese sido mejor hablar de la tendencia de determinadas opciones humanas a cristalizar irreversiblemente, o de la calamidad que supone la frustración del plan de Dios sobre los hombres (y, por tanto, de toda la aventura creadora) a la que apunta el pecado, etc. Pero al creer que puede concebirlo adecuadamente como pura transgresión de una ley positiva y establecer un dilema entre el pecado y la pérdida de todo el universo, olvida Anselmo que esto segundo sería precisamente el mayor pecado. La argumentación de este capítulo 21 es correcta desde el punto de vista formal. Pero en ella se cumple el adagio aquel: *ex absurdo sequitur quodlibet*. De un presupuesto absurdo puede sacarse (correctamente) cualquier conclusión. Y por más razón que tenga cuando le dice a Boson: "es que aún no has considerado cuánto peso tiene el pecado", Anselmo se ha incapacitado para mostrar a su interlocutor dónde radica ese enorme peso. Más aún: el empeño cuantificador trasladará su atención al aspecto exterior de la obra, único cuantificable.

<sup>16</sup> I, 24. SC 340.

que primero lo encuentra recorrido por Dios<sup>17</sup>. Aquí se refleja la interacción a que antes aludíamos entre un lenguaje del *intellectus quaerens fidem* y una actitud de la *fides quaerens intellectum*.

Necesidad y eficacia de la satisfacción de un hombre-Dios.

Al comenzar la segunda parte de su obra Anselmo reafirma la necesidad de que el hombre sea salvado: el amor de Dios no puede consentir que su plan creador se venga abajo; de ser así habría creado en vano. Aquí Dios está en necesidad consecuente a la decisión libre de crear al hombre. Esta libertad se debe a sí misma la fidelidad a sus designios: es la misma dialéctica de libertad-necesidad que se da en el amor humano: el amor se da libremente, pero, cuando se compromete, queda necesitado por su misma libertad: "es necesario que la bondad de Dios, por su misma inmutabilidad, lleve a cabo lo que emprendió en el hombre, aunque todo el bien que hace sea gracia"<sup>18</sup>. La necesidad de Dios no es más que "la inmutabilidad de su bondad"<sup>19</sup>.

Pero para salvarnos hace falta una satisfacción completa, y para ella hay que dar a Dios un homenaje mayor que todo aquello que no sea Dios mismo. Consiguientemente, sólo Dios será capaz de dar tal satisfacción.

Por otra parte, es el hombre el que está obligado a dar tal satisfacción. Y conjugando ambas premisas llega Anselmo a su deseada conclusión:

"Si la ciudad futura ha de estar integrada por hombres, y si esto no es posible a menos que haya satisfacción, y si ésta sólo puede darla Dios, y debe darla sólo el hombre, será preciso que la lleve a cabo un Dios-hombre"<sup>20</sup>.

A partir de aquí, Anselmo se embarca en una deducción *a priori* de la Encarnación (entendiendo bajo este concepto toda la historia de la cristología anterior que ya conocemos): del

<sup>17</sup> El inconveniente de este procedimiento es el siguiente: Anselmo ¿dictará a Dios lo que Dios mismo ha hecho, o lo que él ha comprendido de esa acción divina?

<sup>18</sup> II, 5. SC 360.

<sup>19</sup> II, 5. SC 360.

<sup>20</sup> II, 6. SC 362-64.

*perfectus Deus* y del *perfectus homo*, de la unidad de persona y la dualidad de naturalezas, del nacimiento virginal y de que sea el Hijo del Padre el sujeto de la Encarnación. Al ver integradas aquí todas estas afirmaciones puede pensarse que Anselmo mantiene la impostación soteriológica de la Cristología que hemos señalado como herencia de la Patrística. En parte es verdad, pero hay una diferencia importante: al haber deducido también *a priori* el contenido de la soteriología, se encontrará con que la cristología, en vez de ser *expresión*, es *pura función* de la soteriología. Falta el elemento de asombro del que arrancaba la teología de los Padres; en su lugar aparece esta exclamación de Boson: "¡Bendito sea Dios! Ya hemos encontrado algo definitivo para nuestra busca"<sup>21</sup>. Todo está aclarado. Lo que se intenta ya no es articular la experiencia de la comunicación (salvadora) de Dios, sino deducir cómo tiene que ser esta comunicación. Por eso la divinidad de Jesús se convierte en un *principio meramente formal de valoración* de sus actos; y esto le diferencia de la Patrística. En realidad, lo que ocurre en Anselmo es típico de la historia del pensar humano: cuando se llega a un momento de síntesis, ésta se convierte después en camisa de fuerza para el mismo pensamiento que la produjo. Desde la síntesis ya no se avanza hacia adelante, sino hacia atrás, recorriendo en sentido inverso lo ya andado, y esto es en nuestra opinión lo que hace Anselmo. El pensamiento, en estos casos, ya no trata de afrontar la realidad sino de justificarla; y, con ello, todo pensamiento transformador se hace imposible. La síntesis lleva, paradójicamente, al conservadurismo (como ocurrirá tras la síntesis de Tomás, o tras la de Hegel).

Una vez tiene un sujeto capaz de satisfacer infinitamente, Anselmo explicará su obra también por una deducción *a priori*. Aunque el hombre Dios, no siendo pecador, no estaba sometido a la muerte, sin embargo tiene que *poder* morir: lo contrario sería una merma de su omnipotencia. Y si puede morir, tendremos en esa muerte el acto supremo de homenaje que exige la satisfacción por el pecado: pues todos los actos de obediencia de su vida los debe a Dios en cuanto creatura y como toda creatura. Sólo su muerte es supererogatoria por-

que, por su falta de pecado, el hombre-Dios no estaba sujeto al salario del pecado. Esa muerte tiene una serie de conveniencias secundarias: es el acto de amor más grande que puede tributarse a Dios y es ejemplo para nosotros. Pero lo importante es que, por su valor infinito, sobrepasa y compensa la deuda de nuestro pecado. Hasta aquí nos lleva lo que Anselmo califica de una "necesidad racional"<sup>22</sup>. Boson repetirá ahora la lección, como buen discípulo, brindando una ocasión para resumir todos los capítulos anteriores, a los que Anselmo pondrá el colofón final: esa muerte de Cristo, como acto supererogatorio y libre es infinitamente meritoria. En justicia, Dios no debe dejar pasar sin recompensa un acto tal. Pero Jesucristo no necesita ningún mérito en provecho propio: no tiene deuda alguna que pagar y todos los bienes del Padre le pertenecen. Lo que puede es traspasar su mérito a otro: si su Hijo lo quiere, no podrá oponerse el Padre a ello.

Y ¿a quién mejor entregar esos méritos que a nosotros sus hermanos? De esta manera dispone la humanidad de un tesoro inagotable de méritos infinitos que le permitirán obtener la salvación si quiere apropiárselos. Y la misericordia y la justicia de Dios, que parecían amenazarse al principio, se armonizan de manera tan plena que no cabe pensar nada más grande en misericordia ni más justo<sup>23</sup>.

En realidad, parte de la teología posterior, que acepta el sistema de Anselmo, se apartará de él en este último punto relativo a la muerte de Jesús. Obligada a ser consecuente con la concepción de la divinidad como principio formal de valoración de los actos, tendrá que decir que la muerte de Jesús no era necesaria, puesto que cualquiera de sus actos, por predicarse de un sujeto Divino, ha de tener valor infinito. Con ello señalará otra inconsecuencia en el sistema anselmiano; pero, a su vez, se verá en situación embarazosa para explicar la "necesidad" de la muerte de Jesús que parece pertenecer al lenguaje bíblico (el tan repetido *edei* neotestamentario). An-

•" II, 15. SC 408.

<sup>23</sup> II, 19-20. SC 448-54.

Nótese como frente al *Deus semper maior* (Dios siempre es más grande) se esgrime ahora el *maior cogitari non potest* (no puede pensarse más grande). Ello marca en nuestra opinión, un triunfo del racionalismo, aunque sea un racionalismo al servicio de la fe.

selmo salvaba esa necesidad, pero tampoco en el sentido neotestamentario (es decir: como asunción, hasta el fondo, de toda la tragedia humana: "porque los hermanos participan en la carne y la sangre", Heb 2, 14 ss). La muerte de Jesús, al revés de la nuestra, no será para Anselmo salario del pecado, sino que buscará su necesidad en algo específico de la muerte misma. De ahí a una concepción masoquista o valoradora del dolor *por sí mismo* no hay más que un paso. Un paso que se ha dado en muchos momentos.

Y aunque, a lo largo de la exposición, hemos intentado señalar algunas inconsecuencias del sistema, ahora, una vez concluida, llega el momento de afrontarlo en su totalidad. Antes, no obstante, diremos una rápida palabra sobre su pervivencia en la historia de la teología.

Abelardo será el gran contradictor de la doctrina anselmiana. Se le puede resumir diciendo que encuentra a la explicación de Anselmo injusta, absurda e innecesaria. Es injusto de parte de Dios el pedir como rescate la vida de un inocente y complacerse en su muerte hasta el punto de perdonar por ella al mundo. Es absurdo suponer que nos reconciliamos con Dios por un acto que, objetivamente hablando, es un crimen mayor que nuestros pecados anteriores: si hizo falta la Cruz para reparar el pecado del hombre, haría falta otra para reparar el de la crucifixión. Y así se llega hasta el infinito. Finalmente, Dios es libre y poderoso para perdonarnos si quiere y como quiere, y no está necesitado para ello a recurrir a la Encarnación y al sufrimiento. Por todo ello, Abelardo hará consistir la redención no en la satisfacción, sino en el ejemplo e incitación al amor que nos da la muerte de Jesús. Como nota H. Kessler, mientras Anselmo pone a Cristo del lado del hombre, frente a Dios, Abelardo pone a Cristo como realizador de la obra de Dios entre los hombres<sup>24</sup>.

Podemos prescindir de toda la polémica levantada contra él por Guillermo de S. Thierry y san Bernardo, reteniendo la conocida frase de este último: *non mors sed voluntas placuit morientis*, que incide en una de las objeciones anteriormente insinuadas. En cualquier caso, las ideas de Anselmo van abriéndose camino a través de Hugo de San Víctor, de Pedro Lombardo y de Alejandro de Hales. De éste pasan a san Buenaventura y a santo Tomás, haciéndose oficiales. Pero a lo largo de este proceso, el sistema de Anselmo incorpora algunos matices que, en el fondo, equivalen inconscientemente a su destrucción. Tomándolos de santo Tomás, podemos enumerarlos así:

<sup>21</sup> H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Patmos, 1970, p. 168.

No se puede decir que la redención sea *necesaria*, ni que fuera *necesario* llevarla a cabo exigiendo una satisfacción: tan sólo era *congrum, convenien* 25.

Tampoco era necesaria la muerte de Jesús, sino *conveniens*.

El valor de la muerte de Jesús proviene—de acuerdo con la frase citada de san Bernardo—de su dimensión moral. Aunque no se establece qué relación hay entre esa actitud moral y la muerte.

Nuestra solidaridad con Cristo la establece el mismo Padre al constituirlo en cabeza nuestra. De esta forma se intenta recuperar el lenguaje neotestamentario para el que el Padre no es el objeto, sino el sujeto de la redención.

Finalmente, Tomás acepta la necesidad de la Encarnación para dar una satisfacción adecuada, apoyándose en una "cierta infinitud" del pecado.

La sustitución de la *raïonabilis necessitas* de Anselmo, por una menos comprometida "conveniencia", puede ser mirada como una expresión de la razón humilde que vuelve a encontrar su puesto. Pero en realidad supone una negación del sistema aun dentro de su aceptación material. Pues el elemento formal del sistema anselmiano era esa necesidad férrea de que las cosas no pudiesen ser de otro modo y que se apoyaba en que en Dios toda conveniencia implica una necesidad 26. Ahora, en cambio, la deducción *a priori* se convierte en aceptación *a posteriori*. Quizás con ello se ha salvado más la verdadera intención de Anselmo<sup>27</sup>. Pero el quicio del sistema ha quedado hecho añicos.

Tampoco Escoto acepta el sistema de Anselmo; pero esta vez porque niega la infinitud del pecado y la posibilidad de una satisfacción infinita de Cristo, pues el principio de esa satisfacción: la humanidad de Cristo, es una creatura finita<sup>28</sup>.

En cualquier caso, la teoría anselmiana, con las correcciones indicadas pasa a la teología oficial y a veces al lenguaje del Magisterio, el cual, sin embargo, nunca se pronuncia formalmente frente a ella. En estas versiones posteriores, suele distinguirse una triple forma de teoría de la satisfacción:

a) La teoría llamada del castigo. La muerte de Jesús es el castigo que la humanidad merecía por su pecado, y que él sufre substituyendo a los hombres y en lugar de ellos. El elemento moral queda desplazado y el sufrimiento ocupa el primer plano en esta explicación<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. vg. In II. Sent, dist. XX, q 1, a 1, sol. I y III.

<sup>16</sup> Véase la nota 5 de este mismo apartado.

<sup>27</sup> Cf. lo dicho más arriba pp. 521 ss

<sup>28</sup> Algunos ven aquí una huella del nestorianismo latente de que acusan a ESCOTO.

<sup>29</sup> Para una valoración más recta de esta teoría, cf. más arriba capítulo III, pp. 144-45.

b) Teoría de la expiación penal. Sustituye el elemento vindicativo de la reparación mediante castigo, por una aceptación voluntaria del sufrimiento en obediencia y amor. Con ello no tiene que pensar en igualdades de intensidad y alcance entre el dolor de Cristo y el pecado, como le ocurría a la explicación anterior. Pero una vez ha puesto el acento en la voluntad obediente de Cristo, no se ve qué falta hace el elemento penal.

c) Teoría de la reparación moral. Consecuente con la objeción anterior, pone todo el peso en el elemento moral de la restauración mediante la gloria dada a Dios. El elemento expiatorio (el sufrimiento) se convierte: o bien en un elemento "esencial secundario" (aunque no se explica de dónde le viene dicha esencialidad y prácticamente revierte en la teoría anterior), o bien en un elemento inesencial a la redención. Con lo que surge el problema de explicar el porqué del sufrimiento de Cristo.

En resumen, el elemento formal de la redención se hace consistir, según estas diversas teorías, a) en el sufrimiento y muerte, b) en el sufrimiento en cuanto aceptado voluntariamente, c) en el honor prestado a Dios *al aceptar el sufrimiento*, y d) en el honor prestado a Dios.

Con estas variantes y diversificaciones, la teoría de Anselmo ha perdurado hasta nuestros días. Ha marcado profundamente la piedad y la catequesis 30. Y hoy se hace necesario afrontarla

<sup>30</sup> Vale la pena citar como ejemplo el siguiente pasaje del *Catecismo de Pío X*:

"El cuarto artículo del Credo nos enseña que Jesucristo, para redimir al mundo, con su sangre preciosa padeció bajo Poncio Pilato... y murió en el árbol de la Cruz... En ella ofreció su muerte en sacrificio y satisfizo a la justicia de Dios por los pecados de los hombres.

— ¿No bastaba que viniese un ángel a satisfacer por nosotros?

— No señor; no bastaba que viniese un ángel a satisfacer por nosotros, porque la ofensa hecha a Dios por el pecado era, en cierta manera, infinita; y para satisfacer por ella se requería una persona que tuviese un mérito infinito.

— ¿Era menester que Jesucristo fuese Dios y hombre juntamente para satisfacer a la divina justicia?

— Sí señor. Era menester que Jesucristo fuese hombre para poder padecer y morir, y que fuese Dios para que sus padecimientos fuesen de un valor infinito.

— ¿Por qué era necesario que los méritos de Jesucristo fuesen de un valor infinito?

— Era necesario que los méritos de Jesucristo fuesen de un valor infinito, porque la majestad de Dios, ofendida con el pecado, es infinita.

— ¿Era necesario que Jesús padeciese tanto?

— No señor, no era absolutamente necesario que Jesús padeciese tanto, porque el menor de sus padecimientos hubiera sido suficiente para nuestra redención, siendo cualquier acción suya de infinito valor.

— ¿Por qué pues Jesús quiso padecer tanto?

— Quiso padecer tanto para satisfacer más copiosamente a la divina

de una manera global, radical y serena. No tanto, pensamos, por una importancia objetiva del tema de la *satisfacción*, cuanto por ese enorme influjo que ha tenido, y que hace que se acuse mucho más la innegable crisis que las teorías de la redención atraviesan hoy.

## 2. CRÍTICA DE LA EXPLICACIÓN ANSELMIANA

Quizás sea posible reducir todas las objeciones al sistema de Anselmo a una sola: la misma con la que hemos abierto este capítulo. Anselmo ha separado Cristología y Soteriología, doctrina sobre Cristo y explicación de la Salud<sup>51</sup>. Se trata de dos magnitudes que en la primera Patrística estaban interpenetradas e inseparables. Más tarde, quizás por la necesidad de un lenguaje preciso contra las herejías, fue rompiéndose el equilibrio entre ambas. Las declaraciones conciliares, al ir oscureciendo la dimensión soteriológica, preparan una separación quizás inevitable. Esa soteriología "oprimida" quiere reaparecer ahora y es normal que esto ocurra en un contemplativo como Anselmo. Pero va a reaparecer *por su cuenta* y al margen de la Cristología (que ya no es salvadora). No en ella.

De este principio se van a seguir dos consecuencias: una afecta al contenido y otra al método de Anselmo. Y en ambas cabrán todas las objeciones que queremos poner al sistema de Anselmo.

a. La separación entre Cristología y Soteriología cristaliza en una separación entre la persona y la obra de Cristo y, a través de ella, en una separación entre la vida de Cristo y su

justicia, para mostrarnos más su amor y para inspirarnos sumo horror al pecado" (Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sgdo. Corazón, Madrid 1906, pp. 24-27).

Como se ve, en esta explicación el sufrimiento es el elemento formalmente redentor, porque por su carácter oneroso es capaz de satisfacer. Y el movimiento espontáneo del Jesús salvador va primariamente, por así decir, hacia el sufrimiento, aunque quede un margen de libertad en cuanto a la cantidad de éste.

<sup>51</sup> Esta separación Cristología-Soteriología a que aludimos, tiene su prolongación, en el resto de la teología, en la separación entre teología especulativa y teología espiritual, que también supone la muerte para una y para otra. Véase sobre esto el importante artículo de U. VON BALTHASAR, *Theologie und Spiritualität*, en *Cregorianum*, 50 (1969), 571-86.

muerte. Esta parece ser la única redentora, y aquélla queda como un simple compás de espera que, en realidad, convendrá abreviar lo más posible. Lo que tanto insistimos en el capítulo III que no debía hacerse, se ha consumado aquí.

b. Separada del "pensar a Cristo", la razón que utiliza esta soteriología tampoco encuentra su sitio en el quehacer teológico; y manipula toda la reflexión encerrando a Dios en ella. El descubrimiento de la soteriología al margen de la cristología, que en Lutero es un germen de irracionalismo (como veremos luego), es en Anselmo un claro racionalismo.

Y de cada uno de estos dos capítulos se sigue una serie de objeciones importantes que vamos a enumerar.

La separación entre la vida de Jesús y su muerte.

Esta separación da lugar a las cuatro objeciones siguientes:

a. En primer lugar asistimos a una pérdida del relieve teológico de la idea de Encarnación. En este punto Anselmo se aparta considerablemente de la Tradición que le ha precedido y que ya hemos estudiado. Para esta Tradición, la Encarnación era en sí misma, en cuanto unión del hombre con Dios, un acto salvador; para la teoría de la satisfacción la Encarnación es sólo la posibilitación de nuestra Salud, mediante la constitución de un sujeto capaz—si quiere—de hacer actos infinitamente meritorios. La síntesis Dios-hombre no tiene valor por sí misma, ni es salvadora por sí misma: es pura función de un acto que, siendo humano, tenga mérito infinito. Ciertamente que, para Anselmo, Cristo es salvador; pero no es *salvación*; y en Ireneo ambos aspectos se daban indisolubles: Cristo es *salvator quoniam Filius Dei, salutare quoniam Spiritus, salus autem quoniam caro*<sup>32</sup>. Esto repercutirá a) en una concepción meramente negativa de la Salud, que hace consistir a ésta solamente en la eliminación o el perdón del pecado, olvidando todos los aspectos positivos de la teología de la divinización, que ya conocemos: en vez de decir que el Hijo de Dios se hace hijo de hombre para que el hombre se haga hijo de Dios, se dirá que la Encarnación es necesaria solamente

<sup>32</sup> *Adv. Hacr.*, III, 10, 4.

"en la hipótesis de una satisfacción condigna"<sup>33</sup>. Y b) repercutirá también en la manera de explicar la relación de Cristo con nosotros. Esta se explicará en virtud de un premio que Cristo no necesita o con el que "no sabe qué hacer", o en virtud de un decreto extrínseco de Dios, posterior a Cristo... en vez de explicarse en virtud de la dimensión recapituladora de la Encarnación, de la ontología de Cristo como "ser para", o de su carácter de hombre auténtico que descubre y "crea" nuestro ser hombre.

b. En segundo lugar, al reducir la salvación a una reconciliación de tipo psicológico que se hace por un honor prestado, la doctrina de la satisfacción se ve abocada a desconocer el valor soteriológico de la Resurrección, la cual, naturalmente, no es un acto meritorio. En este punto, Anselmo se aparta considerablemente del testimonio neotestamentario. Y así es posible que se llegara a una soteriología en la que, por hipertrofia de lo jurídico, la Resurrección estaba totalmente de más, hasta el punto de no merecer ni un par de líneas en un apéndice. Toda su dimensión como utopía humana y como "realización" de la vida de Jesús, de las que hablamos en el capítulo III, quedaba desconocida. Se la consideraba simplemente como un argumento apologético de la divinidad de Jesús y no más bien como un objeto de fe<sup>34</sup>.

c. En tercer lugar, la teoría de la satisfacción tampoco llega a explicar la muerte de Jesús. Esto parece más increíble, puesto que éste era precisamente su objeto. Pero es una consecuencia de haber separado esa muerte de la vida y la Resurrección de Jesús. Antes hemos hablado ya de esta insuficiencia, haciendo notar cómo la concepción de la divinidad como mero principio formal de valoración de actos, lleva por su misma dinámica a hacer innecesaria la muerte de Jesús. Anselmo había tratado de sortear este escollo, fundando la ne-

<sup>33</sup> "In hypothesi condignae satisfactionis... Incarnatio absolute necessaria fuit". J. SOLANO, *De Verbo Incarnato*, en *Sacra Theologiae Summa*, BAC Madrid 1961 (5.<sup>a</sup> ed.), p. 238.

<sup>34</sup> Cf. las sensatas reflexiones de C. DUQUOC, *Cristológia*, I, 418, más el texto de J. RIVIÈRE allí citado y tanto más significativo cuanto más increíble.

cesidad de la muerte de Jesús en su carácter supererogatorio. Y esto podría ser bien entendido con tal que se retrotraiga esa supererogatoriedad a la kénosis de Cristo y a la solidaridad de Dios con la tragedia humana, por la que el Hijo no considera su "bienestar" divino como algo a defender a toda costa (Fil 2, 6 ss). Puesta la forma de Encarnación kenótica, la muerte se sigue necesariamente de la vinculación pecado-muerte: es la bebida hasta las heces, del cáliz de la existencia humana empecatada; y en este sentido habla el Nuevo Testamento. El *edei* neotestamentario (Lc 24, 26, etc.) no es la necesidad de la lógica humana, sino la de la "sabiduría de la cruz", o de la locura de Dios.

d. Y por último, al separar vida y muerte, persona del Hijo y obra meritoria de Jesús, Anselmo incurre en el más serio de sus inconvenientes y el que más le aparta del lenguaje neotestamentario: Dios Padre queda marginado de la obra redentora. Anselmo denuncia la distinción de Lutero entre un Padre justiciero y un Cristo misericordioso. El Padre no aparece, como en el Nuevo Testamento, como origen de la salvación, sino como el obstáculo a quien aplacar para conseguirla, como el término de la satisfacción. Ciertamente que también para Anselmo el Padre es quien envía a su Hijo: pero le envía para recibir satisfacción de él. En cambio, según el Nuevo Testamento es "por nosotros" por lo que el Padre no perdona a su Hijo (cf. Jn 3, 16-20; Rom 8, 32). El grito jubiloso y casi alocado del antiguo pregón pascual: *ut servum redimeres Filium tradidisti*, sólo resulta asombroso si ese "redimir al siervo" no significa previamente: para darte satisfacción a Ti. La entrega del Hijo sólo es satisfacción para Dios en la medida en que es restauración del hombre. Anselmo en cambio parece haber invertido el orden y afirmar que la entrega del Hijo sólo puede restaurar al hombre en la medida en que sea satisfacción a Dios. La Encarnación es entrega en la medida en que se da en la forma de kénosis; pero es la gloria del Hijo en la medida en que implica la constitución del Resucitado: y por eso mismo es honor y gloria del Padre.

El racionalismo del método anselmiano.

Dijimos al principio que la obra de Anselmo trataba de

ser, en realidad, una obra de la *fides quaerens intellectum*. Su inconsecuencia consiste en presentarse como diálogo con el incrédulo y, por tanto, como si fuera obra del *intellectus quaerens fidem*. Esta inconsecuencia entre la intención y el lenguaje en que la plasma es la que da lugar al racionalismo de Anselmo: un racionalismo *sui generis* que no consiste en erigir la razón contra la fe, sino al revés, en poner la razón *exclusivamente* del lado de la fe. Con ello ocurre una cosa muy curiosa: Anselmo ha convertido el *a posteriori* de la aceptación amorosa en un *a priori* de la razón justificante. Sabe que "si Dios lo hace está bien hecho", y esto lo acepta en acogida personal de Dios, obediente y amorosa. Pero de ahí pasa insensiblemente a decir que si Dios lo hace está tan bien hecho que Dios *no podía hacer de otra manera*. Y de este modo, lo que intentaba ser aceptación de Dios termina siendo encasillamiento de Dios. Comienza dando a Dios un cheque en blanco; y luego que lo ha llenado *le obliga* a llenarlo con aquello mismo. De este modo, partiendo de la fe, llega a dominar a Dios: la *analogía fidei* se convierte para él en una univocidad de la fe. Queriendo proclamar el absoluto señorío de Dios, utiliza para ello "la sola razón" que es precisamente el arma de las pretensiones de señorío del hombre. "Una auténtica experiencia de tipo místico trata de ser conquistada con un sistema racionalista. El contenido es humilde, el método es soberbio"<sup>55</sup>. Este es, otra vez, el peligro de una separación entre soteriología y cristología, entre experiencia de fe y doctrina de fe, entre espiritualidad y teología.

El instrumento de esa tergiversación es la idea anselmiana del *ordo* como magnitud independiente de Dios y el hombre, interpuesta entre ambos, unívocamente válida para ambos y que regula las relaciones entre ambos. Y junto a él, el optimismo epistemológico medieval, que permite a Anselmo conocer a fondo ese orden del ser y, de esa manera, conocer lo que Dios está obligado a hacer, con sólo trasladar unívocamente a ese *ordo*, esquemas tomados de las relaciones humanas y tal como se dan en una determinada sociedad. Esto se plasma

<sup>55</sup> *La teología del dolor de Dios. Kitamori*, en *Est. Ech*, 48 (1973), página 38. Véase también H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Patmos, 1970, pp. 117-165.

en las nociones del pecado como ofensa, de la malicia infinita y de la satisfacción. Y nuestra tarea en este momento de la crítica habrá de ser cambiar el punto de enfoque de esos conceptos (de acuerdo precisamente con lo aprendido en la dogmática cristológica) para poder mirar a Dios con ellos.

a. El pecado. La primera incongruencia se da en el concepto de pecado: Anselmo pasa de la lesión del orden ontológico de las cosas a la ofensa personal de Dios. Cuando quiere hacer ver que Dios no puede condonarlo sin más lo concibe como lesión del *ordo*. Pero en este caso su reparación no tendría por qué ser infinita: bastaría con atender a lo objetivamente dañado. Entonces, para hacer ver la magnitud infinita del pecado, lo concibe como ofensa personal de Dios. En este caso la satisfacción proporcionada habría de ser infinita; pero no se ve por qué Dios haya de exigirla necesariamente (cf. más bien Mt 18, 21-35).

Probablemente fue esta incoherencia la que llevó a una crisis del lenguaje del pecado como ofensa de Dios, contra la cual ha solido reaccionar el Magisterio, aunque no en declaraciones extraordinarias<sup>36</sup>. Se argüía que tal lenguaje parece atender a la trascendencia de Dios, presuponiendo que el hombre es capaz de alcanzar a Dios en su obrar, y trasladando a Dios rasgos antropomórficos tomados de la psicología humana (Dios se enfada, etc.). Tal argumentación parece filosóficamente impecable. Pero quizás el empeño del Magisterio por salvar el lenguaje del pecado como ofensa de Dios se asemeja al empeño de Atanasio por salvaguardar contra Arrio el lenguaje de los sufrimientos de Dios.

Para comprender el lenguaje del pecado como ofensa de Dios, puede ser útil desligarlo de la idea de "transgresión de un orden" exterior al hombre y, en cierto modo, exterior a Dios. Es cierto que el hombre no tiene poder para que llegue hasta el cielo la piedra que él arroja. Si a pesar de todo la Iglesia habla de la ofensa, o de la ira de Dios, es como algo "que se nos revela" (Rom 1, 17). Y lo que se nos revela en ese lenguaje es, precisamente, lo que constituye la síntesis de

<sup>36</sup> DS 3891.

toda la Cristología: el ser-Dios del hombre y el ser-hombre de Dios.

El ser-Dios del hombre, porque nos revela la trascendencia del hombre, su elevación hasta el rango mismo de Dios. En el Padrenuestro se habla de "ofensas"; pero bien entendido que sólo es posible ese lenguaje después de haber hablado de Dios como *Abba* (entendiendo la palabra Padre en sentido estricto): el término ofensa en el Padrenuestro se ha de tomar en el mismo sentido en que se tome el término Padre.

El ser-hombre de Dios porque a partir de la identificación que Dios hace de sí con cada uno de los hombres (Mt 25, 31 ss) y que constituye la revelación más profunda del ser de Dios en Jesucristo cabe decir que con el daño que se hace a otro, o con el daño que se hace el hombre a sí mismo, se alcanza realmente a Dios. Las brutales palizas de muchas comisarías de Policía hieren verdaderamente a Dios, como el salario defraudado al trabajador clama literalmente al cielo y llega hasta los oídos de Dios, por usar el clásico lenguaje bíblico (cf. Sant 5, 4).

Este es el sentido del lenguaje del pecado como ofensa de Dios. Y en este sentido, y por analógico que sea, es irrenunciable para la fe. La ofensa no consiste en la reacción de enfado que suscita el encontrar la propia orden incumplida, sino que la ofensa supone la comunicación previa: el pecado sólo puede ser llamado ofensa de Dios por el daño que hace al hombre.

b. En cuanto a la infinitud del pecado se suele argüir que la teoría de la satisfacción comete una inconsecuencia al medir la magnitud del pecado por el ofendido y la de la satisfacción por el ofensor (o por el que satisface). Si se explica como respuesta que ésta es una ley tomada de las relaciones humanas, ello aumenta la incomodidad todavía más, porque parece que con eso no se hace más que trasladar a Dios una estructuración feudal de dichas relaciones en las que las leyes que las rigen están dictadas por los señores en cultivo y en defensa de su propio señorío. Difícilmente se evitará la impresión de que Dios es, en tal explicación, una simple proyección de las estructuras humanas de opresión. Este es un peligro muy serio, y la mentalidad actual es con razón demasiado sensible

a él como para que se pueda dar vigencia a la argumentación anselmiana. La Biblia sabe mantener lo absoluto e inapelable del señorío de Dios sin el recurso a un género de lenguaje tan sospechoso: el señorío de Dios radica precisamente en su incapacidad de ser objetivado por el hombre y en su interpelación destructora de la pretensión autototalizadora de éste. Y en la Revelación se manifiesta así como señorío liberador.

Las observaciones hechas al hablar del pecado nos pueden ayudar a introducir aquí la necesaria corrección: la infinitud del pecado no es nada más que lo irreparable del daño del hombre. El hombre es una libertad histórica, y en toda libertad histórica hay una pretensión de irreversibilidad. El mal cometido, con el profundo lenguaje de Pablo "entra" en el hombre o en su mundo, se instala en él y se convierte en principio configurador, como decíamos al hablar del "antilogos seminal"<sup>37</sup>. Pues bien: cuando el hombre rechaza las posibilidades de humanidad que Dios le ha abierto en la humanidad del Hijo y que ya le pertenecen, pero sólo pueden ser tuyas si libremente las acoge, ocurre como en determinadas relaciones humanas, cuando llegan a extremos a los que nunca debieron llegar: en lo sucesivo ya nunca podrá volver a ser como antes.

Entendido así, el lenguaje sobre la infinitud del pecado, lejos de constituir la superestructura de una formación social determinada, constituye más bien la destrucción radical de esa experiencia tan humana que cree que el éxito final intrahistórico acababa por sancionar o por borrar los caminos que llevaron a él. Para poner un ejemplo de hoy: un desarrollo económico conseguido a base del hambre injusta y de la opresión de una clase, nunca podrá lavar esa sangre con la que se ha gestado. Así recuperamos incluso la profunda afirmación de Anselmo: el pecado es tal que no sería lícito comerlo ni incluso para "salvar" a los hombres; pero la recuperamos insertándola en un contexto diverso de significado.

c. A partir de aquí, ya se ve lo que ha de significar el lenguaje de la reparación. Si la ofensa de Dios es el daño del hombre, la verdadera satisfacción no es un sentirse aplacado

<sup>37</sup> Cf. más arriba cap. VIII, 2 p. 392.

de Dios en virtud de una prestación infinita, sino que es la restauración de la naturaleza y del hombre dañado. Restauración que se verifica mediante la novedad del hombre: mediante la muerte del egoísmo y sus concupiscencias que constituyen la alienación radical del hombre.

En realidad, estas correcciones estaban introducidas ya por santo Tomás en el pensamiento satisfaccionista. Hablando del "sacrificio de Cristo" escribe que "apacó a Dios no porque le volviera a poner en disposición amorosa (pues la Escritura dice: te amé con amor incesante. Jer 31, 3), sino porque quitó la causa del odio"<sup>38</sup>. Y comentando este texto es aún más claro el cardenal Cayetano: "ahí se explica cómo hay que entender lo de *apaciar a Dios*, a saber: como referido a nosotros. Pues el cambio por el que decimos que Dios se aplaca, se da en nosotros, no en Dios"<sup>39</sup>. Quizás si estos textos no tuvieron la vigencia que merecen<sup>40</sup> se debe a que, en una concepción del hombre demasiado estática, no lograban hacer ver la incapacidad del hombre para satisfacer, que es quicio de la argumentación de Anselmo: bastaría con cambiar y ya está todo. En cambio, para una concepción más histórica del hombre, sí que se entiende que la posibilidad de la satisfacción habría de implicar la posibilidad, no sólo de "cambiar de vida", sino, en cierto modo, de *desandar lo andado*, borrando de la Historia todos los gérmenes de inhumanidad sembrados en ella y activos en ella<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> III, q. 49, a. 4, ad 2.

<sup>39</sup> *In loc. cit.*, Ed. Nicol. Bevilacqua, Turín 1582, p. 308.

<sup>40</sup> Nótese la ausencia de estos matices en la nota 30 con que cerramos el apartado anterior.

<sup>41</sup> Véase lo clara que está esta concepción en un texto, precisamente de san Justino aunque la exprese con categorías quizás demasiado ficcionistas: Por el pecado "la muerte se ha adherido a nuestra naturaleza... y *forma parte de ella*". Si Dios "con sólo un gesto de perdón detiene nuestra muerte, sucedería sí que no moriríamos por su voluntad; pero seguiríamos siendo seres sujetos a la corrupción, porque *llevamos en nosotros mismos una corrupción natural*". Por eso, para salvar al hombre "es preciso destruir esa sustancia portadora de muerte" (PG 6, 1595). Paradójicamente, esta forma de concebir es la única verdaderamente cercana a las clásicas ideas del "pecado habitual", que no se sostienen en una concepción transgresionista del pecado.

De aquí deriva la curiosa concepción soteriológica de Ireneo, según la cual la vida de Jesús consiste en una especie de "desandar lo andado", o volver a andar, correctamente, la historia irreversible del hombre:

Con todos estos matices, podemos concluir diciendo que la satisfacción de Dios es, simplemente, la Humanidad Nueva. Y vale la pena hacer notar cómo, desde el traslado de categorías hecho en este apartado, desaparecen todas las dificultades puestas a la teoría anselmiana en nuestro primer grupo de objeciones: Dios Padre es quien crea la Nueva Humanidad del Cristo total, y la crea precisamente en toda la vida (Encarnación, Muerte y Resurrección) de Jesús, que constituye así la *salus in compendio*.

Esta recuperación de la teoría anselmiana nos permite salvar lo que hay en él de válido e irrenunciable y que, de manera sencilla y aproximada, podríamos formular así: partiendo de la vinculación bíblica entre pecado y muerte, Anselmo ha sabido ver que el mal que hay en el mundo afecta a Dios. Que Dios no es indiferente a él y no ha querido serlo. Y le afecta tanto más cuanto que ha comprometido su propio ser en la marcha del mundo. Este es el lenguaje de la "ira de Dios". A la vez lo que, en la vida de Jesús llevada hasta su muerte, hay de donación de sí, de aceptación obediente y confiada (el salto desde el abandono de Dios hasta las manos del Padre del que hablamos en el capítulo III), es más valioso y pesa más ante Dios, que la ira producida por el mal. Pero con esto ya no se trata de "cambiar la actitud de Dios para con nosotros": ese cambio lo hace Dios mismo por amor.

Así hemos llegado, en realidad, a una concepción metafórica de la satisfacción. Como metáfora puede ser mantenida, pero *debe* ser completada con las diversas analogías que arrancan de las experiencias humanas de salud que van viviendo las diversas épocas. Contra esta manera de concebir se arguye, no obstante, que el lenguaje expiatorio (satisfacción, propiciación, sacrificio, etc.) es vinculante para el creyente porque está fundado en el mismo Nuevo Testamento. Por ello se hace imprescindible detenernos un instante para analizar ese lenguaje neotestamentario. Este análisis nos hará ver que, también en el Nuevo Testamento, el lenguaje expiatorio es un lenguaje metafórico.

es su famosa: *oboedientia solvens inoboedientiam* (Cf. *Carne de Dios*, Herder, 1969, pp. 231-36).

### 3. EL LENGUAJE DEL NUEVO TESTAMENTO SOBRE LA SATISFACCIÓN

La cuestión podríamos formularla así: intentamos examinar si el lenguaje del Nuevo Testamento sobre la cruz de Cristo enseña, o al menos presupone, una valoración del aspecto oneroso en cuanto tal, que convierta a dicho aspecto en un elemento formal (o quizás en *el* elemento formal) de la acción salvadora. Una respuesta afirmativa a esta cuestión equivaldría a una sanción bíblica de la teoría de la satisfacción. Y que no se trata de una cuestión ociosa lo ponen de relieve determinadas fórmulas de la piedad y de la predicación antiguas (como aquélla de que "en el cielo no podía sufrir y por eso vino a la tierra") las cuales no son meras falsificaciones populares, sino que traducen una concepción teológica que da respuesta afirmativa a nuestra cuestión. Y lo que dijimos sobre el consustancial de Nicea podría apoyar esa concepción. En esta forma de valorar incide el lenguaje neotestamentario, con una serie de vocablos como propiciación (*hilasmós, hilaskomai*), redención (*lytrósis, lytroo*) y rescate (*agoradso*, que alude a un precio pagado). Estos términos son los que nos interesa analizar<sup>42</sup>.

#### a.—"Propiciación por nuestros pecados"

Aparece esta palabra en Heb 2, 17; en Rom 3, 25 y en la primera carta de Juan (2, 2 y 4, 10). De ellos, probablemente, sólo entran en juego los de la carta de Juan. En Heb 2, 17 se habla de una actividad de Cristo Resucitado y, por tanto, no hay lugar para una expiación sufriente. Puede significar interceder, o simplemente borrar el pecado<sup>43</sup>. En Rom la Vulgata ha traducido como propiciación, donde el griego dice *propiciatorio*, con el clásico sufijo de lugar. Es probable, por tanto, que el texto designe al *Kapporet* (propiciatorio) o parte superior del Arca, que se guardaba en el Santo de los Santos, y

<sup>42</sup> Cf., entre otros, H. KESSLER, *op. cu.*, pp. 253-325; S. LYONNET, *De peccato el Redemptione*, vol. II, *De vocabulario redemptionis*, P.I.B., Roma 1960, a quien seguimos muy de cerca.

<sup>43</sup> Véase A. VANHOYÉ, *Situation du Christ*, Cerf, 1969, pp. 378-83.

que el Sumo Sacerdote rociaba con la sangre del sacrificio expiatorio porque se suponía que allí moraba particularmente Yahvé<sup>44</sup>. En cualquier caso es importante notar que, siempre, lo que es designado como propiciación es *la persona* de Jesús, no su obra aisladamente. En este punto mantiene el Nuevo Testamento la síntesis entre Cristología y Soteriología.

Además, *hilasmós* es ciertamente una traducción del hebreo *kippur*, puesto de moda por la última guerra árabe-israelí. Como el término griego proviene ya de la traducción de los Setenta, hay razones para sospechar que su sentido neotestamentario ha de deducirse del vocablo hebreo subyacente. Ahora bien: entre *hilaskomai* y *kipper* hay diferencias importantes de significación. En griego, el hombre aplaca la ira de Dios mediante algún objeto o prestación. Dios es siempre el complemento del verbo. En hebreo, en cambio, sucede al revés: Dios es propiamente el sujeto del verbo. El es el que expía, no el aplacado. Y en algunos usos litúrgicos en que el verbo aparece teniendo como sujeto a algún sacerdote (Aarón, etc.), su complemento nunca es Dios, sino el pecado o algún lugar a purificar<sup>45</sup>.

Respecto a la preeminencia del sentido hebreo sobre el griego en el lenguaje bíblico, hay un dato muy significativo. Los Setenta conservan el sentido griego de *hilaskomai* cuando lo usan en el terreno profano; entonces significa simplemente aplacar a alguien (cf. Gen 32, 21; Prov 16, 14). En cambio, ni una sola vez utilizan el significado griego para el lenguaje religioso, con Dios como complemento directo<sup>46</sup>. Y esto, a pesar de las veces que el Antiguo Testamento habla de la cólera de Dios<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> Cf. S. LYONNET, *op. cit.*, pp. 106-117.

<sup>45</sup> Sólo en dos ocasiones: Núm. 16, 46 (TM) y Ex 32, 30 aparece en conexión con aplacar la ira de Dios: y estas veces precisamente la expiación no se hace por sangre, sino por oración e incienso.

<sup>46</sup> En los LXX hay tres pasajes en los que aparece *hilaskomai* con Dios como complemento directo (Mal 1, 9; Zac 7, 2 y 8, 22). Y precisamente en los tres, no traduce un *kipper* hebreo, sino la expresión *illah panim* (alegrar el rostro) que la Vulgata traduce por deprecar o interceder. Es el mismo caso que en Heb 2, 17.

<sup>47</sup> Aquí se pone de relieve un rasgo característico del Antiguo Testamento: la mezcla de un agudo sentido de la Trascendencia con la audacia de un lenguaje antropomórfico sobre Dios. El Antiguo Testamento desmitologiza y acerca en una simultaneidad increíble.

Parece legítimo concluir, por tanto, que *hilasmós* no describe una acción dirigida a Dios, sino una acción realizada por Dios. No puede traducirse en el sentido de aplacar, sino en el de purificar o borrar el pecado y, por tanto, no implica necesariamente el valor de lo oneroso como medio de desagraviar a Dios.

b.—*La idea de redención*

*Lytroó* es un verbo tomado de la liberación de esclavos, una de las experiencias más claras de salud con que contaba el mundo antiguo. Contiene por tanto la idea de rescatar pagando un precio y parece espontáneo su traslado a la muerte de Jesús, diciendo que nos rescata *pagando el precio de su sangre*. Este sería el uso estricto del vocablo. Pero la lengua griega conoce otro uso más amplio, en el que el verbo significa no tanto la paga del precio cuanto la libertad, prescindiendo de cómo se obtenga. Este segundo uso es frecuente en el Nuevo Testamento, en pasajes que no hablan directamente de Cristo<sup>48</sup>.

La cuestión es: ¿en qué sentido debemos entender el verbo (o el sustantivo de él derivado) cuando el Nuevo Testamento lo aplica a Jesús "que se entregó como *liberación* por nuestros pecados"?<sup>49</sup>

La intelección estricta del vocablo tropieza con una dificultad importante: en el Nuevo Testamento nunca se dice a quién pagó Jesús este precio. Y por eso, la opción por esta significación llevó a la absurda teoría de la muerte de Cristo como precio pagado al demonio en virtud de unos supuestos derechos de éste adquiridos por el pecado: en realidad se trata de una explicación de corte popular y totalmente mitológica, aunque todavía fue resucitada por san Bernardo. Pero, aun refutándola y tachándola de absurda, no queda más airoso P. Lombardo para quien el cobrador de ese rescate es el mismo Dios. Y como no caben más hipótesis, más bien hay que pen-

<sup>48</sup> Así se llama redentor a Moisés que nunca pagó un precio, sino liberó de Egipto (cf. Hch 7, 35. Véase, en el mismo sentido, Lc 1, 68; 2, 38; 24, 21).

<sup>49</sup> Los pasajes son: Tito 2, 14; 1 Pe 1, 18; Heb 9, 12.15; Rom 3, 24; Col 1, 14 (o Ef 1, 7); 1 Tim 2, 6; Me 10, 45.

sar que la intelección estricta de la palabra constituye un callejón sin salida para la teología. Y en efecto: esta concepción de P. Lombardo se halla en oposición radical con el uso lingüístico del Nuevo Testamento, el cual nunca llama a Cristo *lytrotés* (redentor), aunque diga que nos redimió o se entregó como redención. Para el Nuevo Testamento el redentor propiamente tal es Dios Padre. Y esto nos remite a la concepción veterotestamentaria.

Si recurrimos en busca de luz al Antiguo Testamento, nos encontramos con que el verbo *lytroó* es usado con frecuencia, traduciendo al hebreo *padah*, para designar la liberación del pueblo por Dios. Liberación que se hace desde Egipto y para la Alianza (incluido el significado posterior de Egipto como casa del pecado. Cf. Ez 16 y 20, 1-5). Este uso es constante en los libros históricos<sup>50</sup>. En muchos salmos se utiliza además para la liberación del individuo oprimido por sus angustias, injusticias, pecados, etc. Y es importante notar lo siguiente: el uso de *padah* para la liberación del pueblo por Dios está en relación con su uso, casi consagrado, para el rescate de los primogénitos, dentro de la polémica del Antiguo Testamento contra los sacrificios humanos: el primer nacido de todo rebaño se ofrece en agradecimiento a Dios; pero como Yahvé no quiere la inmolación del hombre, el primogénito humano es rescatado mediante una ofrenda y devuelto al hombre. Esta escena (que también arranca de una experiencia de la vida práctica) se utilizará para teologizar la salida del pueblo de Egipto: también Dios rescata a su primogénito Israel; pero con una gran diferencia: como Yahvé no es deudor ante nadie, sino que es Señor de todos los pueblos, rescata a su primogénito sin pagar ningún precio. Lo rescata simplemente "con su mano poderosa y su brazo extendido"<sup>51</sup>.

En otros usos menos frecuentes, *lytroó* y sus derivados se dicen de la futura liberación mesiánica<sup>52</sup>, o bien traducen al célebre *go'el*. El *go'el* es el obligado por el deber de la sangre o de parentesco: rescata al pariente caído en esclavitud, o su propiedad, venga al pariente muerto, suscita prole a la viuda

<sup>50</sup> Cf. Ex 6, 6; Deut 7, 6-8, etc. Más los salmos con evocaciones históricas: 74, 2; 77, 16; 78, 35.

<sup>51</sup> Cf. Deut 7, 8; 9, 26; 13, 6; 15, 15; 21, 8; 24, 18...

<sup>52</sup> Cf. Jer 31, 7-11; Is 43, 1.14.

sin hijos del hermano difunto, etc. En alguno de estos casos, la acción salvadora implica el pago de un precio; pero el matiz principal del *go'el* es el de la vinculación familiar que crea la obligación salvadora. Dicho de Cristo parece expresar por tanto su pertenencia a la familia humana y su vinculación a ella<sup>53</sup>.

Salvo en este último caso, por tanto, *lytroó* parece designar directamente una acción liberadora cuyo sujeto es Dios. Cuando quieren referirse a otras liberaciones "profanas", los Setenta escogen el término *eleutheroó*<sup>54</sup>, y esta distinción parece perdurar en Pablo<sup>55</sup>.

En todos los casos hallaríamos, más o menos, el siguiente denominador común: *la acción salvadora de Dios en el Antiguo Testamento la realiza Cristo en el Nuevo*. Esta acción salvadora está descrita partiendo de diversas experiencias de la vida profana: la esclavitud por deudas, la opresión en tierra extranjera (Egipto), la venganza de la sangre familiar... Por eso, no se excluye el que esa acción liberadora fuera de hecho onerosa, pero no parece afirmarse que resida ahí su eficacia liberadora. *Lytroó* no expresa una ley redentora basada en la justicia conmutativa.

Confirma este rápido balance el hecho de que en muchos de los textos neotestamentarios en que aparece *lytroó* hay un contexto veterotestamentario bastante claro. Así en Tito 2, 14 por el paralelismo con la liberación de Egipto y la adquisición del pueblo; en Rom 3, 24 por todo el contexto lingüístico (justicia de Dios, gloria de Dios, propiciatorio...); en Heb 9, 12 por la alusión al sacrificio veterotestamentario y al sello de la Alianza. Quizás los dos textos que más favorecen una concepción penal de *lytroó* serían 1 Pe 1, 18 y Mc 10, 45. El primero porque compara expresamente la sangre de Cristo con el precio pagado, subrayando que es un "precio caro". Pero el uso metafórico no parece excluido por cuanto la sangre de Cristo es citada como sangre del Cordero Pascual, la cual no tenía estrictamente valor de precio, y nos remite además, de nuevo, al Antiguo Testamento. Marcos 10, 45 puede ser traducción de un *go'el* o de un *asham* (con alusión a Is 53): los exegetas no

<sup>M</sup> Véase L. ALONSO SCHOEKEL, *La Rédemption oeuvre de solidante*, en *Nouv. Rev. Théol.*, 93 (1971), 499-72.

<sup>54</sup> Compárese Neh 1, 5-11 (*lytroó*) con 2 Me 1, 24-29 (*eleutheroó*).

<sup>65</sup> Cf. S. LYONNET, *op. cit.*, p. 42.

están concordes. Pero aun en este segundo caso, habría que entenderlo a partir de la ambigüedad del hebreo *asham* que significa, a la vez, pecado y expiación. La identificación entre ambas nos remitiría no a la idea estricta de un precio a pagar al Padre, sino a afirmaciones como la de 2 Cor 5, 21: "Cristo fue hecho pecado" y, por tanto, a la kénosis de Cristo, expresada también en la imagen del Siervo y vinculada al pecado de la historia humana<sup>56</sup>.

### c.—La imagen de la "compra"

El verbo *agoradso* (1 Cor 6, 20; 7, 22 ss; Gal 3, 13; 4, 15; Apoc 5, 9) es el que más parece imponer la idea de una "compra" y por tanto el concepto de un precio pagado como explicativo de la eficacia de la Cruz. Sin embargo, *agoradso* traduce la célebre e intraducible *segulah*, de Ex 19, 5 (propiedad especial) y la repetida expresión "adquirirse un pueblo" que viene a ser declaración de la anterior. En ambos casos, la idea principal es que el fin de la liberación de Yahvé es la *adquisición para sí* del pueblo como propiedad suya: la salida de Egipto es salida *para* la Alianza y la tierra de la promesa. Ambos conceptos están muy presentes en el Nuevo Testamento: en 1 Pe 2, 9, el "pueblo de adquisición" parece ser una traducción de *seguían*. El mismo verbo (*peripcneisthai*) y la misma alusión a Ex 19, 5 los encontramos en Hch 20, 28: "la Iglesia que se adquirió con su sangre", y que es lo mismo que Tito 2, 14 llama "pueblo aceptable". La sangre no alude, pues, a un precio pagado y que tiene valor de compra por su carácter cruento, sino que alude al sacrificio de la Alianza. Este mismo contexto veterotestamentario está patente en Apoc 5, 9, especialmente por el léxico del verso siguiente: reino de sacerdotes para nuestro Dios (cf. Ex 19, 6). Y precisamente esta expresión de la adquisición (*segulah*) es la que nos declara la redención en Ef 1, 14 como "redención de adquisición", es decir: redención por la que Dios nos adquiere para sí.

Y bien: supuesta una presencia tan clara de los ámbitos veterotestamentarios de significación en el Nuevo Testamento,

<sup>16</sup> Véase más arriba cap. IV.

es al menos probable que los textos más duros de 1 Cor, aunque incorporen parte del significado griego (porque ahora, en otro contexto sociológico, el pecado se compara más a la esclavitud grecolatina que a la opresión de Egipto), sin embargo mantienen fundamentalmente el trasfondo del Antiguo Testamento por el que ese rescate es una adquisición de Dios para sí. Y éste es el punto principal de la comparación. La categoría del "precio" sólo explica que esa adquisición ha sido, de hecho, onerosa; pero no trata de explicar el *cómo* de esa redención valiéndose de la idea de una paga (a Dios o al diablo).

En conclusión: si tenemos en cuenta la elasticidad del lenguaje, se da una cierta convergencia de probabilidades (es decir: la mayoría de los casos nos orientan hacia ahí y es posible explicar los casos que parecen diferir) que nos permite concluir lo siguiente: los términos que en el Nuevo Testamento expresan la redención, aluden sólo al *hecho* de ésta y no al principio *formal* o al mecanismo redentor (o aluden a éste sólo de manera metafórica). El primero de esos términos significa: purificar el pecado; los otros dos: liberar para sí o adquirir-se. Juntamente presuponen la vinculación de la redención a la cruz. Pero no explican cómo actúa esta cruz en la liberación del hombre. Si queremos buscar este *cómo* no debemos recurrir a los clásicos verbos: *hilaskomai, lyttoo o agoradsó*.

Y esta conclusión se va a ver confirmada por una de las categorías más usadas por el Nuevo Testamento para hablar de la pasión de Jesús: la del sacrificio. Se trata de una noción cuyo uso es muy comprensible en el marco cultural antiguo. Pero su utilización en el Nuevo Testamento incluye precisamente la destrucción de la categoría: pues introducirá en ella el elemento más ajeno a un uso satisfaccionista de la idea sacrificial: el elemento de la Resurrección.

d.—*La pasión de Jesús en el marco del sacrificio*<sup>57</sup>

Un intento de describir a grandes rasgos la mentalidad sacrificial como elemento de historia de las religiones (incluida

<sup>57</sup> Cf. entre otros: L. DURRWELÍ., *La Resurrección de Jesús misterio de salvación*, Herder, 1962, pp. 77-94; C. DUQUOC, *Cristología*, volumen II, pp. 279-83.

la judía) nos llevaría a subrayar dos rasgos en la idea de sacrificio :

a) Un *don* por el que se reconoce la supremacía de la Divinidad. Aquí toma el hombre la iniciativa: escoge el bien más precioso y que le sea más querido. Y porque el bien más precioso suele ser la vida, de ahí que un alimento o un ser vivo sean la materia más frecuente del sacrificio.

b) Una *aceptación*. Aquí es Dios quien toma la iniciativa. La voluntad del donante es que su don sea aceptado; y esto no quiere decir simplemente *aprobado*, sino *poseído* por la divinidad. En un momento posterior, y supuesto lo que acabamos de decir sobre la materia del sacrificio, nacerá de aquí la idea de "ofrecer una comida" a los dioses. Aun entre los judíos, aparece el altar que es "la mesa de Yahvé" (Ez 41, 22; Mal 1, 7.12): lo que se pone en la mesa de Yahvé pasa a ser "pan de Yahvé", y el hebreo le pondrá incluso sal, porque ésta era símbolo de alianza en una comida entre amigos<sup>58</sup>. En resumen: si no hay aceptación real, no hay verdadero sacrificio.

Este cambio de propiedad, esencial al sacrificio, se expresa con un rito que separa a la ofrenda de todo uso profano: la hace sagrada (*sacnim-fació*). Sacrificar equivale por tanto a sacralizar o santificar. Este rito muchas veces no sólo separa a la víctima de todo uso profano, sino que pone fin a su existencia profana: esto puede hacerse, además, para ofrecer la sangre que según los semitas era el vehículo de la vida y, por tanto, el bien más precioso. O bien porque se escoge el fuego, por su inmaterialidad, para representar al dios que se posesiona totalmente de la ofrenda. En cualquier caso, la inmolación no vale, en el sacrificio, por ser *destrucción*, sino porque expresa esa transferencia de una existencia profana a la propiedad divina. Santo Tomás explica claramente este significado al hablar precisamente del sacrificio por el fuego (holocausto) que se consideraba el más perfecto<sup>59</sup>.

Si la aceptación es elemento esencial a la idea de sacrifi-

<sup>58</sup> Cf. Lv 3, 11 ; 21, 6.8.17; Ez 43, 24; Esd 4, 14.

<sup>59</sup> "Se quemaba todo para expresar que así como todo el animal, convertido en vapor subía arriba, de igual manera el hombre y todo lo suyo pertenece al dominio de Dios y ha de entregarse a El" 2-2.<sup>ac</sup> 102, 3, ad 8.

ció, este rito que acabamos de describir no puede ser concebido como mero símbolo. Se le ha de atribuir cierta eficacia. Y, en efecto, la víctima ofrecida queda, en sentido etimológico, sacri-ñcada: hecha santa. El primogénito de los ganados consagrados a Dios no puede usarse, por esta razón, para la labor del campo (Deut 15, 19). Tan eficaz se considera al rito que tocar o comer la víctima es entrar en comunión con la divinidad.

De esta manera, además del don y la aceptación, el sacrificio incorpora un tercer elemento: la posibilidad de entrar en *comunión* con Dios. Esta comunión se verificará de maneras diversas: comiéndose a la víctima ofrecida (y ésta es la razón por la que muchos sacrificios terminan con una comida); o bien (cf. Ex 24) rociando con la sangre de la ofrenda tanto al pueblo como al altar que representa a Yahvé. Esta concepción hace comprensible la severa prohibición—para los judíos—de comer carnes sacrificadas a los ídolos<sup>60</sup>.

Esta es, a grandes rasgos, la idea religiosa del sacrificio. Y bien, cuando el Nuevo Testamento aplica esta noción a la muerte de Cristo, no lo hace como aceptando la vigencia y el valor de esta noción del sacrificio, sino al revés: como la desvalorización y la crítica definitiva de ella. La afirmación de que la muerte de Cristo es un sacrificio quiere ser el primer punto de una crítica de la religión.

En efecto, la afirmación de que la muerte de Cristo es un sacrificio tiene como presupuesto el que ninguno de los restantes sacrificios lo había sido verdaderamente: las ofrendas del hombre no podían llegar hasta Dios; ni le eran gratas, ni Dios las necesita. Por ello tampoco había habido una verdadera aceptación de las ofrendas por Dios que santificase a éstas<sup>61</sup>. Y, por eso, la presunta distinción entre un ámbito sagrado y un ámbito profano de la existencia, resultaba simplemente una ilusión. En cambio, lo típico de la acción de Cristo frente a todos los demás sacrificios es que éste sí que es un sacrificio grato a Dios: "sacrificio de suave olor" (Ef 5, 2), "sin mancha ni defecto" (1 Pe 1, 19), único que llega hasta el cielo (Heb 9). Y consecuencia de ello: ésta sí que es una ofren-

<sup>60</sup> Cf. 1 Cor 10, 18,20 y Mt 23, 19.

<sup>61</sup> Por eso puede el cristiano comer los alimentos sacrificados a los ídolos.

da de la que la Divinidad se posesiona; y esta divinización de la ofrenda es la Resurrección, la "presencia ante Dios" (Heb 9, 24), la sesión a la diestra del Padre (10, 12): precisamente por eso Jesús, en el momento en que habla de ser santificado, pide al Padre: "glorifica a tu Hijo" (Jn 17, 1-19). Pero esta posesión de la ofrenda por el Padre no excluye la existencia profana de la víctima ni crea un doble ámbito de realidad: sagrado y profano. Sólo excluye la existencia en carne de pecado y sometida a la victoria del aguijón del pecado que es la muerte. Y no excluye la existencia profana de la víctima porque Jesús no ha ofrecido al Padre una materia sacada de la vida profana y apartada de ella, sino que ha ofrecido su misma vida en la tierra: lo que hace diferente el sacrificio de Jesús de todos los restantes es que mientras los demás ofrecían dones diversos, El "se ofreció a sí mismo" (Heb 9, 14), ofreció los gritos y lágrimas de su vida mortal (Heb 5, 7), haciendo imposible la distinción entre una ofrenda que queda santificada y un sacerdote que ha de volver a ofrecer porque sigue "rodeado de debilidad" (Heb 5, 2).

Y junto a este presupuesto hay una consecuencia que distingue también a la muerte de Cristo de todos los demás sacrificios, a saber: que mientras "la Ley antigua no pudo consumir nada" (Heb 7, 19; 9, 9; 10, 1), Jesús, en su sacrificio, ha obtenido su propia consumación y la nuestra (Heb 5, 8 y 10, 14). De resultas de ello se trata de un sacrificio definitivo y perenne, que, de una vez para todas, anula y hace desaparecer a todos los demás.

Diferente por sus presupuestos, diferente por sus consecuencias, destructora de todos los demás particulares, la noción de sacrificio aplicada a la muerte de Cristo tiene un carácter claramente metafórico, o mejor aún: conquista para sí un significado nuevo y verdadero, convirtiendo en metáforas a todos los demás sacrificios. Llamar sacrificio a la muerte de Jesús es hacerla inseparable de su vida y de su Resurrección: porque la muerte de Jesús sólo es entrega en cuanto es fidelidad a su camino (como históricamente consta) y sólo es aceptación en cuanto el Padre le resucita como Humanidad Nueva.

Al mantener en nuestro lenguaje la imagen del sacrificio aplicada a la muerte de Jesús nos exponemos a olvidar esto. De hecho, muchas veces se la ha convertido en una ratifica-

ción de la idea del sacrificio, en lugar de ser una crítica radical de ella. Se hacía de esa muerte simplemente un caso más (si bien el más sublime) de una idea dolorosista y "religiosa" del sacrificio. Este es, como en los casos anteriores, el peligro del lenguaje neotestamentario cuando se olvida su carácter metafórico y los factores culturales que entonces lo hacían conveniente. Y es exactamente el mismo peligro que se corre hoy cuando por hablar, legítima y necesariamente, de la muerte de [esús con categorías de liberación, se corre el riesgo de confundir el Reino de Dios con cualquier proyecto particular de sociedad socialista.

Todas estas observaciones, que ni son nuevas ni son originales, deben servir para mostrar que no se puede argüir en favor de una concepción unívoca, estricta, de las teorías de la satisfacción, a partir del léxico neotestamentario. El lenguaje del Nuevo Testamento es un lenguaje metafórico, como también lo es el lenguaje satisfaccionista: por eso admite las correcciones que tratamos de introducir en él. Con ellas, quizás conserva su vigencia y sirve para subrayar aspectos fundamentales del mensaje cristiano y para ayudar al hombre pecador a situarse ante Dios. Pero, por ellas, es susceptible de ser reexplicado con la incorporación de otras categorías. Esto es lo que, muy brevemente, nos queda por explicar.

#### 4. ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA REDENTORA

Una teoría redentora no puede prescindir de una caracterización formal del concepto de Salud, tal como se deduciría de toda la cristología que llevamos vista. De hecho, todas las doctrinas de Salud empiezan explicando no cómo se consigue la Salud, sino qué es lo que entienden por salvación del hombre. En nuestro caso, esta caracterización nos permitiría descubrir, en el concepto cristiano de Salud, los rasgos siguientes: *a)* totalidad e ¡limitación por un lado; *b)* trascendencia, y *c)* finalmente, esa difícil dialéctica de la gracia y la obra, del don y la tarea (no hay salvación si no viene de fuera, no hay salvación si no brota de dentro). En realidad, muchas de las insuficiencias de las teorías redentoras provienen de no conseguir abarcar simultáneamente todos esos aspectos. Así, por

ejemplo, la teoría anselmiana de la satisfacción intentaba dejar a salvo que la Salud es algo "objetivo" e independiente del hombre, susceptible por ello de ser anunciado como buena noticia, porque es fruto de una Libertad, que está liberada del hombre. La teoría abelardiana del ejemplo intentaba ser una salvaguarda del principio de que al hombre no se le puede dar su salvación ya hecha, en una especie de paternalismo teológico, sino que debe gestársela él: lo gordo del concepto cristiano de Salud es que en la Historia se está poniendo en juego toda la realidad, lo cual es ciertamente muy serio para quienes piensan que el hombre no es un ser tan importante como para que pueda cambiar radical y definitivamente el curso de la totalidad de las cosas. Por su parte, la soériología patrística encarnacionista, con sus riesgos mecanicistas o fisicistas, quiere atender a los aspectos de totalidad e ilimitación, lo cual ha de servirnos para mantener en pie que el concepto de Salud es indefinible por el hombre, que es siempre un ser particular y limitado. Finalmente, la teología de la divinización quiso expresar correctamente el sentido de la trascendencia aludida mediante la identidad entre divinización y humanización: que el hombre no puede llegar a ser plena y totalmente hombre sin aquello que no es el hombre.

El tener ante los ojos esta caracterización formal nos impedirá plantear la cuestión soteriológica al margen de la cristología, es decir, como una simple pregunta por la eficacia redentora de la muerte de Jesús. No preguntamos por la muerte de Jesús aisladamente, sino por esa muerte inserta en su vida y perteneciente intrínsecamente a ella. Es decir, al hablar de la Redención preguntamos por la vida de Jesús en cuanto fue conflictiva hasta el máximo.

En el Congreso de teólogos de Bruselas, en septiembre de 1970, el exegeta norteamericano R. Brown preguntó a los asistentes qué pasaría si Jesús hubiese muerto tranquilamente de un infarto, a orillas del lago Tiberíades. Quizás hay que contestar que entonces no nos preguntaríamos por el valor redentor de su muerte. Y no haríamos la pregunta porque no veríamos en esa muerte la *Crisis*, la acumulación de toda la conflictividad inherente a cada vida humana y a cada vida justa. Es cierto que el simple hecho de morir encierra ya un cierto grado de conflictividad. Pero ésta se encuentra como totalizada y acumulada en el "tener que morir" en el sentido que Juan lo dice de Jesús (Jn 19, 7 y 14-16).

Delimitado el campo de la soteriología en la *totalidad* de la vida de Jesús como vida-hacia-la-muerte, no preguntamos por qué esa vida hacia la muerte es salvadora como si se tratase de detectar un valor redentor en el dolor o en la conflictividad por sí mismos. Salvadora sólo lo es la Resurrección, como constitución del Hombre Nuevo y como sí irreversible de Dios a la Humanidad Nueva, en el sentido que tratamos de explicar en el capítulo III. Lo que preguntamos en la soteriología es por qué la vida kenótica y conflictiva de Jesús o la muerte de Jesús es *paso* a la Resurrección.

Tampoco preguntamos por qué eso tenía que ser así *necesariamente* y "*a priori*" (al modo de Anselmo), sino más modestamente: ¿Por qué de hecho ha sido así? ¿Por qué ha sucedido que el camino hacia la Humanidad Nueva consistiera en la identificación total, en beber hasta las heces el cáliz de la humanidad vieja? (Heb 2, 10).

Y una vez establecida así la verdadera cuestión soteriológica, habremos de preguntar, finalmente, qué valor tiene para nosotros ese camino de Jesús. La pregunta soteriológica no es sólo por qué Jesús llegó a la consumación (trascendente) a través de la identificación obediente, sino qué supone eso para nosotros.

La muerte de Jesús queda así como el centro de la soteriología. Pero es el centro de la soteriología no en cuanto es un acto *sobreañadido* a la vida de Jesús y que procede de fuera de ésta (sea de una decisión del Padre, sea de una decisión de Jesús ajena a la decisión radical en que iba configurando su vida humana), sino que la muerte es el centro de la soteriología en cuanto es una forma de encarnación; y con ello queremos decir: una forma de vida.

Obtenido así el planteamiento de la cuestión soteriológica, lo que descubrimos en esa vida-muerte es simplemente el acto de la total entrega de sí y de la total identificación con la condición humana: el acto de la *caro oblita sai*, puesto ya en la *caro peccati*, el acto del ser-para-los-demás hecho ya en el "ser de necesidades", el acto de la Humanidad Nueva, brotando, como brotan los saltos cualitativos en la evolución, desde el seno de la humanidad vieja. Precisamente por eso es tan claro para el Nuevo Testamento que esa entrega total en amor y obediencia sólo puede hacerla Jesús "por el Espíritu de Dios"

(Heb 9, 14). Pero este texto que tantas veces hemos citado marca una diferencia radical respecto a la concepción de Anselmo: pues aquí la divinidad, que es decisiva para la soteriología, no es un mero principio formal que afecta solamente al valor de los actos, sino que determina el contenido mismo de éstos.

Y quizás quepa precisar todavía más en qué consiste esa novedad radical de la muerte de Jesús o esa total identificación con la condición humana y entrega a ella, a base de un acercamiento de textos, entre Mt 5, 48 (sed perfectos como el Padre Celestial, tomándolo como resumen de la pretensión de Jesús), Gen 3, 3-5 (el que come del "árbol de la divinidad" muere) y Mt 23, 37 (la humanidad es "la que mata a los profetas"). Una aproximación entre estos tres textos nos permitiría afirmar que en la vida-muerte de Jesús hay una aceptación tan incondicional de la pretensión adámica, que acepta incluso la ley por la que este mundo viejo elimina infaliblemente a quien le viene con pretensiones de hombres nuevos (muerte del profeta y del justo), y la ley por la que el que intenta ser como Dios muere (muerte de Adán y muerte del Siervo "cargado con nuestros crímenes", Is 53, 6.12). *Jesús ha de morir porque nosotros matamos; y ha de morir porque nosotros morimos.*

Y porque la vida-muerte de Jesús es tal acto de humanidad nueva, es por lo que, si Dios está de parte de la humanidad nueva, como precisamente se revelaba en la intimidad de Jesús con el Padre, parece que ha de acoger necesariamente esa vida de Hombre nuevo. Y esto es lo que significa la Resurrección.

Una vez enmarcada así la acción redentora, como el paso a la Resurrección a través de la vida, solidaria con el hombre y obediente a Dios, de Jesús, es cuando podemos intentar una recuperación de las categorías tradicionales. Quizás es posible agrupar todas estas categorías en dos grandes capítulos. Por un lado hay que expresar (por peligroso que resulte el hablar así) un cambio *objetivo* en las relaciones hombre-Dios, lo que equivale a decir: un cambio objetivo en las posibilidades abiertas al hombre; cambio que proviene del amor de Dios. Por otro lado hay que expresar la necesidad de *hacer propia* esa situación, puesto que el Amor sólo salva de esa manera.

En el primer caso tendremos la redención expresada más bien en términos de naturaleza; en el segundo en términos

de persona, por usar el lenguaje de la filosofía existencial ya consagrado. En el primero en términos de Salud, en el segundo en términos de libertad. Para el primero nos servirán categorías de corte anselmiano (satisfacción, sacrificio, castigo) si sabemos hacer una relectura de ellas. Para el segundo nos servirán las categorías de tipo abelardiano (ejemplo, revelación, a las que añadiremos el mérito) si conseguimos también releerlas<sup>62</sup>.

Las categorías satisfaccionistas.

Ya quedó establecido que, para Dios, la verdadera satisfacción es la realización del hombre nuevo. Sin movernos ahora de ese terreno ya conquistado, podemos añadir que las teorías satisfaccionistas tratan de poner de relieve un aspecto importante de esa forma de redención, aunque no nos metamos a justificar su necesidad *a priori*. Y este aspecto es el siguiente: en la vida de Jesús se ha tomado como "material" para la realización del hombre nuevo precisamente todas las consecuencias del dinamismo de mal que el hombre ha impreso en la Historia: la muerte, la condena del justo, o las leyes por las que se llega a ella. Con esto ocurre que las consecuencias del mal pasan a ser expresión del bien, del don del amor. De esta forma se da una cierta manera de "desandar lo andado" que quedaba en la Historia como irreversible, una manera de rehacer los "contextos rotos" de que ya hablamos en el capítulo III, se "expía" la Historia al asumir, hasta el fondo y en absoluta responsabilidad, sus consecuencias.

Parece claro que este hacer de la condición pecadora, expresión de la vuelta a Dios y al hombre, sólo es posible con absoluta verdad cuando el que la asume no tiene pecado y vive del amor mismo de Dios. De esta forma, la satisfacción pone el acento en la *actitud* con que vivió Jesús; pero subrayando que se trata de una actitud que tiene como *materia* de ella el dominio que el mal desencadena en la Historia. El dolor no vale en cuanto es oneroso, sino en cuanto es historia asumida.

Y en esta dualidad que va de la condición de separación de Dios (materia de la vida de Jesús) a la condición del amor

<sup>62</sup> Cf. una relectura semejante en C. DUQUOC, *Cristoln'a* II, pp. 264-301.

divino (actitud con que Jesús vive esa vida), o con otras palabras: en el hecho de aceptar absolutamente todas las consecuencias de su lucha por el hombre nuevo, tenemos expresado lo mismo que el concepto de sacrificio describía como un *paso* de lo profano a lo sagrado. Y aquí cabe también una recuperación de dicho concepto.

Finalmente, en la medida en que el castigo no se conciba como una imposición dictada desde fuera, sino como el dinamismo inmanente que el propio mal desata (y ésta es la concepción bíblica del castigo) la solidaridad de Jesús con la causa del hombre puede ser descrita como asunción del castigo de éste. *lussisti ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus*, había escrito Agustín<sup>63</sup>. Pues bien: en la teoría de la redención se trata de explicar que el *animus ordinatissimus* de Jesús: su obediencia y su solidaridad es lo que viene a constituir su propio castigo. Y así cabe aceptar la expresión de sufrir el castigo en lugar nuestro, que de otra forma resulta absolutamente mitológica e inaceptable. Entendida así, esta categoría del castigo tiene una ventaja: hacer ver que, por la vida-muerte de Jesús, el mismo *no* que da el hombre a Dios (y que está como condensado y acumulado en la "conflictividad" ya aludida de la vida de Jesús y en el rechazo de este hombre por la Historia) queda integrado en el *sí* acogedor que da Dios al hombre. Por eso es este *sí* irreversible: nada puede destruirlo cuando no lo ha destruido ni el rechazo definitivo del hombre. Esto es lo que querían expresar los Santos Padres con la imagen de la abeja que tras clavar su aguijón queda muerta y privada de ulteriores posibilidades de ataque. Ese *no* del hombre a Dios y al hombre nuevo es la materia desde la que Dios realiza, en Jesús, al hombre nuevo. Se cumple entonces verdaderamente que la misma mano que el hombre levanta contra Dios la convierte El en salvación del hombre. La categoría del castigo nos permite ver a la vida conflictiva de Jesús como cumbre del pecado humano (pues la ley de la historia y la misma Ley del Antiguo Testamento legitiman esa muerte) y a la vez, e indisolublemente, como cumbre de la fidelidad de Dios (esa muerte es el paso a la Resurrección y, de esta ma-

<sup>63</sup> *Confesiones*, I, 12: quisiste que todo ánimo desordenado sea su propio castigo; y así es.

ñera, la destrucción de la Ley y el cumplimiento del dinamismo del Antiguo Testamento y de la Historia).

Las categorías abelardianas<sup>64</sup>.

Probablemente fue una pérdida sensible la sospecha en que incurrió la teoría de Abelardo que explica la redención por el *ejemplo* de la vida-muerte de Cristo. Quizás hay en esta teoría elementos válidos e indispensables para una explicación adecuada de la redención. Es verdad que la idea del ejemplo, aislada y tomada unívocamente, resulta insuficiente. Pero ¿qué categoría no lo es? Y ¿hasta qué punto la idea abelardiana del ejemplo de Jesús no se acerca mucho a la soteriología gnostizante de san Juan y de la Salud como revelación?

El marco para una intelección adecuada de la explicación de Abelardo pensamos que sería el siguiente: la teoría del ejemplo quiere defender que el hombre sólo conseguirá la Salud viviendo *como vivió* Cristo: viviendo para los demás porque vive para Dios. Es una teoría, por tanto, que atiende más a la redención subjetiva que a la redención objetiva, por emplear un lenguaje clásico. Pero no niega necesariamente a ésta, con sólo que se atienda al dato siguiente: el ejemplo de Cristo se inserta en el marco de su vida como pretensión de la utopía del hombre, tal como expusimos en la primera parte. Por tanto, en cierto sentido, no se agota en una posibilidad previa que seguiría siendo válida sin El. Se trata de un ejemplo que no se limita a seguir un camino ya trazado, sino que lo crea. No revela una simple posibilidad *del* hombre, sino una nueva posibilidad *de* hombre. "Nueva" porque es la forma de ser del Resucitado lo que Cristo está anticipando en su vida mortal. Y precisamente porque lo que revela es la "existencia espiritual" del Resucitado, permanece inasequible para todas las imitaciones.

Así entendida, la explicación de Abelardo no hace peligrar el elemento "objetivo" de las otras teorías de Salud. Pero en cambio hace posible la integración de un elemento en el que hemos insistido varias veces, pero que hasta ahora no quedaba suficientemente integrado en las demás teorías, a saber: que al hombre sólo se le puede dar su Salud como su propia tarea.

<sup>64</sup> Cf. R. E. WEINGAR, *The logic of divine love. A critical study of the soteriology of P. Abelard*, Clarendon Press, Oxford 1970.

Y que la *atracción del amor* que se revela e interpela en la vida-muerte de Cristo, es el motor decisivo de la redención del hombre. La intuición de Abelardo, en cuanto permite integrar esta necesaria actividad del hombre en su Salud, es fácilmente comprensible desde la problemática actual de la liberación intrahistórica: nuestro mundo es hoy más sensible que nunca al hecho de que la salvación de los oprimidos no puede consistir en la simple donación beneficente (por muy "objetiva" que sea la realidad de esta beneficencia), sino sólo en la lucha subjetiva por la que los oprimidos conquistan la gestión de sus propios destinos. Pues bien: en una teoría adecuada de la redención tampoco se trata (*sit venia verbo*) de "pagas extraordinarias" o de meras "subidas de sueldo", sino sólo de abrir las condiciones por las que el explotado puede hacerse dueño de su trabajo.

Por situar la redención en la atracción del Amor y en la respuesta del hombre a ella, la teoría de Abelardo nos lleva inevitablemente a otra categoría de la soteriología clásica, y que también necesita hoy de una reformulación profunda: la necesidad del mérito del hombre.

Da cierto miedo emplear hoy la palabra mérito. Pocas categorías teológicas se hallan más en descrédito, y además con cierta razón. Sin embargo, quizás no tenemos aún otra categoría para expresar un par de cosas importantes:

a) El grado de profundidad y radicalidad del don de Dios, quien da de tal manera que hace que lo dado por El sea totalmente del hombre. Es decir, que el Amor, que interpela en la vida de Cristo, de tal manera mueve que hace más profundamente nuestro aquello que suscita en nosotros : *quod ex amore facimus maxime voluntarie facimus*, escribía santo Tomás<sup>65</sup>.

b) Y, sobre todo, la idea de mérito es la única que tenemos para expresar que se da, para el hombre, una asequebilidad de lo Inasequible. Se da por sentado que el hombre no puede merecer nada ante Dios. Y *partiendo de aquí*, se afirma en soteriología que, siguiendo el camino de Cristo, puede merecer no un determinado bien terreno, sino "la vida eterna",

<sup>65</sup> "Lo que hacemos por amor es lo que más voluntariamente hacemos." 1.<sup>a</sup>-2.<sup>o</sup>, 114, 4, c.

es decir, aquello a lo que menos derecho tiene ante Dios. Es fundamental tener en cuenta que sólo respecto de esa "vida eterna" tiene vigencia la categoría del mérito. Y esto, a la vez que sitúa a esta categoría en el don *previo* de Dios, de que hablaba el apartado anterior, hace ver claramente lo metafórico de este lenguaje.

En efecto: al insistir en que sólo la vida eterna es merecible ante Dios, se afirma necesariamente que el mérito no indica un "derecho" a alguna donación extrínseca, aunque quizás "cuantitativamente" proporcionada: pues en este caso todo sería merecible menos la vida divina precisamente. Hay que hacer, por tanto, en la categoría del mérito una corrección semejante a la que dijimos que debía introducirse en la del castigo: lo que se intenta con ella es describir la naturaleza misma del acto del hombre y establecer una cierta dinámica o proporción entre la vida vivida y lo "merecido" por esa vida, entre la historia construida y lo "merecido" por esa construcción (la vida de Dios). La entrega de la vida, la solidaridad y la obediencia de Jesús (que precisamente por proceder del Espíritu son más profundamente humanas) mantienen cierta continuidad con el Resucitado: son, como hemos dicho, anticipación de la Humanidad Nueva en la humanidad vieja. Y paralelamente: el amor como "resumen de la ley" (Gal 5, 14; Rom 13, 9-10) es un anticipo pálido de la existencia nueva como existencia "espiritual", como identificación entre el ser individual y el ser genérico del hombre.

Esto y sólo esto es lo que quiere expresar la categoría del mérito. Con ello las correcciones introducidas en ella son serias. Pero valía la pena entretenernos en ella por una razón importante:

Hoy se halla la teología en una clara ignorancia cuando se le pide que exprese las relaciones entre liberación y Salud, entre salvación intrahistórica y salvación Escatológica. Y cabría preguntar hasta qué punto este atolladero no se debe primero a un malentendido y después a un abandono de la idea del mérito. Al no poder expresar la relación entre las dos magnitudes citadas, se cae necesariamente en una de estas tres falsas soluciones: un reduccionismo que pretende construir el Reino ya aquí y con ello reduce la Salud cristiana a lo históricamente factible; o un escatologismo que hace totalmente

inútiles los esfuerzos de aquí y para el que, en definitiva, vale tanto huir de la historia como construirla. O a lo más, un uso unívoco de la categoría del mérito, para el que el compromiso histórico no es contraído por sí mismo, sino que es una especie de condición (mejor diríamos de comedia) para que se nos dé "otra cosa". Pues bien: la analogía de la idea de mérito, como la hemos expuesto, intenta mantener una especie de *exigencia interna del trabajo intrahistórico* respecto de la Escatología, semejante a la que hay entre la vida-muerte de Jesús, como acto de Humanidad Nueva, y la Resurrección como realización de la Humanidad Nueva. La Salud, a la vez que separada por un abismo, es susceptible de ser expresada en continuidad con la liberación, como marcan los términos de justicia, libertad, amor, comunidad humana... y el mismo de Humanidad Nueva que hemos escogido para hilo conductor de estas páginas. La Salud está implícitamente pretendida o apostada en la liberación por aquel célebre doble nivel que señalaba Blondel entre *volonté voulante* y *volonté voulue*, entre esperanza esperada (intrahistórica) y esperanza esperante (escatológica). Dentro de esta proporción, a la que hemos llamado mérito, vale del Reino Escatológico la misma expresión que suele decirse del reino intrahistórico: "el socialismo hay que merecerlo"; sólo se gana trabajando por él. Igualmente el Reino sólo se "merece" trabajando *por* él, no con unas pretendidas "buenas obras" ajenas a él. Parece claro que con esta expresión de que "el socialismo hay que merecerlo", nadie trata de aludir a un premio extrínseco a la lucha del hombre y dado por alguien desde fuera de ella, sino que se trata de expresar la dinámica misma de esa lucha. Y paralelamente, es la *pretensión última* de la lucha intrahistórica del hombre lo que trata de expresar la categoría soteriológica del mérito.

Como conclusión cabría formular así resumiendo:

a) La muerte de Cristo, y toda su vida en cuanto lleva a ella, es un acto de la "utopía humana" o del hombre nuevo que Jesús predicaba.

Lo es: a) por su identificación plena con la realidad y con la historia, creadora y fracasante, aceptada por El hasta el fondo. Y /3) por su identificación plena con la pretensión de humanidad que se esboza en cada uno de nosotros y con la

causa del hombre. Es decir: por ser obediencia y por ser solidaridad.

b) Como acto de hombre nuevo es (gracias al Espíritu: Heb 9, 14) ya un acto de Resucitado: reclama la Resurrección si es que Dios está de parte del hombre nuevo. Y en la Resurrección queda ya irrevocablemente constituido el Hombre Nuevo (Heb 8, 1: Jesús atraviesa los cielos y llega hasta la Divinidad), cabeza de la nueva Humanidad.

c) Esto es lo que, metafóricamente, podemos llamar "grato a Dios", satisficente, objetivamente redentor. Pero esto no elimina para nosotros la necesidad de la lucha por el hombre nuevo. Lo único que hace es darle un sentido que quizás cabría formular así: ahora no es lucha por lo absolutamente desconocido cuya misma posibilidad no se sabe si es real o no. Es una lucha que se hace más bien en el contexto de Rom 8, 31 ss: si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?

Esta explicación quizás nos permite concluir con una rápida sugerencia sobre un tema siempre fundamental para la piedad cristiana: la espiritualidad del dolor. Cristianamente hablando, el sufrimiento no tiene valor redentor de por sí. El que, en ocasiones, pueda servir para determinadas finalidades ascéticas (como en el caso de Demóstenes poniéndose piedras en la boca para vencer la tartamudez) es una simple ley humana que, sin duda, podrá ser asumida también por el cristiano, como hace san Pablo con la imagen de los que corren en el estadio. Pero, de por sí, no tiene el sufrimiento valor redentor: más bien es algo frena a lo cual, lo primero que hay que hacer es intentar abolirlo, precisamente porque es una huella del pecado<sup>66</sup>. Desgraciadamente, la ascética cristiana ha enseñado a veces casi lo contrario, haciendo de la santidad una especie de mística del palo, casi demente.

No obstante, existen dos momentos en los que el dolor adquiere para el creyente un verdadero valor salvador, precisamente porque puede ser calificado como "dolor de Cristo". En primer lugar, cuando se trata de un destino contrario, que se impone inevitablemente, y quizás absurdamente, porque tras luchar contra él no se le ha podido evitar, o sólo se le hubiese podido evitar a costa de apartarse de la justicia, o de la propia misión, como era el caso de Jesús.

<sup>66</sup> Esta es la enseñanza de Vaticano II. Cf. GS 34-35, entre otros.

El ejemplo más típico de este primer dolor transformable en la fe es el simple e inevitable hecho de morir; y de ahí la importancia que tiene en la ascética cristiana la aceptación de la muerte.

Y en segundo lugar, cuando se trata de un dolor que, aun pudiendo ser evitable, es asumido libremente por solidaridad con aquellos que lo padecen (normalmente, también para asumir su lucha contra él). Se trata de un dolor que habrá que asumir con cautela, porque los hombres no pueden forzar en exceso la propia máquina humana. Pero tal cautela ya se nos impone por sí sola generalmente. Y, por otro lado, la tradición de los seguidores de Jesús está llena de ejemplos bien interpelantes en este sentido. Y hoy tampoco faltan en amplios sectores de discípulos que son a veces, y simultáneamente, los más generosos y los más atacados.

## CAPÍTULO XIII

### LA INVERSIÓN DE PERSPECTIVAS EN LA EDAD MEDIA

La separación entre Cristología y Soteriología que hemos comentado en el capítulo anterior no afectará sólo a ésta, sino que, de manera paralela, da lugar a un desarrollo y a un tratamiento de la Cristología al margen de ella y, por tanto, fuera del marco de interés que en nuestro capítulo X habíamos señalado como fundamental para la Patrística: el interés soteriológico.

Así, mientras la soteriología vivirá por su cuenta, como simple capítulo ulterior, la intención de la Cristología ya no será dar expresión a la verdad de la Salud del hombre y reflexionar sobre ella, sino expresar la entidad de un Dios conocido al margen de su plan salvador. Con términos clásicos: la "doctrina" o la "ontología" suplanta a la "economía"<sup>1</sup>. Ya no

<sup>1</sup> El P. Congar define a ambos términos del modo siguiente: *Ontología* alude al conocimiento de una realidad en sí misma: lo que ella es en términos de ser. *Economía* designa el orden histórico de lo que Dios ha realizado para nuestra salvación. *Teología* aludirá muchas veces al ser íntimo de Dios, al misterio de Dios en sí mismo. Y *Economía* aludirá a su libre Revelación para nuestra Salud, consumada en la Encarnación. Cf. *Le moment "economique" el le moment "ontologique" dans la Sacra Doctrina*, en *Mélanges M. D. Chenn, J. Vrin*, París, 1967, páginas 125-187. Resumido parcialmente en el núm. 11 de *Concilium*, páginas 5-28 (ed. castellana). Nosotros sustituimos generalmente el término *economía* por el de *soteriología*, dada la apropiación financiera ya consagrada, que todas las lenguas han hecho de aquél.

se tratará de salvaguardar la experiencia de fe de que vive la Iglesia (la de haber sido salvada en Jesús), sino de dar una explicación científicamente correcta de esa "novedad metafísica" que es la unión hipostática<sup>2</sup>. Los Padres también especulaban, sin duda. Pero era para apuntalar o garantizar ese *ordo oeconomiae* del que la Teología parte; ahora se especulará para salvaguardar el orden de las cosas "en sí", para decirnos cómo es Dios más que cómo ha sido su amor a nosotros<sup>3</sup>.

Antes aludimos a que esta separación se traduce después en una separación entre Teología y Espiritualidad, que es mala para los teólogos y mala para los "espirituales". El mal que de esta separación se sigue para la teología es que irá degenerando hacia la especulación estéril que contribuye al posterior descrédito (justificado o no, pero innegablemente real) de la teología escolástica<sup>4</sup>, hasta que se produzcan las primeras reacciones contra esta situación, ya a fines del siglo pasado y a lo largo del presente (por ejemplo, en el famoso movimiento de

<sup>2</sup> En la época moderna, cuando la importancia de las ciencias del hombre sustituya a la primacía de la metafísica en la Edad Media, este corrimiento de lo soteriológico a lo ontológico experimentará un nuevo corrimiento de lo ontológico a lo psicológico: valgan como ejemplo todas las discusiones de la primera mitad de este siglo sobre la ciencia de Cristo.

<sup>3</sup> Con ello no queremos decir que el segundo de estos objetivos no pueda, o deba, incluir al primero. Pero sí que este primero solo, difícilmente logra mantener al segundo.

<sup>4</sup> El P. Congar cita como ejemplo las siguientes palabras de Lamennais: "La teología, tan hermosa por sí misma y tan atractiva y tan amplia, no es hoy, tal como se enseña en la mayoría de los Seminarios, más que escolástica mezquina y degenerada, cuya sequedad desanima a los alumnos y no les da idea del conjunto de la Religión ni de sus relaciones maravillosas con todo lo que interesa al hombre, con todo lo que puede ser el objeto de su pensamiento." *Op. cit. (Conc'uum)*, páginas 23-24.

Y el ejemplo más preclaro de este fenómeno lo tenemos en la que se puede llamar "muerte por inanición" de lo que antes fue, sin exagerar, el corazón de todo el pensar y el vivir cristianos: la doctrina de la Trinidad. Con absoluta razón y clarividencia, escribe a este propósito D. Wiederkehr: "Una teología que rompe la conexión entre cristología y teología trinitaria no puede dar relevancia existencial a la idea trinitaria en una época que recalca sobre todo las implicaciones soteriológicas del acontecimiento de Cristo en línea individual y social. En el Nuevo Testamento están unidos por la cristología estos dos polos del misterio intradivino y de la existencia del creyente. Si la trabazón se rompe, el creyente no puede encontrar en el misterio trinitario una verdad importante para él." *Esbozo de Cristología Sistemática, en Mysterium Salutis*, III, 1, p. 566.

la teología "kerigmática"). Dichas reacciones encuentran su consagración y su voz oficial en lo que muchos llamaron—sin acabar de entenderla y queriendo desvalorarla—"la preocupación pastoral del Vaticano II". Reacción muy importante, pero que, hasta cierto punto, llegó tarde y sólo resolvió un problema *previo*. Por eso la Iglesia ha hecho la experiencia inesperada de un posconcilio con problemas nuevos y diversos a los conciliares. El empeño de la reciente Teología de la Liberación por vincular la teología a la praxis liberadora, como reflexión crítica sobre ella es, aunque no lo sepa, un intento condicionado y particular, pero muy importante, por devolver a la Teología su verdadero lugar en la vida de la Iglesia<sup>5</sup>.

Aunque sea adelantando acontecimientos, digamos para ser completos que, anteriormente a estas reacciones, se producirá otra muy importante que es la de Lutero; y esta razón nos obliga a dedicar a su cristología el capítulo siguiente. Pero esta reacción tiene lugar fuera de la Iglesia, lo cual, históricamente, resulta fatal para ambos: para la Iglesia católica porque la privará durante mucho tiempo de toda posibilidad de reacción, ya que dichas posibilidades se encuentran ahora fuera de ella. Y para el luteranismo, porque su reacción pasa a ser incontrolada y extrema, quedando viciada por la falta de acompañamiento en algunos puntos. Cuando este vicio estalla y lo que era un gusanito corrompe toda la fruta, se producen fenómenos como el de algunos protestantes liberales y algunos teólogos de la muerte de Dios. Fenómenos que, en nuestra opinión, vinculan con Lutero de manera proporcional a como la escolástica decadente de algunos teólogos católicos del siglo xrx vincula con el catolicismo posttridentino: ambos son la condensación, llevada a sus últimas consecuencias, de lo que hay de unilateral o de viciado en cada postura.

Aunque sea recurriendo al tópico de una "ironía del destino" hay que afirmar que es en santo Tomás donde esta inversión de perspectivas que estamos comentando se convierte en oficial para la Teología. Ciertamente no es Tomás el autor de esa inversión de perspectivas, que, como hemos notado, vie-

<sup>5</sup> Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sigüeme, 1972. páginas 21-41. No es casualidad, ni mucho menos, el que G. GUTIÉRREZ conciba su teología de la liberación sobre todo como "teología espiritual", ni el que un autor como URS VON BALTHASAR, tan poco sospechoso de temporalismo, pueda integrar en su pensamiento a la teología política con mucha más facilidad que la mayoría de los teólogos restantes, cf. *Theologie und Spiritualität*, en *Gregor.*, 50 (1969), pp. 585 ss.

ne insinuándose desde mucho antes: incluso, si se quiere, Tomás contribuye más bien a moderarla, con su incorporación de los Padres griegos. Pero es su indiscutible talla lo que la consagra y contribuye a ponerle una especie de "visto bueno" teológico definitivo. Es otra de las tragedias de los genios: que no sólo influyen con sus aciertos, sino también con sus errores. Y a veces más con éstos que con aquéllos.

El año 1964, con ocasión de la miscelánea publicada en honor de K. Rahner, G. Martelet hizo una aportación que puede ser la fundamentación científica de cuanto llevamos expuesto en el presente capítulo. El artículo de Martelet llevaba como título *Teología y Economía salvífica en la Cristología de la "Suma Teológica"*<sup>6</sup>, y el solo título es suficientemente expresivo. Martelet, a quien vamos a seguir en nuestra exposición, trata de hacer ver la separación de ambas magnitudes en la *Summa* de Tomás. Es honrado hacer notar que una determinada manera de entender a Martelet sería probablemente injusta con Tomás de Aquino: esto lo ha mostrado el dominico francés Le Guillou, en un escrito que puede valer de respuesta a Martelet<sup>7</sup>. Pero lo que sería injusto con la totalidad de Tomás, no lo es en cambio respecto de la *Summa Theologica*: la argumentación de Le Guillou gira más bien alrededor de los *comentarios bíblicos* de Tomás y no llega a probar que sea válida también para la *Summa*<sup>8</sup>. Ahora bien: esta última obra es la verdaderamente representativa, la más conocida y aquella por la que Tomás ha influido de hecho. Por consiguiente: de cara a determinar una evolución de la Cristología (la cual evolución tiene ella misma un sentido teológico) no parece que sea un error de método el ceñirse exclusivamente a la *Summa*. Pues no es el Tomás real, sino el sociológico, el que ahora interesa: no el "nouménico"—valga la parodia—, sino el "fenoménico". Y por lo demás, la diferencia de plan-

<sup>1</sup> *Theologie und Heilsökonomie in der Christologie der Tertia Pars*, en *Gott in Welt. Festschrift K. Rahner*, Herder, 1964, II, pp. 3-42.

<sup>7</sup> Cf. M. J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Eglise. Theologie du Mystère*, Centurion, París 1963

<sup>8</sup> Así lo reconoce expresamente Y. CONGAR (*op. cit.* en nota 1, página 165): "le passage de ces textes et de la synthèse qu'ils expriment, à la Somme, est plus affirmé que vraiment prouvé". Congar se manifiesta moderadamente de acuerdo con Martelet, cf. *Concilium*, número 11, p. 27, nota 53.

teamientos entre los comentarios bíblicos y la obra sistemática que es la *Summa*, ¿no constituye ya un indicio de esta separación que estamos tratando de exponer?

Vamos pues a mostrar esta inversión de perspectivas en la síntesis cristológica de la parte tercera de la obra que constituyó prácticamente el manual oficial de toda la teología posterior: la *Summa Theologica*<sup>9</sup>.

1. EL CAMBIO DE PLANTEOS EN SANTO TOMÁS:  
EL INTERÉS DOCTRINAL AL MARGEN  
DEL INTERÉS SOTERIOLÓGICO

Resumiendo cuanto queremos decir, la Cristología no es, para Tomás, el punto de partida y la fuente de toda posible teología cristiana, sino una simple parte de la teología: en este caso, tanto la idea de Encarnación como los diversos dogmas, no serán sino simples postulados inconcusos, ya anteriores a la reflexión teológica y cristológica. Una Cristología situada así tendrá como finalidad secreta y decisiva la conciliación entre Encarnación y Trinidad. Y en cuanto a su contenido, la Cristología no será reveladora de Dios, y por eso se verá amenazada por el peligro de deducir a Cristo a partir de Dios, en lugar de conocer a Dios a partir de Cristo. Una palabra sobre cada una de estas tres partes.

Situación de la Cristología.

Es sumamente iluminadora la forma como Tomás enmarca la Cristología en la *Summa*. Esta parte totalmente *desde arriba*, desde el mismo Dios, y desde ahí despliega todo su gigantesco plan. En este plan Cristo no sirve para encontrar o conocer a Dios, sino sólo para ir a un Dios ya conocido: sólo para relacionar a dos seres que son igualmente bien conocidos al margen de El: Dios y el hombre.

En efecto, la primera parte de la *Summa* está dedicada a tratar de Dios. Tomás toma a Dios como punto de partida. Y en

<sup>3</sup> El influjo que tiene en este cambio de pretensiones la infraestructura sociológica, de una situación de cristiandad en su cénit (frente a la actual situación diaspórica de la fe) es evidente y no necesitamos insistir en él.

este punto de partida entra ya la Trinidad: esta primera parte se subdivide en los tres tratados siguientes: la esencia y atributos divinos (q. 3-26), la distinción de las personas en Dios (q. 27-43), la procedencia de las creaturas de Dios (q. 44 ss). Tras haber tratado de Dios, Tomás pasa a reflexionar sobre el hombre y la conducta de la creatura racional como "movimiento hacia Dios": ésta es la segunda parte—significativamente la más extensa—de la *Surnma*. Finalmente, la tercera parte está dedicada a Cristo que es "nuestro camino para llegar hasta Dios".

Es claro cómo, en esta estructuración, el orden óntico o de las cosas "en sí" ha sustituido al orden de nuestro acceso a ellas. ¡La esencia divina y la Trinidad son aquello que Tomás conoce mejor y primero! Esto supone estar situado donde el mismo Dios o, mejor aún: en un punto de mira todavía superior, desde el que en una panorámica se abarcan, a la vez, Dios y la creatura; y luego se les une mediante Cristo<sup>10</sup>. No sería difícil comprobar que los programas o planes de estudio de muchas instituciones teológicas actuales intentan seguir el orden inverso: partir del hecho del hombre como movimiento o como pregunta (aun sin explicitar hacia qué); pasar desde ahí al encuentro con Cristo, el cual ilumina ese movimiento (como movimiento hacia Dios) y revela a Dios (como acogida de ese movimiento); y finalmente concluir en Dios, como meta, más que como realidad conocida en sí misma.

En este planteamiento es natural que la pregunta: ¿quién es Jesús? o ¿qué significa Jesús para nosotros?, se convierta en esta otra: ¿qué es Jesús *en sí mismo*, ontológicamente considerado? Esta es la clásica pregunta de la ciencia, y cuando se la exclusiviza, tiene el peligro de reducir a Cristo a un objeto, que no puede fundar una relación personal como la que define a la fe.

Esta transformación de los planteamientos se pone de relieve con sólo echar una ojeada al índice de la cristología de Tomás

<sup>10</sup> Ese punto de vista totalizador, jugará el mismo papel que el *ordo* en el pensamiento de Anselmo, aunque con las matizaciones importantes que ya hicimos notar.

Tras una primera cuestión introductoria, sobre la conveniencia de la Encarnación, Tomás divide su cristología en cuatro partes:

### 1 *Estudio de la unión hipostática*

- a) En sí misma (el modo de la unión, la persona asumente, la naturaleza asumida y la forma de asunción): q. 2-6.
- b) Los rasgos asumidos junto con la humanidad (*coassumpta*): gracia, ciencia, poder, defectos... q. 7-15.
- c) Como consecuencia de la unión hipostática: reglas del lenguaje cristológico: q. 16.

### 2 *Estudio de la unidad en Cristo*

en el ser, en la voluntad, en las operaciones, y en la relación de sumisión al Padre: q. 17-20.

### 3 *Excelencias de Cristo*

(oración, sacerdocio, filiación, predestinación, adoración, mediación): q. 21-26.

Aquí intercala Tomás la Mariología: q. 27-30.

### 4 *Los misterios de la vida de Jesús:*

- a) Nacimiento y vjda: q. 31-45
- b) Pasión y glorificación: q. 46-5.S.

Y en paralelismo con su introducción, Tomás reserva una última cuestión (59) con carácter de epílogo, y la dedica a la potestad judicial de Cristo,

Por supuesto que no todo es censurable en este enfoque. La teología posterior, tan obsesivamente antiprotestante, habría hecho bien en aprender de esa inclusión de la Mariología en la Cristología. Y más laudable todavía es el esfuerzo por hacer una teología de la vida de Jesús (que también lo perderá la teología posterior)<sup>11</sup>, aunque, de hecho, la teología que hace aquí Tomás es poco bíblica, y se agota en la búsqueda de razones de conveniencia *a priori* para los hechos que cuentan los Evangelios<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Recuérdese lo que dijimos en el cap. II, pp. 57-58.

<sup>12</sup> *Utrum conveniens fuerit Christum temptari* (q. 41); *utrum convenienter transfiguratus sit Christus* (q. 45). El *utrum conveniens fuerit* es el *leitmotiv* de toda esta teología bíblica.

Ahora, no obstante, deberemos prescindir de estos aspectos positivos, para fijarnos en un par de observaciones que nos ayuden a precisar la inversión de perspectivas que estamos comentando.

a) Este índice pone inmediatamente de relieve que la idea de Encarnación es el punto de partida en vez de ser la cumbre, o el centro, de su Cristología. Esta es, *primaria y exclusivamente*, desde arriba, y aquí radica su inviabilidad. Mientras, para los Padres, Cristo es quien posibilita el hablar sobre la Trinidad, para Tomás es la Trinidad la que posibilita su tratado sobre Cristo<sup>13</sup>. Así se desconoce todo el proceso que va desde la Cristología del Nuevo Testamento hasta Nicea y Constantinopla: el descubrimiento de la Filiación de Jesús (con la conclusión del *homoousios*) y el descubrimiento de nuestra divinización (con la conclusión de la divinidad del Espíritu). El orden que sigue Tomás no reproduce lo que ha sido la experiencia de la Iglesia que, desde el interrogante de Jesús y su Resurrección, llega a la Trinidad. Sino que es, por así decir, posterior a esa experiencia: es una cristología que ya no parece estar en la fe, sino en la visión de Dios<sup>14</sup>.

b) Y esto no ocurre sólo en la Cristología. De acuerdo con el carácter estructurador que dijimos que suele tener la Cristología para el teólogo<sup>15</sup>, lo que ocurre en ella está en relación con toda una forma de concebir la teología. Para esta

<sup>13</sup> Un ejemplo lo tenemos en los comentarios al Bautismo y la Transfiguración de Jesús (q. 39 y 45). Martelet hace notar que Tomás sólo nombra a la Trinidad en ellos, por la referencia a nuestro bautismo, que se celebra con invocación de la Trinidad (39, 8, c) y por referencia a nuestra propia filiación, ya que la Transfiguración fue un anuncio de la gloria futura en la que seremos hijos (q. 45, 4, c). Siempre encontramos la Trinidad como sabida y presupuesta; nunca como revelada en Cristo. Ni siquiera cuando trate de ella en la 1.<sup>a</sup> Parte de la *Summa* necesita de textos como los citados: su conocimiento de la Trinidad es independiente de los presupuestos "económicos" de ese saber. La frase de la nube: "Este es mi Hijo..." no le revela nada nuevo sobre Cristo, sino que alude a que *nosotros* seremos regenerados a imagen del Hijo: "unde vox Patris intonuit 'hic est Filius meus', ut ad similitudinem Unigeniti *alii* regenerarentur" (q. 43, 7, ad 6), cf. G. MARTELET, *op. cit.*, pp. 35-38.

<sup>14</sup> Compárese lo que dijimos en el cap. III sobre la Resurrección de Jesús, con la forma como la trata Tomás: es un episodio más, del que hay que discutir si era necesario o no, y del que se analizan detalles como la fecha, el orden de apariciones, la causa... (cf. q. 53).

<sup>16</sup> Cf. más arriba cap. X, p. 465.

forma de concebir, los "artículos de fe" no son puntos de llegada en los que la experiencia cristiana logra expresarse y, de esta manera, se posee y se salvaguarda a sí misma. Son más bien postulados inconcusos e indiscutibles, que valen como puntos de partida: hasta el punto de que Tomás establece un paralelismo entre los artículos de la fe y los primeros principios filosóficos<sup>16</sup>. Este paralelismo pone de relieve que la teología, para Tomás, no debe reproducir el orden como nosotros conocemos, sino el orden como Dios conoce: "*sacra doctrina est scientia quae procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum*"<sup>17</sup>. Con ello se generaliza lo que antes decíamos de la Cristología: el teólogo queda situado más en el lado de Dios y los bienaventurados (que conocen el *mysterium in se*), que no en el lado del hombre a quien ha alcanzado la revelación salvadora del Misterio (*mysterium quoad nos*).

Puede ser útil señalar algunos peligros de esta forma de concebir la teología, por cuanto sería difícil sostener que nuestra Iglesia no ha caído en ellos algunas veces. En esta forma de concebir, los artículos de fe quedan desligados de su génesis, de su posterior evolución, y de la vida personal del creyente o teólogo. Separarlos de su génesis es peligroso porque el hombre sólo conoce verdaderamente una cosa cuando la conoce como portadora de su propia gestación y de su propia historia. Abstraer de esa génesis y quedarse con el resultado (el artículo de fe), como si hubiese bajado del cielo por correo certificado, es exponerse a ser totalmente infiel a éste, en medio quizás de la máxima fidelidad a su letra.

Por otro lado, al situar a la Teología en la ciencia de Dios y de los bienaventurados, se tenderá a concebir los artículos de fe no simplemente como definitivos, sino como una totalidad cerrada: la Teología entonces ya no puede avanzar más, como no sea al nivel de las aplicaciones o derivaciones: no le queda más que repetirse. Y puede que en estas dos observaciones se encuen-

je 2," 2.<sup>o</sup>. 1, 7, c. Sobre esta forma de concebir comenta MARTELET: "La analogía entre los artículos de fe y los primeros principios filosóficos, apenas puede favorecer una exposición genética de los artículos de fe *quoad nos*. Estos son vistos en su relación al saber de Dios que llega a nosotros a través de ellos, y no en su relación a la Economía de Salud cuyo contenido resumen para acercarnos al Dios que se ha manifestado en Cristo", *op. cit.*, p. 6.

<sup>17</sup> 1.<sup>a</sup>, 1, 2, c.: La teología es una ciencia que procede *a partir de unos principios* conocidos con la luz de una ciencia superior, a saber: *la ciencia de Dios y de los bienaventurados*. El subrayado es nuestro.

tre una de las razones últimas de la tentación—tan frecuente y tan anticristiana—del inmovilismo católico en los últimos siglos.

Finalmente, al absolutizar nuestro saber sobre Dios, como si fuera un saber ya total, independizándolo de Cristo, se corre el riesgo de que la teología se haga al margen del encuentro personal con Cristo y de lo que Este representa en la vida del teólogo que la formula. Y esto agranda los peligros de convertirla en repetición mecánica, en superestructura conceptual o en ideología, peligros que son inherentes a toda teología y que hacen indispensable para el teólogo la confrontación de su propia vida y su propio pensamiento, con todos los interrogantes de la vida humana.

Hoy ya no puede hablar el teólogo como si supiera *muchas cosas* sobre Dios, una de las cuales sería Cristo, como *una pieza más* de la Revelación y de la Escritura, sino que ha de poner de relieve que de Dios sólo sabe esto: que se nos ha dado, con toda su verdad y su fidelidad, en Jesucristo, en quien Revelación y Escritura se identifican, y en quien los artículos de fe se convierten en dogmas cristológico-económicos, en vez de ser unidades aisladas y eternas<sup>18</sup>.

### Significado de la Cristología.

Esta forma de concebir la teología, a que acabamos de aludir, condicionará intensamente su problemática. El estudio de la Trinidad, p. ej., se agotará en el problema de la conciliación entre unidad y trinidad y en el intento de hacerla comprensible, eliminando de ella la contradicción, mediante la respuesta

<sup>18</sup> En la nota 9 ya hemos apuntado la vinculación de estas dos posiciones con dos situaciones eclesiales diversas: una situación en que la cristiandad se identifica prácticamente con el mundo, o con su centro, y en que la fe es concebida como posesión común a todo el mundo, y otra situación pluralista y misionera, en que la relación de Cristo con el mundo constituye el primer problema que aqueja al teólogo. En el primer caso, el encuentro con Cristo y la opción personal por él están muchas veces hechos ya por el mundo en lugar nuestro: Cristo se nos da ya situado y la fe en El ya expresamente formulada antes de ser creída. Esto puede ganar en precisión, pero corre el riesgo de quedarse en el terreno nocional, invalidando la vinculación total y personal a Cristo. ¡Cuántas gentes han creído en la Encarnación sin que Jesucristo representara nada para ellos! Estas formas de creer, de las que en buena parte procedemos, son el caldo abonado para las crisis de fe, en cuanto la conciencia del individuo pase de vivir en cristiandad a vivir en un mundo pluralista. Es evidente que los apóstoles y los primeros testigos no creyeron de esa manera. Ni es posible hacerlo hoy.

Con esta observación debería quedar patente que nuestra crítica no se ha de dirigir tanto a la teología de Tomás en sí misma, cuanto a la tentación de comodidad que supondría el que la Iglesia intentara hacer alegremente su transposición, tal cual, a una situación eclesial y misionera que es radicalmente diversa.

ya clásica: natura divina común, distinciones relativas, acciones *ad extra* comunes.

Paralelamente, la Cristología se hará para ver cómo puede conciliarse la idea de Encarnación, con todo aquello que Tomás ya sabe sobre la Trinidad. Esta es su finalidad secreta y ella orienta las cuestiones concretas que va abordando Tomás. Para conseguir esa finalidad, irá estableciendo las siguientes tesis:

a) Es posible conciliar el principio de que las acciones *ad extra* son comunes con el hecho de que sólo una de las tres Personas asumiera la naturaleza humana: pues al decir esto señalamos *el término* de la acción, no la causa de ésta. Las tres Personas hicieron que la naturaleza humana se uniera al Hijo<sup>19</sup>.

b) La Persona divina es, pues, el término de la acción incarnatoria, pero no el "principio" de ésta: tal principio es la naturaleza divina<sup>20</sup>.

c) Por eso podemos hablar de Encarnación, sin decir qué Persona se ha encarnado, detalle que en realidad es secundario, puesto que podría haber sido cualquiera de las tres. Así puede atribuirse la Encarnación a la naturaleza divina (que es *per se subsistens*) y así es como decimos que Dios se ha hecho hombre: *exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione riostra natura divina ut subsistens et ut persona. Et per hunc modum potest intelliei quod assumat naturam humanam ratione suae subsistentiae ver personalitatis* 21.

<sup>18</sup> Cf. 3.<sup>a</sup>, 3, 1, y 4.

<sup>20</sup> 3.<sup>a</sup>, 3, 2.

<sup>21</sup> "Excluyendo mentalmente las propiedades personales, quedará en nuestra consideración la naturaleza divina como subsistente y como persona. Y de esta manera se comprende que pueda asumir una naturaleza humana, por razón de su subsistencia o personalidad" 3.<sup>a</sup> 3, 3, ad 1. Excluir mentalmente las propiedades personales, equivale a poner entre paréntesis al Dios de la Revelación para dejar paso al Dios de la razón. Además nos parece equivocado suponer en Dios una subsistencia distinta de las tres de la Trinidad, aunque se arguya que se trata de una subsistencia absoluta, distinta de las relativas (pero esto ¿no equivale a una *mera yuxtaposición* de lo absoluto y lo relativo en Dios, que

Es muy claro que todas estas tesis, alguna de las cuales discutiremos en el apéndice, apuntan a conciliar el hecho de la Encarnación con la "doctrina" de la Trinidad, como si ambos fueran conocidos independientemente uno del otro, e independientemente de Cristo. Olvida así que el "en-sí" de la intimidad de Dios (el "en-sí" trinitario) no nos es conocido más que en el "por-nosotros" de su donación. No será raro entonces que de aquí se deriven consecuencias más que curiosas:

d) No se ve por qué las tres Personas, como causa eficiente, no podrían hacer que la Encarnación "terminara" en otra Persona: es decir, igual podrían haberse encarnado el Padre o el Espíritu Santo <sup>22</sup>.

e) Igualmente hay que decir que las tres Personas podrían encarnarse a la vez: pues ninguna puede ser excluida de un efecto cuyo principio es la natura divina <sup>23</sup>.

f) Y como la naturaleza asumida no limita ni completa en nada a la Persona asumente, no se ve por qué una misma Persona divina no podría asumir varias naturalezas humanas a la vez <sup>24</sup>.

Deliberadamente hemos citado todas estas tesis para que no parezca apasionada ni exagerada la acusación de ciencia-ficción contra la mayoría de ellas. La impresión que producen es que en Cristo, Palabra, Imagen e Hijo del Padre, y carne de nuestra historia de pecado, Dios no se nos ha dado en verdad: la verdad de Dios la conoce Tomás por otra parte. Hasta aquí conduce el presupuesto anselmiano de hacer de la Divinidad sólo un elemento formal de valoración de actos, apto para una acción de valor infinito, principio éste que deriva de

renuncia a pensarlos dialécticamente?). La consecuencia es clara, a Tomás, para relacionarse con Dios, *le sobra* la Trinidad. Jesús, en cambio, no se relacionaba con Dios en abstracto y como naturaleza, sino con el Padre.

<sup>22</sup> 3.<sup>a</sup>, 3, 5.

<sup>33</sup> 3.<sup>a</sup>, 3, 7.

24 o a 3 y

la separación entre Cristología y Soteriología. Ireneo, ciertamente, no hablaría así. Ni hablaría así el Nuevo Testamento, para quien los datos decisivos son: que el Padre amó tanto al mundo que le entregó a su Hijo (Jn 3, 16) y el puesto absolutamente decisivo de Cristo en la totalidad del cosmos<sup>25</sup>. Así, la fórmula *fili in Filio*, que es casi el resumen de toda la enseñanza bíblica, no tiene vigencia para Tomás, puesto que nuestra filiación (incluso la del hombre Jesús) no tiene *nada que ver* con la Filiación eterna del Hijo, ya que igual hubiese podido venirnos por el Padre o el Espíritu. Ahora bien: si un cambio en la realización de la Salud y de la filiación del hombre no borra nada en absoluto de la Trinidad intradivina, entonces es claro que esa Salud no proporciona ningún acceso revelador a la intimidad de Dios<sup>26</sup>. Y esta sospecha la ve confirmada el lector cuando nota que, en todos los artículos citados, las primeras pistas de solución (que Tomás introduce siempre con la fórmula *sed contra...*) no provienen nunca de la Escritura o de los Padres, sino de consideraciones especulativas.

Añadamos que Tomás suaviza estos inconvenientes (que luego de él se harán aún más duros), añadiendo a esta cuestión tercera un último artículo (art. 8) en el que vuelve al *ordo oeconomiae*, buscando razones de conveniencia para la Encarnación del Hijo. Incluso cabría ver si las razones que da en este artículo 8 no contradicen tesis de los artículos anteriores. Pero aun aquí, sorprende el que no hable para nada del papel de Cristo en la revelación de la Trinidad: parece como si la *Sacra Doctrina* debiera pasar por alto la "economía" de salvación, en vez de mirarla como el momento privilegiado de la Teología. Así se comprende que Tomás haya podido tratar de la unión hipostática sin sentir la necesidad de hablar de Cristo como el Hijo, mientras siente tanta necesidad de hablar de encarnaciones hipotéticas.

Esta cristología, cuya finalidad secreta no es esclarecer el significado de Cristo para nosotros, sino realizar una armonización intelectual entre la idea de Encarnación y la doctrina

<sup>25</sup> Cf. Gal 3, 20; Ef 1, 20-23; Fil 2, 11; 1 Cor 8, 6; Heb 1, 1-4.

<sup>26</sup> Véanse las observaciones de D. WIBDERKEHR, en *Mysterium Sa-*  
*Imis*, III, 1, pp. 563 ss.

de la Trinidad, habrá de tener sus repercusiones en los contenidos de la cristología y, más en concreto, tanto en la explicación de la divinidad como de la humanidad de Jesús. Este último punto es el que nos queda por estudiar.

### Contenido de la Cristología.

En primer lugar cabría decir que la divinidad de Jesús no implica verdadero descubrimiento o manifestación de Dios, sino que el hombre Jesús simplemente "entra en el juego" del teísmo. En la pregunta de toda la historia y de todos los hombres por una posible Trascendencia, Cristo no juega papel alguno: para responder a esa pregunta basta la filosofía de Aristóteles. La ausencia de impostación soteriológica de la Cristología ha eliminado de Cristo todos los aspectos comunicadores o manifestadores, de que está tan cargado el lenguaje neotestamentario: es la antítesis de un Juan, para quien es precisamente la Palabra lo que se ha hecho carne e historia. Tomás, en cambio, no atiende a la "persona" asumente, sino más bien a la naturaleza divina, y esto se corresponde con su visión de la Trinidad, más atenta a la naturaleza una que a las Personas<sup>27</sup>. Por ello hablará de Cristo, sin más, como Dios, mientras que el Nuevo Testamento suele reservar el término *o Theós* para el Padre<sup>28</sup>. Si se compara el lenguaje de Pablo, o de Juan, con el de la cuestión 16, para poner un ejemplo bien claro<sup>29</sup>, el lector no puede menos de preguntarse dónde queda el camino al Padre *per Filium*<sup>30</sup>.

Esta forma de hablar, no falsa pero sí unilateral, subrayará mucho más el poder de Cristo, que la filiación del hombre Jesús: estamos de nuevo en el umbral de una soteriología des-

<sup>27</sup> Pero quizás no es del todo consecuente con la idea del *inslru mentum coniunctum* que expondremos después y con la intuición calcedónica de que el sujeto ontológico de la humanidad de Jesús es la *hypostasis* divina.

<sup>28</sup> Véase el ya clásico artículo de K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento*, en *Escritos de Teología*, Taurus, 1961, I, pp. 93-167.

<sup>29</sup> "Deus est homo", "homo est Deus", "homo factus est Dcus", "Deus factus est homo"... Cf. lo dicho más arriba, p. 506. Lo sorprendente de este lenguaje de Tomás no es el que sea incorrecto, sino el que es prácticamente exclusivo.

<sup>30</sup> También sería útil notar las diferencias entre esta forma de hablar y la del Vaticano II: cf. LG 1-4; 9; 48; DV 4 y toda la Constitución sobre la liturgia.

vinculada de la persona y centrada más bien en la *obra* de Cristo. Y por la proyección de la Cristología al resto de la Teología, a que tantas veces hemos aludido, el tratado de gracia se orientará más hacia una ontología de lo sobrenatural que hacia una antropología de la filiación.

¿En qué queda entonces el carácter comunicador y revelador de Cristo? En la cuestión 40 (art. 1, c) trata Tomás de la conveniencia de que Cristo hiciera vida entre los hombres, y una de las razones que aduce es "para manifestar la verdad" (citando Jn 18, 37). En esa "manifestación de la verdad" esperaríamos encontrar alguna alusión al conocimiento del Padre o al envío del Espíritu, etc. Pero resulta que toda la verdad que revela Jesús son sus parábolas y sus enseñanzas morales, con lo que, más que revelar al Padre, Jesús enseña un código de verdades independientes de El. No es ésta la concepción de la carta a los Hebreos ("nos habló en el Hijo que es irradiación de su Gloria e impronta de su Ser") para la que Jesús es plenitud de la comunicación de Dios<sup>31</sup>.

Y en paralelismo con esta concepción de la divinidad, que hace entrar a Cristo en el juego del teísmo, cabe decir que la humanidad de Jesús aparece en santo Tomás como demasiado

<sup>31</sup> Y es significativo constatar que dicha concepción sí que se encuentra en los místicos, confirmando así la separación ya aludida entre Teología y Espiritualidad. Es muy conocido el siguiente párrafo de Juan de la Cruz:

"... en darnos como nos dio a su Hijo, que es una palabra suya que no tiene otra, *todo nos lo habló junto y de una vez, en esta sola palabra* y no tiene más que hablar... Por lo cual, el que ahora quisiese preguntar a Dios..., haría una necesidad, porque le podría responder Dios de esta manera, diciendo: si tengo ya habladas todas las cosas en mi Palabra que es mi Hijo... Tú pides locuciones y si pones los ojos en El lo hallarás todo: *El es toda mi locución y respuesta y es toda mi visión y toda mi revelación*". *Subida al Monte Carmelo*, cap. 22, 2-3. Ed. BAC, pp. 642-43.

Estamos aquí muy lejos de una concepción unívoca y meramente conceptual de la palabra. Y es posible que estas diferencias de concepción tengan importancia hoy: para una postura como la de Tomás, es imposible una superación del teísmo o una eliminación del Dios del "a priori religioso" como las que se diagnostican hoy y anunciaba antaño Bonhoeffer. Es imposible porque para esta postura Dios es independiente de Cristo y Este sólo es la confirmación de la idea ieísta. En cambio para la concepción de San Juan de la Cruz (que está más en consonancia con la del Nuevo Testamento) no sería imposible tal superación del teísmo, por cuanto la idea de Dios no alcanza respuesta al margen de Cristo, y porque Este, a la vez que Dios manifestado, es Dios escondido.

reconstruida para hacerla aceptable al Dios de la razón. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que Tomás parece aceptar la kénosis para todo lo relativo al *cuerpo* de Jesús, pero no para lo relativo a su alma: el cuerpo podrá sufrir, el alma no podrá ignorar, etc.<sup>32</sup>. El "consustancial a nosotros" se reduce a un "consustancial a nuestro cuerpo". Así, cuando en la cuestión 14 trata el problema de los defectos de Jesús, reduce el problema, desde el comienzo, a los defectos corporales: "*conueniens fuisse corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus subiacer...* Huiusmodi deffectus corporales... *sunt poena peccati*", etc.<sup>33</sup>. En el alma en cambio *remanebat beatitudo*, perduraba la felicidad que sólo por expresa voluntad "no descendía hasta el cuerpo"<sup>34</sup>. Y la razón de este *remanebat beatitudo* es una razón totalmente *a priori*: "al alma de Cristo, por el hecho de estar asumida por el Logos de Dios se le debía la plenitud de la gracia y de la sabiduría"<sup>35</sup>. Esta afirmación de que "se le debía" es el mejor indicio de una cristología exclusivamente deductiva, y lo que en tal cristología se deduce parece contradecir formalmente a la afirmación de Lucas: Jesús *crecía* en sabiduría y en gracia (Lc 2, 52). La conclusión que saca de ahí Tomás es bien significativa para toda la concepción de la Cristología: "por tanto no era conveniente que asumiese todos los defectos o debilidades humanas, sino sólo *aquellos que bastaban para satisfacer* por el pecado de la naturaleza humana"<sup>36</sup>, es decir: para poder sufrir y de esta manera merecer. Queda muy claro que la obra de Cristo ha sido ya totalmente separada de su persona en la consideración teológica. Y a la vez, el enfoque exclusivamente a partir del mérito, está llevando a una valoración del dolor en sí mismo, contra lo que dijimos en el capítulo anterior<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Es muy posible que aquí entre en juego otro factor, cual es una mala intelección de la *sarx* griega, que ahora es traducida simplemente como cuerpo. Pero en todo caso, este rasgo es una consecuencia tardía de la imagen estática de Jesús que sugería Calcedonia.

<sup>33</sup> 3.<sup>a</sup>, 14, 1, c.

<sup>34</sup> *Ibid.*, ad 2.

<sup>35</sup> "Plenitudo omnis gratiae et scientiae, animae Christi secundum se debebatur ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta", 3.<sup>a</sup>, 14, 4, ad 2.

<sup>36</sup> "Non fuit conueniens ut omnes deffectus seu infirmitates humanas assumeret... sed solum jilos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae" 3.<sup>a</sup>, 14, 4, c y ad 2.

<sup>37</sup> Aunque no tenga valor de argumento escriturístico, es instructivo

Igualmente revelador es el comentario a la Transfiguración: "el que la gloria del alma no bajase hasta el cuerpo desde el comienzo de su concepción se debió a una providencia divina para que pudiese llevar a cabo la redención *en un cuerpo posible*"<sup>35</sup>. Aquí se pone de manifiesto cómo la dimensión histórica ha desaparecido por completo de Cristo: ¡el Cristo de la concepción es exactamente igual al de la Resurrección! Y lo que parece haber de distinto entre ambos es simplemente una especie de paréntesis milagroso que se abre para que Jesús pueda sufrir, corporalmente solo. Quizás esta concepción pudo valer en una época como la de Tomás, que parece desconocer la dimensión histórica del hombre. Pero cuando se traslade tal cual a otra época para la cual el hombre es esencialmente historia y gestación de sí, no puede menos de contribuir a crear una imagen monofisita de Cristo. Esto es efectivamente lo que ha ocurrido, y lo que justifica absolutamente la serie de objeciones levantadas modernamente contra la dogmática cristológica, acusándola de no salvar la verdadera humanidad de Jesús. Esas objeciones van dirigidas, en realidad, contra esta imagen que el genio de Tomás contribuirá a hacer oficial, que todavía sigue viva en muchas cabezas y que, propiamente hablando, no es la de los Padres. Por eso se hacía imprescindible para nosotros el enfrentarnos con Tomás: no podíamos desconocerlo porque somos solidarios de nuestra propia historia y de nuestros mayores, tanto como pretendemos serlo de nuestros contemporáneos. Entenderle a él nos ayuda a entendernos mejor a nosotros mismos: nos hace ver que, en realidad, no nos separamos de sus respuestas, sino más bien de sus mismas preguntas, o de los presupuestos desde los que él respondía. Una prueba de esto la tenemos en que, allí donde los contextos de pensamiento se hacen más cercanos, Tomás seguirá representando un momento definitivo de la síntesis cristológica: esto nos parece que puede decirse de su concepción del *instrumentum*

comparar la frase que acabamos de citar: "no fue conveniente que asumiera todos los defectos o debilidades humanas" con la frase de Is 53, 4 en que el Nuevo Testamento encontró expresada su experiencia de Jesús: "verdaderamente cargó con nuestros sufrimientos y llevó nuestras debilidades".

<sup>38</sup> "Quod a principio conceptionis Christi, gloria animae non redundet ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria", 3.<sup>a</sup>, 45, 2, c.

*coniunctum* que viene a representar lo más válido de la síntesis de Tomás y que expondremos para concluir.

## 2. LA SÍNTESIS DE TOMÁS : EL "INSTRUMENTUM CONIUNCTUM"

Puede que la mejor manera de comprender el significado de la expresión sintética: Jesús instrumento intrínseco de la Trinidad, sea arrancar de la pregunta global y tantas veces citada: ¿qué es Cristo para nosotros? Se trata, por consiguiente, de una cuestión existencial, más cercana esta vez a la economía de salvación que a la doctrina. A esa cuestión solemos responder hoy más o menos en los siguientes términos: Jesús es el *sí* radical y definitivo de Dios al hombre. Un *sí* que tiene lugar en el seno de un *no* igualmente radical y desautorizador de toda la vetustez del pecado humano. Pero un *sí* que, a la vez, constituye y manifiesta el valor absoluto del hombre.

A esta misma cuestión había respondido Anselmo de forma más unilateral: Jesús es nuestro Reparador. Una respuesta que, como ya dijimos, atiende en exceso a la obra separada de la persona (la persona de Jesús sólo interesa porque es el que "puede" reparar). Y, sobre todo, una respuesta que corre el peligro de cosificar en exceso el obrar de Cristo y la relación a Dios: la imagen de la multa puede entenderse de forma muy imperfecta, por cuanto una multa puede pagarse maldiciendo. Y esto parece imponer ciertas correcciones a la respuesta anselmiana, como ya sabemos.

Tomás encuentra este dato, y va a introducir en él un par de modificaciones importantes, para dar respuesta a la pregunta de lo que es Jesús para nosotros.

En primer lugar, la Escolástica sabe poner de relieve el elemento *personal* al explicar el significado de Cristo: ésta es la intención de la idea de mérito, como ya dijimos. La obra de Cristo es lo más profundo de su ser porque "lo que hacemos movidos por el amor es lo que más a gusto hacemos"<sup>39</sup>. Esta profunda observación psicológica sirve para describir la relación del hombre con Dios, con sólo que escribamos el Amor con mayúscula. El ser personal nunca quiere darse a una es-

" 1.<sup>a</sup> 2.º, 114, 4, c.

pecie de "colchón" inerte: trata de crear el deseo de sí para darse. Y es válido aplicar este principio a Dios. Al crear ese deseo de sí, Dios transforma el eros humano en amor de Dios. De esta manera, por un lado, perfecciona al hombre (y, en este sentido, le hace merecedor); y por otro lado, al darse a quien le desea, Dios "premia" ese deseo como se premia un mérito. Por eso dijimos que el objeto de la categoría teológica del mérito sólo podía ser Dios mismo. Nada extrínseco a El puede merecer el hombre ante Dios.

Todas estas reflexiones valen, privilegiadamente, para la humanidad de Jesús. Pero son todavía incompletas porque no permiten integrar la Resurrección ni la relación de Cristo a nosotros. Y por otro lado, al aplicarlas a Cristo pueden sugerir, por la analogía con nosotros, una excesiva contraposición entre Dios y hombre. Por eso, Tomás introducirá una nueva corrección que supera esta contraposición y permite integrar los otros elementos. Así es como puede hacerse comprensible la idea del *instrumentum coniunctum divinitatis*, quizás poco expresiva para una primera mirada: Jesús es el instrumento intrínseco del Amor.

La idea de instrumento, como todas las analogías del lenguaje humano, es sumamente imperfecta. Lo verdaderamente sugestivo en ella son las dos determinaciones con que Tomás la corrige: se trata de un instrumento "intrínseco" (*coniunctum*) y de un instrumento movido por el Dios que es amor.

En el lenguaje habitual el instrumento es algo exterior al agente y separado de él. Por eso es plena pasividad y sólo actúa en cuanto es actuado, como la máquina al escribir en ella.

La expresión de Tomás corrige, en primer lugar, esa extrinsicidad: se trata de un instrumento que "forma parte del ser del agente" (por eso hemos preferido traducir el *coniunctum* por *intrínseco*). Las analogías que tenemos para este caso ya no son válidas; pero todavía permiten entrever que este tipo de instrumento ya no sea plena pasividad: si pensamos, vg., en la mano, respecto de la persona, cabe reconocerle su propia acción espontánea, en un plano diverso al del yo que la mueve. Es actuada, pero actúa ella. Y, de hecho, hay momentos, como, vg., el de la mano cansada de teclear, en que su espontaneidad no coincide con la del sujeto que la mueve y la mano no obedece.

Pero además se trata de un instrumento no sólo intrínseco, sino también *libre*. Esto sí que constituye un caso único y para el que ya no tenemos analogías. Sólo es posible cuando el que mueve es el amor, que mueve libremente. Y esta segunda corrección acaba de eliminar la pasividad en el instrumento. Siendo movido, e instrumento, tiene totalmente su propia acción, porque aquí la diferencia de plano con el agente es mucho más radical que en los casos anteriores.

Con esto hemos llegado a un punto de partida suficientemente válido para explicar el significado de la fórmula del *instrumentum coniunctum*. De lo dicho se siguen, efectivamente, las conclusiones siguientes:

a. Se da expresión a la paradoja aquella de la "asequibilidad de lo Inasequible" que, según dijimos<sup>40</sup>, trataba de expresar la idea del mérito. En efecto: como la mano, movida por el ser inteligente puede producir cosas inteligentes o artísticas, así el ser humano de Jesús produce lo que es propio de Dios: *ea quae hominis erant, Christus supra hominem faciebat*<sup>41</sup>.

b. Es también plena la salvaguarda del interés alejandrino de la unidad de Cristo, que constituye un rasgo muy típico de Tomás: el carácter *coniunctum* o intrínseco del instrumento da expresión a la unidad de sujeto en Cristo y a que la humanidad de Jesús es humanidad-de-Dios: *humanae naturae, potestatem divinitatis univit indivisibili unione*, escribirá Tomás explicando que Jesús perdonaba pecados *como* hombre (aunque los pueda perdonar *porque* es Dios)<sup>42</sup>.

c. Pero, a la vez, se atiende al interés antioqueno de salvaguardar la plena humanidad de Jesús: la máquina no es menos máquina porque la utilice para escribir teología, ni la mano es menos mano porque se la use para tocar música. El *quid* de la cuestión está simplemente en mantener la diferencia de niveles ontológicos que elimina falsos problemas de supuestas

<sup>40</sup> Cf. más arriba cap. XII, 4, pp. 561 ss.

<sup>41</sup> *In III Sent*, d. 19, 1, 1 ad 1: "Jesús hacía lo propio del hombre por encima del hombre."

<sup>42</sup> "Vinculó el poder de la divinidad a la naturaleza humana, con unión indisoluble."

conurrencias. Compárese la exégesis que hicimos del término "dos" en la dogmática cristológica (naturalezas, voluntades, etc.) y la explicación dada de la divinidad de Jesús como "fundante" respecto de la humanidad y como vista a partir de ella<sup>43</sup>, con la siguiente frase de Tomás sobre el instrumento: *illa operado quae est rei secundum quod movetur ab alio non est alia praeter operationem moventis ipsam*<sup>44</sup>, lo que, sin embargo, no es una afirmación monoteleta por la citada diferencia de planos: *licet voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo*<sup>45</sup>,

d. Y si esta salvaguarda ha de ser plena, lo que acabamos de decir ha de tener vigencia en aquello que es lo más específico del ser hombre, de modo que éste conserve del todo su propia forma y potencia. Por consiguiente: *sic natura humana in Christo fuit instrumentum divinitatis ut moveretur per propriam voluntatem*<sup>46</sup>.

Todo ello hace ver que la fórmula del *instrumentum coniunctum* es realmente una fórmula feliz: porque destroza las mismas categorías que utiliza impidiendo su mala inteligencia. De este modo, pese a que permite subrayar cuanto se quiera la humanidad de Jesús, no la convierte en contrapuesta a Dios, sino en servicio de Dios. Otros hombres, que no pertenecen al amor, pueden servir a otros señores. Cristo no es menos hombre por pertenecer totalmente a Dios en obediencia amorosa, pues, incluso en cuanto instrumento, es movido por la libre espontaneidad del amor. Es, a la vez, totalmente autónomo y totalmente movido, y esta paradoja es posible porque el que le mueve es el Amor, y el amor mueve libremente: *caritas non minuit laborem, immo facit agredi opera máxima*<sup>47</sup>.

Con esta categoría del *instrumentum coniunctum divinitatis* es posible volvernos a situar en línea con la exégesis hecha

<sup>43</sup> Cf. más arriba, pp. 502-509.

<sup>44</sup> "La operación de una cosa en cuanto movida por otro, no es otra distinta de la operación del que la mueve", 3.<sup>a</sup>, 19, 1, c.

<sup>45</sup> "Aunque la voluntad no puede ser movida interiormente por ninguna creatura, puede ser movida interiormente por Dios". 3.<sup>a</sup>, 18, 1, ad 1.

<sup>46</sup> "La naturaleza humana de tal manera era instrumento de la Divinidad, que se movía por su propia voluntad", 3.<sup>a</sup>, 18, 1 ad 2.

<sup>47</sup> "El amor no disminuye el trabajo, más aún, hace afrontar las obras más trabajosas", 1.<sup>a</sup> 2.<sup>a</sup>, 114, 4, ad 2.

de Calcedonia y de las relaciones entre divinidad y humanidad en Jesús. Con ello, a pesar de lo abstracto del término "divinidad", se vuelve a facilitar un lenguaje sobre Jesús menos polarizado en la "naturaleza" divina y más abierto a una consideración de la persona. La fórmula "Jesús es de-Dios" queda más cercana a él que la otra forma tan típica "Jesús es Dios", cuyos peligros monofisitas ya hicimos notar<sup>48</sup>. Sin duda, los elementos que subrayamos como ausentes en Calcedonia faltan también en ella. Pero Tomás ha conservado aquí, con sorprendente exactitud y novedad, lo que nos pareció más típico de la enseñanza del Calcedonense. Este mérito no se le debe negar.

*Apéndices. Sobre algunas cuestiones de la cristología escolástica.*

En el marco de la separación entre Cristología y Soteriología, o entre "doctrina" y "economía" se convierten en fundamentales para las cristologías medievales algunas cuestiones que modernamente han desaparecido de nuestros tratados y sobre las que es conveniente decir alguna palabra aunque sea a modo de ejemplo. Desconocerlas con la excusa de que ya no responden a nuestras preguntas puede ser un espejismo para el teólogo. La solidaridad con la propia historia (que no equivale a una repetición doctrinaria de ella) ha sido siempre liberadora para el teólogo. Su ausencia incapacita para decir la palabra nueva que cada época busca, tanto como la falta de solidaridad con la propia época. También aquí el combustible con que funciona la maquinaria nueva está hecho por acumulación o fermentación de materiales viejos.

1. El problema de la "personalidad" de Cristo. Tomemos como punto de partida la cuestión siguiente: si la humanidad de Jesús, según Calcedonia, es plena y perfecta y autónoma en cuanto humanidad, y sin embargo carece de una *liypostasis* puramente humana, ¿cómo se armonizan ambas afirmaciones? Es una objeción que ya hemos encontrado: si carece de "algo" no será plenamente humanidad. Si no carece de nada, ¿por qué no hay también en Jesús una subsistencia humana?

A este dilema sólo se puede responder determinando exactamente cuál es el constitutivo formal de la "personalidad" (en el sentido antiguo del término que traduce la *hypostasis* griega). Ese constitutivo formal es lo que faltará a Jesús sin hacer que deje de ser perfectamente hombre.

La multitud de respuestas a esta cuestión puede reducirse a tres. Y en ellas veremos reaparecer las antiguas oscilaciones entre talantes alejandrinos y antioqueños.

a) La postura tomista proviene de un talante más alejandrino, atento por consiguiente a la unidad de Jesús.

Según esta opinión no falta a la humanidad de Jesús nada que pertenezca a la *esencia* del hombre. Le falta la *existencia* humana, porque existe con la existencia del Hijo. Jesús tiene, por tanto, una esencia humana y una existencia divina. Y la "personalidad" se identifica con la existencia. En esta línea están Capreolo, Cayetano, Billot, Lonnergan, De la Taille y, probablemente, el propio Tomás de Aquino<sup>49</sup>.

Esta postura argumenta a partir de axiomas clásicos de la filosofía tomista: el ser recibe este nombre por el acto de existir 50. Es así que en Cristo no hay más que un solo ser. Luego no hay más que un acto de existencia.

Las objeciones que se le ponen son tres: que presupone la distinción real entre esencia y existencia, y no conviene vincular la teología a opiniones filosóficas litigadas. Que contradice a la doctrina trinitaria en la cual se pone de manifiesto que subsistencia no es igual a existencia, puesto que un solo acto de existir es compartido por tres subsistencias 51. Y finalmente: que resulta muy difícil concebir la realidad de la humanidad de Jesús si no tiene existencia propia creada.

Quizás para responder a esta última dificultad, Lonnergan y De la Taille introducen una variante en esta opinión: aceptan que la humanidad de Jesús tiene una existencia "secundaria" que no es la existencia propia que tendría si no estuviera asumida por Dios, sino más bien una consecuencia o fruto de la unión con Dios en forma de una existencia sobrenatural, aunque creada 52.

b) La postura escotista proviene de un talante más antioqueno y atiende, sobre todo, a la autonomía de la humanidad de Jesús.

Según esta opinión no falta absolutamente nada en ningún orden, a la humanidad de Jesús: más bien *le sobra* el haber sido asumida

<sup>49</sup> Véase el siguiente texto:

"Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae, et sic quantum ad hoc se habet in rationes termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam, inde pluralitas operationum non praedjudicat unitati personae", III, 19, 1. ad 4.

<sup>50</sup> "Ens dicitur ab actu essendi."

<sup>51</sup> Se responde a ello que la definición de "persona" que buscamos vale para la creatura en la cual esencia y existencia son realmente distintas. No valdría sin más para Dios cuya esencia es el existir. La existencia infinita es fecunda; la finita es receptiva. Ahora estamos tratando de describir la "personalidad" de la naturaleza humana de Jesús.

<sup>52</sup> Nótese los paralelismos entre esta opinión y la de Efraín de Antioquía a que aludimos en p. 457.

Cf. *Actuation crée par acte incréé*, en *Rech. Se. Reí.*, 18 (1928) 253-68.

por Dios. O formulado al revés: le falta el existir independientemente, como no asumida.

Jesús tiene, por tanto, esencia humana y existencia humana. Pero no independencia. Y la "personalidad" se identifica con el hecho de no estar asumido. Defensores de esta opinión, entre otros: Escoto, Tifano (con variantes), Molina, Pesch, Galtier...

c) Un intento conciliador entre ambas lo representa la explicación de Suárez. Este aplica al problema su teoría de los "modos", y define a la "personalidad" como un modo físico de la subsistencia (el modo de la incomunicabilidad y subsistencia en sí). Este modo físico es lo único que faltaría a Jesús, quien posee, por tanto, esencia humana y existencia humana, pero con subsistencia divina.

Suárez pretende que esta explicación sea el fundamento de la anterior opinión escotista, a la que se objeta que en realidad es una mera descripción del problema más que una respuesta a él. Pero cabe preguntar hasta qué punto da Suárez una verdadera explicación, y si su fórmula del "modo físico" no es asimilable a lo que Escoto llama "no estar asumido".

Puede que este rancio problema no merezca siquiera el esfuerzo de una opción. Pensamos, no obstante, que la única teoría que es de veras una *explicación* es la tomista. Las otras siguen siendo descripciones del problema, más que respuestas a él. En esto radican las ventajas y los inconvenientes de ambas: porque al explicar más el problema, más se compromete a la fe con unas categorías determinadas. Al no explicarlo, no se responde a él; pero se queda más libre y más cercano a la actitud fenomenológico-descriptiva de la mentalidad actual<sup>53</sup>.

En cambio hay un punto que sí nos interesa subrayar: pensamos que está polémica revela la validez de la exégesis de la *hypostasis* calcedónica que hicimos en el capítulo XI<sup>54</sup>. Si se las logra comprender, ninguna de las respuestas menoscaba en realidad la plenitud y la totalidad humana de Jesús. Es la mejor prueba de que tampoco la menoscaba Calcedonia. Esto es claro para la sentencia de Escoto, para quien el punto decisivo de la cuestión no es la falta de algo humano en Jesús, sino el que esa totalidad humana se dé en afirmación independiente de sí, o en unión a Dios. Pero vale también de la sentencia tomista—contra

<sup>53</sup> De ahí las resonancias existenciales que cabe derivar de la opinión de Escoto, tal como hace Pannenberg, *Fundamentos de Cristología*, p. 367: el hombre es el ser cuya existencia queda abierta o a la unión con Dios o a la afirmación autónoma de sí mismo. Esta constituye su personalidad, pero le cierra y le limita. Aquella le despersonaliza aparentemente, pero le proporciona la más plena personalidad y realización de sí mismo: perdiendo su vida llega a salvarla. Y por aquí sería posible empalmar el concepto antiguo con las definiciones modernas de persona.

<sup>54</sup> Cf. más arriba, pp. 497-502.

lo que piensa Schoonenberg 55—si se la entiende en el interior del sistema. En efecto: hablar de una falta de existencia humana en Jesús no es, en la intención del tomismo, escamotear la *realidad* de la humanidad de Jesús. La existencia, como realmente distinta de la esencia, no se identifica (para el tomismo) adecuadamente con la realidad, la cual es siempre *realidad de una esencia*, sino que se identifica con lo que el tomismo llama *actus essendi* y que expresa el nivel de perfección ontológica de una realidad. No se trata, pues, del "grado de totalidad de la humanidad" de Jesús, sino del nivel de perfección ontológica de esa humanidad, que es cosa muy distinta. Y con ello estamos en el mismo terreno que Escoto.

2. El sujeto de la Encarnación. Esta es una de las cuestiones que mejor caracterizan a la cristología medieval, tanto por el hecho mismo de plantearla como por la respuesta que le da. Desde Agustín se afirma, y Tomás consagra la respuesta, que cualquiera de las Personas de la Trinidad podía haberse encarnado. Y se aduce como razón la aparente evidencia de que la distancia Dios-hombre es la misma en los Tres, y el poder de salvarla también.

Sin embargo, no se trata del "poder" de salvar esa distancia, sino del "cómo" se la salva. En este punto, la Escolástica procede de forma demasiado abstracta y, por ello, meramente cuantitativa. Su reflexión sobre la Trinidad se agota en la demostración de que ese "uno y tres" simultáneo, no es contradictorio. Ha visto en ella una asombrosa curiosidad especulativa, pero no la ha visto como donación de la intimidad de Dios a nosotros: que Jesús nos ha enseñado a llamar a Dios Padre, en El mismo que es el Hijo; y que para poder llamarle así nos ha dado al Espíritu.

Por haber considerado a la Trinidad sobre todo, como problema especulativo (conciliación entre uno y tres, y conciliación de la Trinidad con el monoteísmo de la Teodicea), la Escolástica insistirá sobre la unidad de Dios hacia el exterior, relegando la Trinidad al interior inaccesible del Infinito. Establecerá que las acciones *ad extra* son comunes, y con esto lo creará todo resuelto. Ateniéndose a este principio, y como la Encarnación es una acción *ad extra* (que solo *terminative* afecta a una determinada persona, como explicaba Tomás<sup>56</sup>) se ha de atribuir su posibilidad indiferentemente a cualquiera de los Tres, para salvar así su igualdad.

A primera vista parece que en esta explicación, la mente hu-

<sup>55</sup> *Un Dios de los hombres*, Herder, vg., pp. 84-85.

Schoonenberg ve en la teoría tomista una prueba palmaria del "doce-tismo ontológico" a que lleva el Calcedonense. La pregunta que cabría formular es si el autor ha entendido la sentencia tomista desde dentro del tomismo, o si no ha caído en el malentendido suareziano de pensar la existencia *esencialistamente*,

<sup>56</sup> Cf. supra, pp. 577-78.

mana se ha limitado a ser consciente de su limitación y a mantener la neutralidad que ella le impone. Pero inmediatamente surge la pregunta de si, en esa pretendida neutralidad, no sucede que la teología medieval pretende saber demasiado sobre esa Trinidad que ellos querían relegar al interior inefable de la vida divina. En efecto: si la Encarnación es donación de Dios, si es manifestación de su intimidad, si es apertura de la vida intradivina al mundo creado, entonces todo lo que se diga acerca de la Encarnación es una palabra sobre el interior de Dios, sobre ese interior que la Escolástica no quería tocar por inaccesible e inefable. Y entonces, afirmar que cualquiera de las tres Personas podía encarnarse, no es mantenerse en la neutralidad de lo exterior, sino que es *afirmar un conocimiento de las Personas ajeno al plan salvífico*. Lo cual es ciertamente absurdo.

Por consiguiente, si la Encarnación nos lleva siempre a un conocimiento de las Personas, entonces es mejor que éste se atenga al plan salvífico. Y entonces es cuando surge la pregunta siguiente: esa comunidad de las acciones *ad extra* ¿impide siempre el que cada Persona participe en la acción *ad extra* según su propiedad personal? ¿No se da la diversidad en el seno mismo de la comunidad?

La cuestión es probablemente ociosa. Pero una vez ha sido planteada, no se ve cómo es posible mantenerse en la primera parte del dilema. Y entonces hay que decir que: en un tipo de encarnación como el que hemos conocido, y que es el único del que podemos hablar, es decir: en una encarnación que sea reveladora y "afiliante" sólo podía encarnarse aquel principio que, en el seno mismo de Dios, es principio de donación y de comunión de Sí y al que nosotros llamamos el Hijo.

En efecto: si afirmamos que los Tres pudieron encarnarse, entonces habría de ser en virtud de lo *común* a los Tres, es decir, en virtud de la naturaleza divina, abstraída de las Personas. No en virtud de la Paternidad, Filiación o Espiración. Así lo concebía, coherentemente, la Escolástica<sup>57</sup>.

Pero si afirmamos que cualquiera podía encarnarse en virtud de lo común a los Tres, entonces la Encarnación deja de ser verdadera donación de la interioridad personal de Dios. Entonces, en Jesucristo, no hemos conocido al Hijo, a la Imagen del Padre, sino que hemos conocido la misma divinidad que se puede imaginar abstractamente. A lo más, ese Jesús se limitará a explicar de manera puramente informativa que en Dios hay "dos personas más", como podría explicarlo cualquiera de los otros tres. Esto

<sup>57</sup> Pues si la afirmación de que los tres podían encarnarse se hace en virtud de lo peculiar a cada uno, entonces se está afirmando un conocimiento del Padre y el Espíritu, en su peculiaridad, ajeno al que nos revela la Encarnación, donde no aparecen como encarnados, sino como Padre y como Espíritu. Y tal conocimiento de lo peculiar, ajeno a la Encarnación, es inaccesible.

es lo contrario del lenguaje neolestamentario, donde nunca se da una *información* sobre otros dos, sino que se llega al conocimiento de la Trinidad a partir de la experiencia de la divinidad del Hijo y de nuestra divinización en El por el Espíritu<sup>58</sup>.

Con ello la Encarnación pierde el rasgo más típico que parece darle el Nuevo Testamento y el único que justifica el empleo de esa categoría: la asunción de toda la creación en la Filiación (Rom 8, 18 ss).

Por esta razón parece más sensato quedarse con el dato neotestamentario: lo que vimos y palpamos era la Palabra de la Vida (1 Jn 1, 1 ss). Lo que se hizo hombre es la Imagen, el Hijo del Padre. Y si la revelación de Dios es veraz, cabe añadir modestamente, que *por ser* Palabra e Hijo es por lo que se hizo hombre. Que el hombre—y el mundo en cuanto es "mundo del hombre"—es la prolongación del ser de Dios en cuanto es mediación de sí mismo hasta sí mismo. Dicho de manera menos hegeliana: que el hombre es prolongación del ser de Dios en cuanto posee una Imagen de sí, en la cual se encuentra consigo (Espíritu). Y que por eso, "todas las cosas fueron hechas por la Palabra" (Jn 1, 2).

Esto no significaría que en la Encarnación conozcamos solo al Hijo. Esto sólo podría afirmarse, otra vez, con una concepción "cuantitativa" de la Trinidad. Pero, según el Nuevo Testamento, la peculiaridad del Hijo es ser manifestación o donación *del* Padre, y es ser donación *al* Padre por el Espíritu. El Hijo es, como escribe Ireneo: "lo visible del Padre"<sup>59</sup>, en El vemos "el amor a los hombres y la benignidad del Padre" (Tito 3, 4), en El es el Padre "Dios con nosotros". A la vez, por medio de su Espíritu el Hijo nos une con el Padre<sup>60</sup>. Conocemos al Espíritu como vínculo de unión entre personas: entre Padre e Hijo, entre todos los hijos con el Padre y entre todos los hijos entre sí.

Si todo esto es así quizás en el fondo no se trata de una cuestión tan ociosa como parecía: detrás de ella está nada menos que la posibilidad o el bloqueo de una teología de la Historia. La fórmula oriental que resume el plan salvífico: "gloria al Padre. por el Hijo, en el Espíritu", lo pone de relieve por su carácter dinámico, cuando se la compara con la estática doxología occidental, atenta sólo a la matemática del Tres y el Uno.

Y en esta apertura a una teología de la Historia, Jesús no es sólo la manifestación del Hijo, que sigue dejando en la sombra a los otros dos, a los cuales "no les tocó" encarnarse, sino que es "la Trinidad exteriorizada" o en vías de exteriorización: el

<sup>58</sup> Quizás se comprende ahora por qué la Escolástica no monta el tratado de Trinidad sobre Jesús, sino sobre la afirmación teórica de que en Dios hay "uno y tres".

<sup>59</sup> "Visibile Patris Filius", *Adv. Haer.*, IV, 6, 6.

<sup>60</sup> Cf. Jn 7, 37.39; 19, 34. Sobre esta cuestión véase finalmente, la decisiva observación de K. RAHNER, *Escritos de Teología*, IV, p. 108, nota 6.

Padre como principio y meta (1 Cor 8, 6) y el Espíritu como principio de interiorización e intimación.

### 3. La disputa sobre el motivo de la Encarnación <sup>61</sup>.

Formulada de manera muy general, la cuestión que ahora ocupa a los escolásticos coincide con una pregunta que ya hemos encontrado en Ireneo y en Anselmo: ¿por qué (la Palabra de) Dios se hizo hombre? Con ella se relacionan otras cuestiones u otras maneras de preguntar. Vg.: ¿es necesaria la Encarnación para salvar al hombre?, ¿ha de consumarse toda creación en una Encarnación?, ¿se habría encarnado el Hijo de Dios si el hombre no hubiese pecado?

Otra vez encontraremos la doble escuela: tomista y escotista, con intentos de mediación derivados de la escuela suareziana. Y como antes situamos ambas escuelas por referencia a las antiguas alejandrina y antioquena, así ahora las encontraremos situadas con sólo pensar en otro dato que también nos es ya conocido: Tomás ha aceptado el sistema de Anselmo, mientras que Escoto es uno de sus grandes contradictores.

a) La escuela tomista responde simplemente que la Palabra se hizo carne para *redimirnos*. El término *redimir* es intencionado: alude al pecado del hombre e implica que si el hombre no hubiese pecado no habría encarnación: *convenientius dicitur...*, matiza Tomás <sup>62</sup>.

En favor de esta explicación milita el que se ajusta exactamente al modo de hablar de las Fuentes y de los hechos. El Credo es bien explícito: "por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo...". Y los hechos muestran que la Encarnación ha *hecha* posible nuestra redención. Lo demás son especulaciones vanas, de las que el teólogo debe abstenerse.

Sin embargo, no por esa sobriedad se libra la sentencia tomista de objeciones. Identifica en exceso la salvación con simple liberación del pecado, mientras que las Fuentes poseen un concepto más rico de salvación <sup>63</sup>. Consiguientemente el fin de la Encarnación parece residir sólo en la muerte; y al desconocer la Encarnación como divinización del hombre, se desconoce también al hombre como pretensión de divinidad. La gracia queda desvinculada de Cristo, y Dios Padre sólo es conocido como juez justiciero.

<sup>61</sup> Indispensables para este tema: G. MARTELET, *Sur le motif de l'Incarnation*, en la obra en colaboración *Problemes actuels de Christologie* (ed. H. BoussÉ y J. LATOUR), Desclée 1965, pp. 35-80; y L. ARMENDARIZ, *Temas de Cristología*, edición ciclostilada, sin fecha; tema VIII: *Cuestiones histórico-teóricas sobre el motivo de la Encarnación*.

<sup>62</sup> "Cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati", 3.<sup>a</sup>, 3, 1, c.

<sup>63</sup> Ver lo dicho sobre la salvación en San Ireneo, cap. VIII, pp. 400-404.

b) Según Escoto, la Palabra se hizo carne para que la misma bondad de Dios fuera amada con un amor infinito desde fuera de Dios. Dios desea tanto recibir ese amor infinito que Cristo habría existido aun independientemente de toda situación pecaminosa <sup>64</sup>. Escoto se atreve incluso a describir el proceso que determina la voluntad de Dios sobre Cristo y que procede, lógicamente, según el siguiente orden: 1) Dios se ama a Sí mismo, Sumo Bien. 2) Quiere que otros amen esa Bondad. 3) Quiere que ese amor de los demás sea digno de su propia Bondad. 4) Para que esto sea posible, decreta la unión hipostática. 5) Sólo en un momento ulterior al conocer el pecado de las creaturas, ordena Dios que Cristo, pasando por la cruz, sirva para redimirlo.

Frente a Tomás, Escoto parece empezar por un motivo más radical que el hecho accidental del pecado: el rebosar de la Infinitud del Ser <sup>65</sup>. De esta forma, Cristo es más grande que un simple remedio. Y es posible recuperar textos bíblicos sobre la gloria de Dios, y sobre el papel de Cristo en la creación (como, verbigracia, Col 1, 15 ss).

Pero el Dios de Escoto parece excesivamente racional: su obrar puede ser deducido por el hombre. El Dios del que hablaba Jesús parece más atento a buscar el hombre que a buscar su gloria. Por otro lado, aun en un plano puramente filosófico no explica Escoto por qué Dios quiere esa glorificación infinita fuera de sí mismo, además del amor infinito que supone la vida intratrinitaria. Y en plano más estrictamente teológico, Escoto parece limitar la gratitud de la Encarnación, haciéndola necesaria en cualquier orden de creación que se conciba. Con ello Cristo queda desligado de nosotros y es querido por sí solo: deja de ser nuestro Primogénito y, al revés que en el Credo, es más *propter Deum* que *propter nos homines*. La última consecuencia es que, en la sentencia de Escoto, los hombres sobran: no se ve que sean participación y prolongación de Cristo.

Una primera comparación entre ambas opiniones permitiría decir que los tomistas sólo sitúan a Cristo en la "vuelta" del hombre a Dios; mientras que los escotistas sólo lo sitúan en la "salida" del hombre desde Dios. Pablo, en cambio, situaba a Cristo tanto en la salida como en el regreso a Dios <sup>66</sup>. También cabría decir que según los tomistas Cristo es para nosotros, mientras que según Escoto Cristo es para Dios. Ninguno de los dos ha visto que la Biblia constituye la unidad inseparable de ambas afirma-

<sup>64</sup> Así escribe ESCOTO: "immo, etsi homo nec ángelus fuisset lapsus, nec plures homines creandi quam solus Christus, adhuc fuisset Christus praedestinatus". *Reportatio parisiensis*, p. 3, dist. 7, q. 4.

<sup>65</sup> Para ESCOTO, Dios como plenitud del Ser, no puede menos de amarse a Sí mismo. En cambio la creatura tiende a amarse, pero no tiene por qué, pues no es el bien sumo en ningún sentido. Y esto explica tanto la pecaminosidad, como la tendencia divinizante del hombre.

<sup>66</sup> Cf. 1 Cor 8, 6 y el comentario a este texto en pp. 286-287.

ciones: que Cristo sólo puede ser para nosotros porque es el hombre para Dios, y sólo es para Dios siendo hasta el fondo para nosotros. Por esta razón ninguno de los dos ha dado relieve a la enseñanza bíblica de que, en Cristo, Dios es para nosotros. Esta simple aproximación sugiere ya la necesidad de una sentencia mediadora o, mejor, unificadora entre ambas. Y esto es lo que intentarán, con éxito relativo, tanto Suárez como Molina.

c) Para Suárez, tanto la redención como la excelencia de Cristo son motivo suficiente para justificar la Encarnación. Por tanto, en pura teoría, Dios se habría encarnado aunque no hubiese habido pecado en la historia humana. Y también se habría encarnado aunque sólo hubiese pecado que redimir, sin la posibilidad de la creación. Pero fuera de la teoría, en nuestra realidad concreta, Dios ha querido que sea *por ambos motivos a la vez*, para que la Encarnación sea lo más rica posible.

Como todas las posiciones mediadoras, se puede decir de la de Suárez que tiene las ventajas de las dos. Pero se puede decir también que tiene los inconvenientes de las dos. Al asumir la opinión de Escoto sólo ve la excelencia aislada de Cristo y no ve la comunicación de Dios a la humanidad total en la Encarnación. Al incorporar la posición de Tomás (siendo así que la Encarnación ya está justificada por la de Escoto) se le objeta que parece afirmar una cierta intención de Dios respecto del mal: Dios parece quererlo para hacer así que la Encarnación sea la mejor posible.

d) Molina intenta superar la imagen de un Dios que procede "por pasos": primero decide crear y después reparar, o primero decide reparar el pecado y después la supremacía de Cristo. Dios, según Molina, escoge un *orden global* de cosas, en el que Cristo es, a la vez, redentor de Adán y fin de la creación. No quiere un Cristo que no sea redentor, ni un Adán que no culmine en Cristo.

Las objeciones hechas a Molina se aproximan bastante a las que pusimos a Suárez. Además, el lenguaje de los "pasos" en Dios por imperfecto que sea, servía para distinguir entre lo que Dios quiere y lo que Dios no quiere aunque lo permita. En la opinión de Molina da la impresión de que Dios intenta el pecado al mismo nivel de pretensión con que desea a Cristo.

Hoy probablemente resultará cómico este problema que durante siglos pareció insoluble y que no se ha de resolver a base de mayor sutileza en las mentes que responden, sino simplemente corrigiendo los desenfoces del instrumental que se maneja. La raíz del fallo de ambas posiciones está en una intelección más filosófica que bíblica, de los conceptos de salvación y gloria. Con sólo entender bíblicamente ambos conceptos iremos a dar en una superación de las dos posturas.

La postura tomista queda superada cuando se abandona la

concepción estrecha de la palabra salvación. En las Fuentes de la Revelación, "salvar" no significa sólo reparar el pecado, sino que alude a la donación de Dios prescindiendo, en cierto modo, de si tal donación se hace a un hombre pecador o no pecador. La salvación es el Reino de Dios, la vida en abundancia, la constitución de la Humanidad Nueva (1 Cor 15, 28). Ya desde el Antiguo Testamento, la idea de salvación trasciende la vertiente meramente negativa de la salida de Egipto: el pueblo es sacado de la casa de esclavitud, pero es sacado *para* el pacto y la tierra nueva en la que Dios está más cercano a su pueblo que todos los otros dioses (Dt 4, 7). Es legítimo, pues, decir que la Palabra de Dios se hizo hombre *sólo* para salvarnos con tal que no se entienda la salvación de manera puramente negativa. Pero con sólo hacer esto nos encontramos con que la excelencia de Cristo, Orme-ga de la creación, entra ya en esa finalidad: el motivo escotista entra dentro del tomista.

A su vez, la postura escotista queda superada con sólo que entendamos bíblicamente el término "gloria". La gloria de Dios no es en la Biblia la alabanza que le tributa el hombre, sino más bien el brillo del amor de Dios al darse. El mismo amor que el hombre puede dar a Dios, no es suyo: lo ha recibido de El. Y, como decía Agustín: no se hace un favor a la fuente cuando se bebe de ella<sup>67</sup>. Si Cristo es la suprema alabanza a Dios, es porque antes ha sido la suprema manifestación de esa *doxa* que consiste en el amor de Dios que se entrega. Una vez hecha esta corrección, Cristo recobra su vinculación a nosotros, y deja de ser un punto aislado.

De esta manera se recupera también lo que olvidaban las soluciones intermedias: no sólo lo que Jesús *hizo*, sino lo que El *es*. Y Jesús significa *Yahvé salva*. La salvación que trae es El mismo, porque El es el encuentro de Dios y el hombre en una única realidad.

Con estas correcciones se confirma luminosamente, hasta qué punto la Edad Media, al separar Cristología y Soteriología, ha perdido de vista aquel trasfondo soteriológico en que tanto insistimos al hablar de la Patrística. La encarnación sólo es, para ellos, el acto de constituir un sujeto especialísimo el cual—si quiere—podrá hacer un acto especialísimo (de reparación según los tomistas o de gloria de Dios según Escoto). Ha perdido la concepción Patrística de la Encarnación como divinización de la creación, como cumbre de la historia en la que se realiza la bajada de Dios al hombre y la subida del hombre a Dios a través de ese "lento acostumbrarse" en el que el mundo se hace hombre, y el hombre se hace pueblo elegido, y el pueblo se hace Mesías y el Mesías se hace Hijo de Dios.

<sup>67</sup> Vale la pena comparar las dos definiciones de la gloria que dan la Edad Media (*clara cum laude notitia*) y un Padre como Ireneo (*gloria Dei vivens homo*). La sola comparación es suficientemente expresiva.

Para salir del atolladero medieval, por tanto, no hace falta descubrir nada nuevo, sino sólo repetir lo que había dicho Ireneo: la Palabra se hizo carne para que el hombre, captando a Dios y recibiendo la filiación, se hiciera hijo de Dios. Dios vino no sólo para borrar el pecado de Adán, sino para consumir y cumplir toda la espera de Dios que es la historia del mundo. Esta formulación *a*) es totalmente "por nosotros" y con ello incorpora la intuición tomista; y *b*) incorpora la afirmación de Escoto de que, aunque no hubiese habido pecado habría habido Encarnación, desde el momento en que Dios opta por esa gloria que no es simplemente el ser amado infinitamente desde fuera de El, sino el amar infinitamente al afuera de Dios.

4. El problema de la ciencia de Cristo. La ciencia de Cristo es uno de los problemas en los que, significativamente, más tinta ha consumido la teología de todas las épocas<sup>68</sup>. Los antioquenos, desde Eustacio a Teodoreto no habían tenido inconveniente en admitir ignorancia en Cristo. La polémica, no obstante, hizo que poco a poco prevalecieran tendencias alejandrinas unilaterales, que tendían a negar toda ignorancia en Jesús, explicando los datos en contra que hay en los Evangelios, como mera ficción pedagógica. Máximo el Confesor consagrará esta evolución que, ya antes de él, se ha visto fortificada en Occidente por la desgraciada opinión de Agustín que niega a Jesús toda fe, basándose en que poseía la visión inmediata de Dios. También el Medioevo dio gran relieve al problema, como vamos a ver en seguida. Pero lo más sorprendente quizás sea el constatar hasta qué punto la cuestión sigue siendo acuciante en nuestros días, y en ambientes que presumen de la radicalidad de sus planteamientos. Si en esta urgencia sólo se expresa la necesidad de destruir una imagen de robot, que ya no funciona, es perfectamente comprensible. Pero si obedece a la necesidad inconsciente de fijar de nuevo el "en-sí" de Jesús, al margen de su significado para nosotros (un en-sí que ahora sería psicológico en vez de metafísico), entonces habría que poner en guardia contra esta tentación de una nueva escolástica de la psicología de Jesús. No resistimos a la tentación de hacer una comparación entre ese afán escolástico y el doctrinarismo securista de algunos marxismos oficiales que se empeñan en que ya Marx "planteó y resolvió todos los problemas del hombre". Creer en Jesús no es creer en un oráculo, ni en la Sibila. Y, en verdad, tam-

<sup>68</sup> Cf. K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología*, Taurus, 1964, V, 221-43. Del mismo: *Christologie, systematisch und exegetisch*, Herder 1972, páginas 28-34; A. VOGTLE, *Exegetische Erwagungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, en *Gott in Welt*, Herder, 1964, I, 608-67 (este artículo viene a constituir el espaldarazo exegético del de K. RAHNER citado en primer lugar); C DUQUOC, *Cristología*, Sigüeme, 1969, I, 188-226 y 424-436.

poco el marxismo necesitaría creer en oráculos, si es que la pasión por el hombre ha de ser para él superior a todo, incluso al prestigio de la propia institución.

El relieve que dio la Edad Media al problema de la ciencia de Jesús, no provenía de un interés histórico, exegético o psicológico, sino de una problemática *a priori* y deductiva, nacida de la idea de unión hipostática. Por eso la Edad Media, al tratar este problema, mantendrá el mismo olvido calcedónico de la dimensión evolutiva de Cristo y del tránsito kénosis-exaltación. Los medievales coincidirán en negar a Jesús toda ignorancia, explicando los datos en contra de los Evangelios como actuaciones pedagógicas, o como cosas que Jesús no sabe "con ciencia comunicable". El esquema de la teología medieval puede ser más o menos el siguiente:

1. En consecuencia con la naturaleza divina, hay en Jesús una ciencia divina. Pero este saber no obsta para que haya además una ciencia humana, sino que, al revés, la posibilite: ésta no se ve ofuscada por la ciencia divina, ya que ambas no pueden concurrir ni sumarse por estar en planos distintos, a saber: *in ordine illuminantis et illuminati*. En este punto la Escolástica mantiene la exégesis que hicimos al hablar de la "dualidad" de naturalezas y de voluntades: ambas no lo son en el mismo sentido. Una es creadora y la otra receptora.

2. La ciencia humana de Jesús, única de la que podemos hablar, es, para los escolásticos, triple:

a) La visión beatífica o inmediata de Dios que Jesús poseía, se afirma, ya desde niño y aun en medio del sufrimiento. Cristo es, a la vez *viator* y *comprehensor*, con el peligro serio de que su sufrimiento quede reducido a algo extrínseco o a lo puramente físico (como señalamos al hablar de Tomás). La teología posterior consideró a esta opinión como "común y cierta". Tomas aduce en su favor el argumento de que Cristo es la fuente de nuestra visión de Dios; luego debe poseerla El. Semejante argumento sólo vale del Jesús Resucitado: Heb 5, 9 dice muy claramente que sólo después de haber sido "consumado" El, se ha convertido Jesús en *causa* de nuestra salud. En este punto parece brillar claramente el olvido de la Resurrección por la Escolástica, a que tantas veces hemos aludido.

b) En segundo lugar la ciencia infusa. Según unos versaría sobre todos los posibles y según otros sobre todo lo existente. Pero siempre se trata de un *hábito*, y no de momentos de particular intensidad o iluminación, que es lo que parece encontrarse en los Evangelios. Es una ciencia que proviene de "especies" directamente infundidas por Dios y que puede versar tanto sobre cosas inaccesibles al hombre (ciencia infusa *per se*) como sobre cosas

que el hombre puede adquirir con especies propias (ciencia infusa *per accidens*). Se considera a esta ciencia como una consecuencia de la anterior y del hecho de que Jesús posee una naturaleza humana lo más perfecta posible. Y la teología posterior la calificará también como "sentencia común".

c) Finalmente, se concede también a Jesús una ciencia adquirida, como todo mortal, con ayuda de sus sentidos, experiencia y capacidad abstractiva. En realidad, esta ciencia sobra, supuestas las otras dos, pero los escolásticos la mantienen para ser fieles al dato bíblico. Y de las tres, ésta es la que recibe una calificación teológica más seria: *fidei próxima*, en el argot de las antiguas censuras teológicas.

A esta sorprendente construcción se le pueden oponer los siguientes reparos:

a) El principio deductivo de que Jesús posee una humanidad lo más perfecta posible, debe preguntarse (dejando aparte el orden moral) si no ha olvidado el dato bíblico de la kénosis y de la absoluta semejanza de Jesús con nosotros, como se formula en Heb 4, 15.

b) Aun aceptando este principio, la manera como se le utiliza en este caso concreto, parece concebir la perfección de forma puramente estática, por pura acumulación. Y surge la pregunta de si es ésa la perfección de la persona. La intuición, el compromiso, la aventura o el riesgo suponen cierta ignorancia; pero ¿no son acaso más plenamente humanos que el saber de una computadora?

c) Finalmente, esta teoría medieval da la imagen de un Jesús dividido en pisos. Pues los contenidos de esas tres ciencias han de coincidir en ocasiones y entonces una deberá excluir a [a otra, a menos que se rompa la imagen unitaria de Jesús: lo que ya se sabe por ciencia infusa ¿cómo se va a aprender por ciencia adquirida? Es comprensible, y es humano, el que una misma cosa, según momentos de la vida, se sepa a diversos *niveles de conciencia*. Pero esto no tiene nada que ver con el hecho de saberla simultáneamente por dos ciencias diversas: infusa y adquirida.

La reacción contra esta explicación se inició ya el siglo pasado, dentro y fuera de la Iglesia. Dentro de ella, por ejemplo, en la Dogmática de H. Schell (1850-1906) quien se movía sobre todo por el afán apologetico de conciliar la teología católica con los resultados a que estaba llegando la exégesis liberal. Estaba en juego el clásico problema decimonónico de "conciliar" ciencia y fe. Schell, que hubo de soportar la incomprensión de todos los pioneros, admitía en Jesús una conciencia de su mesianidad y de su filiación. Pero le negaba la visión beatífica y aceptaba la ignorancia como tributo indispensable de la auténtica condición humana.

El segundo frente de reacción fue el modernista, en un contexto polémico que endureció las posturas de la Iglesia, siempre a la defensiva. Todavía en 1918, un decreto del llamado Santo Oficio avisaba de que "no se puede enseñar con seguridad" que Jesús careció de la visión beatífica.

Hoy por fortuna, no sólo se ha acallado la polémica, sino que se ha comprendido su inutilidad. Como ya dijimos, el tema, en buena parte, tiene más relación con la simple información que con la fe. Por eso no se puede intentar una respuesta detallada: tan sólo insinuar algunos principios, exegéticos y teológicos, que ayuden a centrar la cuestión.

1. En primer lugar, la teología ha de empezar por ceder la palabra a la exégesis. No porque ésta tenga aquí unas posibilidades y seguridades de las que, desgraciadamente, carece, sino como testimonio de que el tema, en buena parte, escapa a su competencia y no puede ser contestado por una deducción *a priori*. Y recogiendo lo dicho en la primera parte de esta obra, la exégesis podría hacer a este tema un par de contribuciones modestas:

En primer lugar, es innegable el dato de la pretensión de Jesús. El problema de la ciencia de Cristo se hace accesible sólo en las actitudes de Jesús, y en su anuncio del hombre utópico o *téelos*. Este anuncio lo hace Jesús desde una particular certeza, que no excluye la *apuesta* por él, ni las imágenes erróneas o aproximadas de él, ni la consiguiente evolución en las formas de concretárselo, ni la presencia de momentos privilegiados, como chispazos o experiencias de particular intensidad que trascienden, y enriquecen el horizonte de su conciencia habitual. También lo hace desde una "sensación" de cercanía particular y absoluta a Dios como su *Abba*, y en nombre de esta paternidad de Dios. Y finalmente, en esta llamada hacia esa Humanidad Nueva, Jesús parece atribuirse a Sí mismo un papel particular, que no es sólo como anunciador del Reino, sino también en cierto modo como instaurador de él: la libertad, la filiación o la llamada que Jesús comunica, son su propia libertad, su propia filiación y la vocación a la que El mismo obedece.

En segundo lugar, la exégesis hace cuanto menos muy probable el dato de ignorancias o errores concretos en Jesús (un primer horizonte limitado sólo a Israel, la proximidad de la parusía, la misma sensación de fracaso y la tentación de la duda en su muerte..). No se trata ahora de aferrarse a ninguno de estos puntos: cada uno de ellos en particular puede ser discutible (es por ejemplo innegable que el error sobre la proximidad de la parusía pudo proyectarlo la comunidad primera sobre el Jesús histórico). Pero lo que no puede hacer la teología es cerrarse *a priori* a conclusiones exegéticas que son sólidamente probables. Pretender que tales datos son imposibles, no es síntoma de fe, sino que es un síntoma más bien alarmante: significa que se desconoce hasta qué punto la Iglesia es aventura, es apoyo sólo en la fe y en la fidelidad de Dios, y va recibiendo en cada "hoy" de la Historia el pan cotidiano. En una palabra: equi-

vale a pensar que la Iglesia necesitaría vivir de un programa previa y minuciosamente trazado por el Jesús terreno, porque Este ya no sigue vivo en ella. Es no creer en su presencia entre los suyos "todos los días hasta el fin de los siglos" (Mt 28, 20).

2. Desde el punto de vista dogmático bastaría con insistir en el principio siguiente: la kénosis, la condición del Siervo o la teología de las tentaciones de Jesús, no pueden ser pura apariencia ni pura farsa. No repugnan dogmáticamente datos como el crecimiento en sabiduría, la ignorancia del juicio, o ese margen de duda sobre el propio camino que hace posible la fidelidad renovada a las propias opciones. Jesús asumió todas las consecuencias de nuestro pecado, así como la ley de la maduración humana; y la ignorancia o el error son, cuanto menos, una consecuencia de estos factores. Si se niega la ignorancia de Jesús no hay razón antropológica alguna para afirmar su pasión y su muerte. Y esto llevará a hacer de ellas un caso especial que habrá que justificar por algo específico y privativo del sufrimiento: así es como se llega a esa ascética que ya combatimos y que da al dolor, por su simple carácter oneroso, un valor redentor.

Con todos estos principios de respuesta, cabría insinuar las siguientes conclusiones a nuestro problema:

a) Hubo en Jesús *auténtica* ciencia adquirida y limitada, por tanto, a lo que daban de sí las circunstancias que vivió.

b) No es necesaria una ciencia infusa *general*, aunque haya en su vida momentos de particular lucidez, de conocimiento profético, y experiencias de profundidad inaudita y de una apertura única al misterio de las cosas. Tales momentos derivan seguramente del carácter único, y para nosotros desconocido, de su experiencia del Padre. Pero discutir sobre el *cómo* de esos conocimientos, o sobre su proveniencia de una particular infusión de especies por causalidad sobrenatural estricta, o por causalidad immanente, nos parece totalmente ocioso.

c) Tampoco es necesario admitir la "visión de Dios", en el sentido clásico del término como visión "objetiva" y beatífica que haría inútiles las otras ciencias y no sería compatible con la fe de Jesús (Heb 12, 2). Sí cabe admitirla en la línea en que habla de ella K. Rahner: en esa experiencia fundamental y primaria de sí mismo (*Grundbefindlichkeit*) que todavía no está convertida en "tema" de conocimiento, Jesús se sabe unido al Padre con una intimidad total y desconocida para nosotros<sup>69</sup>. Aparte de las razones teóricas que pueda haber para una afirmación de este tipo<sup>70</sup>, sólo ella pa-

<sup>69</sup> Art. *clt.* (en nota 68), 228 ss.

<sup>70</sup> Es decir la identidad entre ser y conciencia: la mayor perfección metafísica, a nivel de ser, que supone la unión con Dios, se ha de traducir necesariamente a nivel de conciencia.

rece respetar los datos neotestamentarios. Pues según los Evangelios—y más allá también de la discusión de pasajes concretos—debe reconocerse que en la vida y la conducta de Jesús parece no haber otra razón de ser que el Padre. Esta experiencia fundamental de la cercanía de Dios, es lo que luego, en la conciencia de Jesús, se tematiza en su conciencia de ser "el Hijo". De esta manera, esa experiencia del Padre no constituye un dato nuevo y sobreañadido a la conciencia de Jesús: es simplemente el hecho de que Jesús vive su humanidad con más profundidad que cualquiera de nosotros. Y en esa profundidad llega a tal familiaridad con el Misterio mismo y con el fondo mismo de la existencia, que se encuentra llamándole Padre y cobra ahí su conciencia de Hijo. De modo que la célebre frase de P. Claudel sobre Dios: *plus moi que moi même*, se verifica en Jesús en grado sumo, hasta ser simplemente: *moi même*. Por eso dijimos que la fe de Jesús no parece tener como objeto un juicio neutral y descomprometido sobre la existencia o inexistencia de un ser desconocido al que llama Dios, sino que es plenitud de relación personal confiada a la paternidad de su Padre<sup>71</sup>. Con estos datos, estamos en armonía con lo obtenido en la parte bíblica de esta obra<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Cf. más arriba cap. II y IV, 4.

<sup>72</sup> En relación con este problema vale la pena aludir a la célebre polémica GALTIER-PARENTE que ocupó buena parte de la literatura teológica católica en la primera mitad de este siglo (cf. P. GALTIER, *L'unité du Christ. Être. Personne. Conscience*, Beauchesne, París 1939; PARENTE, *La psicología de Cristo*, Herder 1961), y que es otra vez la polémica entre un antioqueno, al que se acusará de nestoriano, y un alejandrino al que se acusará de monofisita. GALTIER sigue a ESCOTO en el problema de la "personalidad" de Cristo: la naturaleza humana no es persona sólo porque está asumida; pero se distingue adecuadamente de la subsistencia del Logos que, por tanto, no entra en la esfera de su actividad (aunque esta actividad se predique del Logos como sujeto de atribución). PARENTE sigue la sentencia tomista de la unidad de Cristo por un solo acto de existencia y considera a la "persona" del Hijo no sólo como puro sujeto de atribución, sino también como verdadero sujeto de actividad.

Consiguientemente, para Galtier el Logos no tiene nada que ver en la conciencia humana de Cristo. En él hay "dos" conciencias autónomas (dos sujetos psicológicos). La conciencia humana no percibe al Logos, pues Este cae fuera de su campo de visión. Pero como goza de la visión de Dios, *en ella se descubre* unida al Hijo. Jesús, pues, tiene ciencia, más que conciencia de su unión con Dios. Para PARENTE, en cambio, como no hay más que un solo ser no puede haber en Cristo más que una sola conciencia (un solo sujeto psicológico). La conciencia humana de Jesús percibe su propio acto de existencia y, como este acto es el del Hijo, percibe que no existe por sí, sino en total dependencia del Hijo: con ello tiene una experiencia de Dios superior a la de los místicos (y según PARENTE, esta experiencia se aclara luego por medio de la visión de Dios).

Sin necesidad de recurso a la visión de Dios, y aplicando el principio de que la máxima unión con Dios supone la máxima realización de la humanidad de Jesús, y que esto ha de traducirse en el plano psicológico (como insinuaba el argumento de la nota 70) quizás podemos decir que

Puede que este apéndice haya sido inútil y extenso en demasía. Pero quizás debía tener un mínimo de extensión suficiente para que se le pueda comparar con la parte bíblica: la distancia que hay entre las dos formas de hacer la Cristología (por más que sea una distancia hecha comprensible por la lenta evolución patristica) puede ayudar a muchas personas que fueron formadas en moldes escolásticos gastados y que hoy no encuentran en sí mismas la suficiente elasticidad mental para asimilar fórmulas nuevas (que a veces son en realidad muy viejas) en las que por otro lado entreven cierta validez. Para ellas puede ser útil tener ante los ojos la diferencia, no entre *contenidos* sino entre las dos formas de hacer la Cristología: una Cristología hecha al margen de la Soteriología y otra que es apoyo y expresión de la economía de salvación. En el primer caso se atiende exclusivamente a un en-sí de la idea Dios-hombre deducida *a priori* y desde arriba. En el segundo caso, no se atiende exclusivamente al *pro nobis*, pero sí a la relación del en-sí con ese por-nosotros. Por eso la Cristología arranca más bien desde abajo, y se hace más *a posteriori*. Estas dos maneras, como ya dijimos, están muy condicionadas sociológicamente por una situación de cristiandad o una situación misionera, pluralista y de fe personal. En el primer caso, la persona de Jesús puede quedar inconscientemente suplantada por la *idea de Encarnación* (la Edad Media la recuperará entonces, por otro lado, en la espiritualidad de algunos santos que corre paralela e independiente de la doctrina: la pasión por Jesús de Francisco de Asís, de Tomás de Kempis o de Ignacio de Loyola). Mientras que en el segundo caso nada puede sustituir una relación personal con Cristo que acaba encontrando su expresión más definitiva, casi como una meta asintótica, en la idea de Encarnación.

Finalmente, pensamos que el detenerse con cierto detalle, en la inversión medieval de las perspectivas, era necesario para comprender la reacción de Lutero, último punto que nos queda por ver.

la máxima unión con Dios significa el grado máximo de interioridad para una conciencia. Jesús, por tanto, no tiene por qué enterarse "por fuera" de su unión con Dios (es decir por medio de la visión de Dios, como decía GALTIER), sino que tal unión tiene que ser de algún modo transparente a sí misma. Y esto significaría que Jesús no se percibe a Sí mismo como conciencia cerrada, o como "sujeto absoluto", sino que se percibe como conciencia de Hijo del Padre, aunque no podamos precisar más en qué forma. Precisamente por eso puede ser total abertura a los demás. Y así se explicaría esa especie de conciencia relativa o referencial, que parecían insinuar los datos del Nuevo Testamento.

## CAPÍTULO XIV

### LA REACCIÓN CRISTOLOGICA DE LUTERO

Es una temeridad dedicar un capítulo a un hombre como Lutero que, por su genialidad, por su exuberancia, por su temperamento contradictorio y por la magnitud de su obra, destroza todas las posibilidades de encajarlo en una síntesis. Por eso hemos de repetir lo que dijimos al hablar de Tomás: no nos interesa el Lutero *de* la historia, sino su significación *en* ella y *para* ella, es decir: la manera como ha influido y la dirección que imprime a una evolución que venía gestándose desde mucho antes que él; la relación en que se le puede poner con los Padres, con Tomás y con todas las piezas del edificio de la dogmática que ya nos son conocidas. Somos perfectamente conscientes de que Lutero es un autor que se debe dejar a los especialistas y que, en el caso concreto de su Cristología, pueden darse a veces diferencias profundas por debajo de acuerdos verbales. Pero la necesidad de completar un proceso que está ya en marcha cuando Lutero se incorpora decisivamente a él hace aconsejable el intento.

Y todavía puede haber otra razón circunstancial. Los lectores de esta obra, probablemente, serán en su mayoría católicos. Por fortuna ya ha pasado la época en que los católicos sólo sabían hablar de Lutero a base de anécdotas de monjas y de historietas sobre el demonio y las corrientes de aire. Pero este progreso es insuficiente. El católico debe saber, además, que Lutero es uno de los pocos grandes genios de la historia religiosa de la Humanidad.

Su tragedia es por ello nuestra tragedia, y su fracaso es culpa nuestra. Porque Lutero es quizás uno de los ejemplos más claros de que grandes momentos de la Historia de la Salud pueden truncarse. Si hubiese sido posible que permaneciera en la Iglesia, quizás habría orientado de tal manera la historia de ésta en la edad moderna, que la habría hecho llegar a la crisis contemporánea más capacitada para afrontarla: pues no cabe olvidar que, en muchos aspectos, Lutero es el padre de eso que llamamos "la modernidad". Pero, en vez de eso, sólo llegó a constituir *otra* iglesia. Y ambas iglesias, mancadas y mutiladas cada una de los elementos que estaban en la otra, han acabado por vegetar de la misma manera, una al lado de la otra, con problemas, con defectos y necesidades tan similares, que la misma polémica entre ellas ha perdido sentido. Por este contraste entre lo que pudo haber sido y lo que de hecho ocurrió, hemos hablado de un gran momento truncado en la Historia de la Salud. Pero a la vez sigue en pie el hecho de que unas dosis bien administradas de luteranismo harían gran bien a muchos católicos. Y ello es una nueva justificación para el arriesgado intento de este capítulo.

También, como en el caso de Tomás, resulta imposible separar su Cristología de su concepción de la teología. En aquélla se concreta y toma cuerpo una manera de concebir a ésta. Y ello hace necesaria una palabra de introducción sobre ella.

## 1. LA TEOLOGÍA "PARA APROVECHAR"

De la teología de Tomás pudimos hablar sin hacer la más mínima alusión a su vida. Esto no es posible en Lutero. Teología y vida son en él absolutamente inseparables.

Y sin pretender sustituir análisis más serios, quizás quepa decir que la vida de Lutero está caracterizada por una profundísima vivencia religiosa que llegaba a veces hasta lo patológico (escrúpulos, temblores al decir la Misa, vocación religiosa nacida de un voto hecho bajo una tormenta en pleno bosque en la que murió un amigo suyo...) y por una profunda vivencia de la culpa y del egoísmo humanos que le llevaba en ocasiones cerca de la desesperación. De ahí que su lenguaje sobre Dios impresione como el de pocos, y que su lucidez sobre "lo que hay en el hombre" llame la atención por la riqueza y profundidad de su experiencia humana en una época muy anterior a los psicoanálisis y a todas las psicologías profundas.

Esa experiencia tan intensa de Dios y del propio pecado condicionan decisivamente a su teología *ya antes* de la ruptura con Roma. Pero no podrán menos de ser factores fundamentales cuando entren en colisión con una Curia "humanista" y renacentista, que va aprendiendo a hacer soportable a Dios y quizás va aprendiendo a pactar con el pecado. Y habrán de estallar cuando se encuentren con una teología "oficial" que tiene poco que decir a los dramas personales de los hombres <sup>1</sup>.

Su teología surgirá entonces vinculada a su propia situación personal, como verdadera palabra de Dios más que como ciencia neutra sobre El. Y así, frente a la primacía de lo "doctrinal" o teórico en Tomás, reencontraremos en Lutero una impostación soteriológica de la teología. La teología es *ad pro-fectum*. No es un saber intemporal como el de los primeros principios, al que aludía Tomás, sino que está vinculada a una circunstancia concreta. Y por esa vinculación "hay que orar siempre para entenderla, porque si no, nos embotamos en una letra que mata" <sup>2</sup>, en una simple costumbre que, por la falta de experiencia personal, se ha convertido en evidencia. La oración del teólogo es a la teología lo que el espíritu es a la letra, y de esta manera se vuelve a expresar su vinculación a una circunstancia concreta. Pues "el espíritu y la letra cambian como cambian los tiempos. Lo que para otros fue alimento, para nosotros es letra muerta... porque no hace aprovechar (*propter profectum*). Pues aquel a quien algo le ha aprovechado, cuando luego de él se olvida, se le convierte en letra. Y así, el artículo de la Trinidad pudo ser espíritu en tiempo de Arrio, pero ahora es letra, a menos que le añadamos algo más,

<sup>1</sup> No hace falta insistir en que esta situación puede y suele repetirse. En la historia de la Iglesia existen momentos en que determinados problemas (quizás incluso no nuevos) empiezan a ser vividos con una angustia que se convierte casi en dramática, y chocan con una "doctrina oficial" que no resulta palabra de salvación para ellos. Pretender ver en tales choques sólo lo que pueda haber de ingenuidad o inmadurez en la parte inquieta, es desconocer que a veces el Espíritu habla a través de esa misma realidad turbia del hombre. Si la Iglesia oficial no tiene la humildad de dejarse interpelar por aquellos choques, no tardará en aparecer una multitud de criptoteologías—a veces criptoherejas—que tratan de dar esa respuesta que no les dio la doctrina oficial.

<sup>2</sup> WA, 4, 365. En adelante citaremos siempre según la edición de Weimar, por lo que evitamos el repetir la sigla WA.

a saber: la viveza de la fe en él... Por eso el salmista pedía entendimiento, aunque ya lo tenía"<sup>3</sup>.

Es innegable que con esta concepción vuelve un halo de religiosidad a la teología. Por eso hemos insistido antes tantas veces en lo peligroso de la separación entre teología y espiritualidad en la que vino a dar la Edad Media.

La teología de la cruz.

Esta dimensión soteriológica de la teología ha de ir vinculada al único posible lugar de salvación para el hombre: a la cruz; el hombre que hace teología es un pecador que ha de ser justificado, y no puede buscar en su teología otra cosa más que esa justificación. Partiendo de aquí, Lutero elabora una distinción entre dos formas de hacer teología: la teología de la gloria (que, para él, será la católica) y la teología de la cruz. Sin ser del todo exacto, hay un claro paralelismo entre esta distinción y la que hicimos al hablar de Tomás entre un orden doctrinal y un orden de la economía salvífica. La teología de la cruz es la que sabe que Dios sólo se nos hace accesible porque siendo pecadores quiso El salvarnos, y, por tanto, sólo en el perdón de nuestros pecados. Teología de la gloria es toda pretensión de conocer el misterio de Dios en sí mismo, de acceder a El por El mismo y no en nuestro pecado y en la cruz donde Dios cargó con él. Con esta definición Lutero podrá incorporar a la teología aquella dimensión de la kénosis, cuya ausencia criticamos al hablar de Calcedonia. Pero no obstante, y aunque no lo sepa, es en exceso deudor de la concepción anselmiana de la Salud, de la cual, como vimos, tampoco escapaba el Tomismo. Y esta estrechez, precisamente en el momento en que se recupera para la teología la dimensión soteriológica que el tomismo marginara, tiene sus peligros: uno de ellos es lo que se ha llamado modernamente "convertir la teología en *staurología*".

Las célebres "tesis de Heidelberg" (de 1518) son uno de los lugares donde mejor plasmó Lutero la contraposición entre ambas teologías:

"Teólogo no es aquel que contempla lo inaccesible de Dios

<sup>3</sup> *Ibíd., id.* La traducción no es absolutamente literal, para facilitar la inteligencia del texto.

descubriéndolo en la creación" (tesis 19), "sino aquel que descubre las huellas visibles de Dios al contemplar el dolor y la cruz" (tesis 20)<sup>4</sup>. La idea de comprender lo invisible de Dios, que en otro momento formula como "remontarse al cielo con nuestras especulaciones y considerar cómo es Dios en su incomprendible potencia y majestad"<sup>5</sup>, no podrá menos de evocar aquella *scientia Dei et beatorum* que citamos al hablar de Tomás. Descubrir a Dios en la cruz es descubrir el perdón de la propia culpa, e implica que el teólogo tiene conciencia de pecador antes que de teólogo, y sólo llega a ésta a través de aquélla. Por esto seguirá Lutero afirmando que "el teólogo de la gloria llama bien al mal y mal al bien; mientras que el teólogo de la cruz dice las cosas como son"<sup>6</sup>.

A pesar de todo, hay en bastantes textos de Lutero algún tipo de matización que impide erigir la teología de la cruz en "única teología" y obliga a mirarla más bien como un correctivo: "no es que sea mala aquella sabiduría, como tampoco hay que huir de la ley. Pero el hombre, sin la teología de la cruz, abusa malamente de todo lo mejor"<sup>7</sup>. Este texto quizás impediría absolutizar unilateralmente la cruz como único lugar teológico, en la forma en que lo han hecho teólogos protestantes posteriores. Y al decir que es un correctivo tampoco se desvaloriza a la teología de la cruz, puesto que no se trata de un correctivo *ocasional*, sino de "la polémica definitiva de Dios contra el orgullo humano y contra todos los intentos de autojustificación del hombre por sí mismo"<sup>8</sup>. Pero esto nos llevaría a una discusión en la que no podemos entrar ahora. En cambio es importante notar lo siguiente:

<sup>4</sup> I, 354. Nótese el cuidado paralelismo de las palabras en el original latino:

conspicit... invisibilia Dei... intellecta... per creationem  
intelligit... visibilia Dei... conspecta... per crucem.

<sup>6</sup> 40.1, 77. Remitimos a todo este magnífico fragmento del comentario a los Gálatas que su longitud hace incitable. Véase una larga cita de él en *Selecciones de Teología*, núm 42 (monográfico sobre Cristología), página 137.

<sup>5</sup> I, 354. Tesis 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, *id.*, Tesis 24.

<sup>8</sup> *Problemática en torno a la muerte de Jesús*, en *Actualidad bibliográfica* (Sel. de L.), 9 (1972) 353. Remitimos a las conclusiones de este artículo (pp. 354-56) sobre: La teología de la Cruz y la autocomprensión cristiana.

Precisamente porque Dios le es irreconocible al hombre en la cruz, para Lutero tendrá una función teológica importantísima "la palabra" que lo descubre y lo anuncia allí; de esta manera la fe se vincula totalmente con la predicación. En cambio, el teólogo de la gloria vinculará la fe a una cierta capacidad significativa de los hechos (sacramentalidad, analogía), y por eso insistirá más en la captabilidad o razonabilidad de la fe. De esta manera la teología de la gloria atenderá al en-sí, al aspecto ontológico de los misterios de la fe, con el peligro ya conocido de suicidarse cuando lo exclusiviza. En cambio la teología de la cruz de Lutero atenderá al *pro-me*, al aspecto soteriológico de la fe, con el peligro que vamos a citar en seguida.

Así se comprende la gran importancia que tiene en la teología de Lutero la célebre muletilla *pro-me*: a Dios sólo se le encuentra en su acción por mí<sup>9</sup> y toda otra forma de buscarlo no es más que "estúpida imaginación de monjes y sofistas sobre cosas admirables que les superan"<sup>10</sup>. Esto expresa el texto tan citado de uno de sus sermones sobre el Éxodo:

"Y así han pintado los sofistas cómo El era Dios y hombre... mezclando admirablemente sus dos naturalezas en una realidad; pero eso no es más que un conocimiento sofisticado del Señor Cristo II. Pues Cristo no tiene ese nombre por el hecho de tener dos naturalezas. ¿Qué me importa a mí eso? Sino que recibe ese nombre glorioso y consolador, por el oficio y la obra que ha tomado sobre sí. Eso es lo que le da su nombre.

Que por naturaleza sea Dios y hombre eso le afecta a *El solo*<sup>12</sup>. Pero que haya entregado su vida y derramado su amor y se haya

\* Acción que Lutero restringe a la cruz porque—anselmianamente—no parece conocer más acción *pro me* que la liberación de la culpa. La pregunta a hacer es si la comunicación positiva de Dios no es también *pro me*.

<sup>9</sup> 40.1, 447.

<sup>11</sup> Nótese el endurecimiento de posiciones: años antes habría hablado Lutero, más matizadamente, de una letra que será muerta si la oración del teólogo no le da el Espíritu (cf. texto citado en nota 2). Ahora, en 1525, habla sin más de un "conocimiento sofisticado".

<sup>12</sup> Aquí se rompe la armonía entre el orden salvífico y el ontológico (el *salus quoniam...* característico de Ireneo). Y se rompe no sólo para nuestro conocimiento que sólo tiene acceso al primero, sino en sí misma. No puede evitarse la objeción: ¿de qué valdría la entrega y la vida de otro que no fuera Dios y hombre? A la larga, ¿no hará eso peligrar la exclusividad de Cristo, que tan apasionadamente afirmaba el texto del comentario a Galatas citado en nota 5?

convertido en mi redentor y salvador, eso sí que es para mí algo bueno y consolador...

... Ha de llamarse Jesús. No por el hecho de ser Dios y hombre, sino porque ha de cumplir ese oficio (de salvador) y poner por obra la liberación de los hombres, del pecado y de la muerte"<sup>13</sup>.

Es de todo punto innegable el valor de esta reacción. Pero el hecho de que sea una reacción, que se produzca en persona de la vitalidad arrolladora de un Lutero y se agudice en el seno de una polémica contra la incomprensión romana, hará muy difícil de evitar una recaída en el extremo opuesto. La reacción absolutamente necesaria de Lutero estaba amenazada por algunos gérmenes de degeneración que, en diversos momentos, fructificarán más tarde.

En primer lugar, esta forma de reaccionar incluye el peligro de un particularismo que amenaza con ir a dar en lo que J. Miranda llamó el "subjetivismo podrido" de un Bultmann. Falta en ella la dimensión colectiva de los Padres griegos y de las cartas de la cautividad. Que el *pro-me* se conciba profundamente como elemento de un *pro nobis*. Buena parte de la dogmática protestante moderna se ha preocupado seriamente por la recuperación de este elemento 14

En segundo lugar, el peligro de un subjetivismo que se limita a ver en las cosas lo que uno desea de ellas. Lutero, en realidad, mantiene los dos elementos, pero al correr los acentos excesivamente facilita su divorcio posterior. La clásica objeción de Feuerbach de que la religión es una pura proyección de deseos humanos, o el abismo entre el Jesús de la Historia y el kerygma de que hablábamos en la introducción, parecen anunciarse ya remotamente como una tormenta todavía lejana. Y este divorcio es caldo abonado para reduccionismos del tipo del de la teología liberal o algunos teólogos de la muerte de Dios. *Mutatis mutandis* se trataría de un proceso similar al que trazan algunos historiadores de la filosofía desde Kant al idealismo y al solipsismo. La falta de apoyos ontológicos convierte todas las afirmaciones en puras funciones del sujeto. Y paradójicamente, es la misma salvación que se deseaba asegurar, la que sale definitivamente periclitada en este proceso. Lejos de tener ese "oficio glorioso y consolador" de que hablaba Lutero, "Jesús es sólo el factor que desata un proceso,

<sup>13</sup> 16, 217. Más expresiva aún la famosa frase de MELANCHTON: "hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere".

<sup>14</sup> Así W. PANNENBERO, con el estudio de la apocalíptica judía como horizonte de intelección de la figura de Cristo. H. ZAHRT ha lanzado la alternativa: o antropología o apocalíptica.

y Cristo es sólo el ropaje mitológico con que expresamos una nueva forma de concebir la existencia y el mundo"<sup>15</sup>.

Y, sin embargo, todas estas objeciones no significan una desautorización rápida de la postura luterana. Después de Lutero, la síntesis ya no puede seguir siendo la misma de antes: sus críticas a la actitud escolástica son sustancialmente válidas y Lutero tiene razón al llamarla teología de la gloria: la gloria no es propia de este mundo, y esto significa que el teólogo cristiano no puede llegar a esa formulación adecuada del en-sí de lo cristiano, una formulación que tenga el mismo grado de adecuación, de totalidad y, por consiguiente, de capacidad vinculante, que tiene la formulación de los "hechos salvíficos" *pro nobis*. Si olvida esto, la teología cristiana va a dar en palabrería autosuficiente y árida, como le ocurrió a la Escolástica. Pero no obstante, la gloria pertenece a este mundo *in spe* (Rom 8, 24); y esto significa que el teólogo debe tender constante y crucificadamente a esa formulación del en-sí, porque cree que es veraz el Dios que le ha salvado. Desde aquí, quizás puedan iluminarse decisivamente algunos de los problemas que hoy se han vuelto más urgentes para la teología: el de la hermenéutica, y el de la ortopraxis en su relación con la ortodoxia.

Esa dimensión soteriológica que Lutero redescubre en la teología se concreta en la tesis decisiva del Dios *salvador* (que la Iglesia oficial le ocultaba), que *sólo El* es salvador y que lo es *a pesar de* toda la miseria humana. Este fue el contenido de la famosa "experiencia de la torre", tenida por Lutero en 1518, en uno de los momentos de mayor depresión personal; experiencia liberadora y de la cual será exégesis toda su teología. También este dato tiene una consecuencia importante: el dilema clásico que ha movido toda la evolución de la dogmática cristológica (el pensar y afirmar simultáneamente Dios y hombre) no se planteará en Lutero a nivel "esencial" (*Dios-hombre*), sino al nivel existencial concreto en que el hombre se identifica prácticamente con el *pecado*. De ahí que Lutero concebirá, de hecho, a los dos miembros del dilema como magnitudes *concurrentes*. Y la afirmación de ambos, que en Lutero es plena y total, de acuerdo con toda la tradición cristológica, será siempre una afirmación dialéctica y en tensión. Expresión de ella será la afirmación de la exclusividad de Dios y de la inconsistencia de la naturaleza humana<sup>16</sup>. Las ideas tomásicas

<sup>15</sup> H. ZAHRT, *Die Sache mit Gotí*, R. Piper, München 1966, p. 366.

<sup>16</sup> Recuérdese las doctrinas de la exclusión de las obras por la fe, y de la justificación intrínseca por la forense.

del *instrumentum coniunctum* o de la forma como el Amor mueve, que dijimos constituían la aportación más válida de la Escolástica, quedan ahora descompensadas: la experiencia de la pureza imposible, como la experiencia de la revolución infactible, llevan a la conclusión de que "Dios lo hará todo a pesar de nosotros"<sup>17</sup>. Pero esta conclusión resignada amenaza con olvidar que Dios hace haciendo que hagamos<sup>18</sup>. La exageración luterana de la exclusividad de Dios no radica, por tanto, en que el hombre pueda señalar algún límite a dicha exclusividad: esto no sería más que una confirmación del pecado humano. Radica más bien en Dios mismo: en el hecho de que al hablar de El es preciso corregir todas nuestras afirmaciones, sin temer entrar en la contradicción y sin temer hacerle sombra o mermarle algo por el hecho de que lo afirmemos de la naturaleza humana: es precisamente tal temor lo que rebajaría a Dios al nivel de un concurrente del hombre. La exclusividad de Dios, por tanto, reside en que El es capaz de no perder su exclusividad aun ante creaturas libres y sin aniquilar la libertad de éstas. La afirmación de la exclusividad de Dios, por consiguiente, no necesita como complemento la negación de la consistencia de la naturaleza. Basta con ver cómo habla la Biblia en este punto.

Está claro que toda esta manera de concebir la teología no sólo implica, sino que constituye ya, por sí misma, una cristología. Y con esto llegamos al punto central de nuestro estudio.

<sup>17</sup> "Restat igitur in peccatis nos manere oportere et in spe misericordiae Dei gemere pro liberatione ex ipsis" (56, 266).

<sup>18</sup> Los "frutos", para Lutero, son nuestros sólo de la misma manera como lo son nuestros ojos: como puramente recibidos. Véase, a propósito del texto evangélico "por sus frutos los conoceréis", como argumenta Lutero: "¿no se llaman nuestras también las cosas que no hemos hecho pero las hemos recibido de otros? ¿Por qué pues no se iban a poder llamar nuestras las obras que no hemos hecho, pero que nos las ha dado Dios?... Si sólo es nuestro lo que hemos hecho, entonces o nos hemos hecho nuestras manos, ojos y pies, o no son nuestros. Si los frutos son nuestro ¿dónde quedan la gracia y el Espíritu? Pues el Evangelio tampoco dice: los conoceréis por los frutos que en pequeña parte son suyos..." (18, 696).

La analogía con los ojos o las manos olvida que las obras pertenecen a un orden diverso: el orden de la acción. Y difícilmente evitará la concepción de dos concausas del mismo orden que se reparten el efecto.

## 2. LA CRISTOLOGÍA DE INTERCAMBIO

En correspondencia con cuanto llevamos expuesto, la cristología de Lutero a) tendrá su punto de partida en la soteriología, y b) se caracterizará por la exclusividad de la eficacia de Dios.

a.—Si para caracterizar la intuición patrística no encontramos palabra más válida que la de asunción (en el sentido del texto de Gregorio Nazianceno citado varias veces<sup>19</sup>), la intuición soteriológica de Lutero quizás se expresaría mejor con la palabra intercambio. En el fondo de esta doble calificación radica la distinta manera de plantear a que acabamos de aludir: Dios-hombre o Dios-pecado. Lo fundamental ahora es que Cristo se aplica nuestro pecado, con lo que recibe nuestro castigo, y a nosotros nos aplica su justicia mediante la fe: *Christus enim omnia portat si displiceant, et iam non nostra sed ipsius sunt, et iustitia eius nostra vicissim*<sup>20</sup>.

Como consecuencia de esta concepción del intercambio, Lutero recargará las tintas sobre todo lo que sea presencia de nuestro pecado en Cristo y del consiguiente castigo: la teoría del castigo será para él la verdadera explicación de la redención, como ya dijimos<sup>21</sup>. Y este castigo no es concebido como el dinamismo del pecado en esta vida (donde el hombre puede romperlo por la actitud obediente con que lo asume), sino como la plenitud definitiva del dinamismo del pecado (que, en una concepción no extrínsecista del castigo, debería ser totalmente idéntica con el pecado): Cristo padece el infierno y la pena de daño: "asumió todos nuestros pecados como si de veras fuesen suyos, y padeció por ellos lo que deberíamos padecer nosotros y lo que padecen ya los condenados... el pavor y el horror de la conciencia atribulada que siente la ira *eterna* y está como abandonada y apartada para siempre del rostro de Dios"<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cf. más arriba, p. 433 entre otras.

<sup>20</sup> 56, 267. "Per fidem in ipsum efficitur ipsius iustitia nostra" (4, 688). "Christus dolet peccata nostra, oral pro eis in coelis tanquam essent sua... Iustitia Christi mea est, peccata mea Christi" (4, 624). Igualmente en el comentario a los Salmos: "nos hacemos una carne y un cuerpo con Cristo, mediante un profundo e inefable intercambio de nuestro pecado y su justicia" (5, 311).

<sup>21</sup> Cf. cap. XII p. 532.

<sup>22</sup> 5, 603. Aunque Lutero se rebela contra el Dios justiciero y el

Es claro que para esto le será muy útil y muy necesaria a Lutero la humanidad plena y verdadera de Jesús, no aquella alma bienaventurada de que hablaba Tomás. Pero, aun así, esta explicación de la Salud está condenada a un cierto extrinsecismo. Dios no puede ser ónticamente pecador; por tanto, esa imputación de nuestro pecado se hace en el terreno de lo imaginado, de lo jurídico y no supera el nivel de una ficción piadosa. Y paralelamente ocurre lo mismo con la aplicación de la justicia de Cristo a nosotros: se imputa, pero no se da. Todo sucede "como si". Y aquí parecen recogerse las consecuencias de la división, ya comentada, entre el orden del ser y el orden de la Salud:

"Esta es la más gozosa y consoladora de todas las enseñanzas... Viendo el Padre que la Ley nos oprimía y nos maldecía y que no teníamos manera de escapar a esa maldición, envió a su Hijo al mundo cargándole con los pecados de todos, y le dijo: tú vas a ser aquel Pedro que me negó, aquel Pablo violento y blasfemo que me persiguió, aquel David adúltero, aquel pecador que comió del árbol en el paraíso, aquel ladrón de la cruz; en resumen: tú vas a ser como la persona de todos los hombres, que has cometido los pecados de todos. Viene entonces la Ley y dice: éste lleva todos los pecados, y fuera de El no hay pecado en ningún lado. Por tanto, que muera en la cruz. Y arremete contra El y le mata. Y al ocurrir esto todo el mundo queda limpio y purgado de todos los pecados... Y al quitar de en medio con este hombre al pecado y la muerte, Dios ya no ve en el mundo (sobre todo si cree) más que limpieza y justicia"<sup>23</sup>.

Este texto puede fácilmente suscitar la siguiente pregunta: ¿dónde queda aquella "consistencia de lo natural al ser asumido" en que tanto había insistido la Patrística (*natura deificata non perempta*)? No cabe responder a esta cuestión porque en Lutero ha cambiado el planteamiento: lo asumido aquí ya no es la naturaleza, sino el pecado. Y esto nos lleva al último aspecto de su cristología.

b.—Yves Congar ha suscitado en alguna parte la sospecha de

Cristo juez de los católicos, mantiene un Padre justiciero frente a un Cristo misericordioso. Lo que resulta una división demasiado simplista.

<sup>23</sup> 40.1, 436.

que Lutero, aun aceptando plena y explícitamente la fórmula de Calcedonia, no la entienda en el mismo sentido que la entienden los católicos. Si por dicho sentido se entiende la afirmación de la plenitud de ambas dimensiones (divinidad y humanidad) y la afirmación de su real unidad en medio de su inconfundible dualidad, entonces hay que reconocer que la intelección luterana de Calcedonia es exactamente la católica. Lo que quizás ha cambiado es la concepción de las magnitudes que se afirman sin confusión ni separación. Al concebir la naturaleza humana como pecado, las dos magnitudes coafirmadas son concebidas como contradictorias y, por tanto, la afirmación simultánea de ambas no implica armonía, sino más bien dialéctica; no implica síntesis, sino tensión: ambas se destruyen mutuamente y aceptan su destrucción: Dios mediante su kénosis en el *peccator pessimus* Cristo, y el hombre mediante su inconsistencia y su total pasividad ante Dios. En Cristo "no fue el hombre quien venció al pecado y a la muerte, sino que el anzuelo (la divinidad) que estaba escondido bajo el gusano (la humanidad) al que atacó el demonio, mató al diablo que iba a comerse el gusano. Por tanto, la humanidad sola no habría hecho nada, sino que lo hizo la divinidad sola, unida a la humanidad. Y la humanidad por la divinidad"<sup>24</sup>.

Esta falta de consistencia o extrinsicidad de lo humano convertirá el *instrumentam coniunctum* de Tomás en una especie de escenario donde luchan Dios y el pecado, o en un velo que oculta a Dios bajo su contrario. Proyectada de la Cristología a la antropología, según el esquema que propusimos, dará lugar a la célebre fórmula luterana *simul iustus et peccator*.

No puede negarse que hay un riesgo de unilateralidad en estas afirmaciones: el mismo riesgo que subrayamos al hablar de la exclusividad de la teología de la cruz: el de convertir en principio lo que es un correctivo. Pero si tenemos en cuenta que se trata de un correctivo irrenunciable, podremos valorar mejor la importancia de la reacción luterana: en ella se contiene el redescubrimiento de la dimensión kenótica cuya incorporación al problema cristológico viene expresada por la célebre fórmula de Lutero *absconditas sub contrario*. Escon-

<sup>24</sup> 40.1, 417. Comentando Gal 3, 10.

dido bajo su contrario, Dios es, aun luego de su revelación en Cristo, el *Deus absconditus*, el totalmente desconocido, tan desconocido cuanto cercano. Con ello recuperamos un último elemento que ha de ser decisivo para la síntesis cristológica.

Es posible que un ejemplo nos ayude a comprender, a la vez, la importancia y los límites de esta reacción luterana. Hace pocos años, el P. Schoonenberg publicó un libro al que hemos aludido en otros momentos<sup>23</sup> y en el cual, a través de un capítulo dedicado a Dios y otro dedicado a Cristo, trataba de mostrar que Dios y hombre no son magnitudes en absoluto concurrentes, sino magnitudes perfectamente armonizables. Este principio le obligaba a distanciarse en algunos puntos de la tradición cristiana que, a veces, los ha pensado como concurrentes.

La unilateralidad de fondo en el libro de Schoonenberg está también en los términos del planteamiento. Schoonenberg ha reducido el problema únicamente a los abstractos (Dios y *el hombre*) olvidando la irreducción concreta (Dios y *el pecado*). Esto hace, en nuestra opinión, que el pretendido progresismo de Schoonenberg degenera sin quererlo en una especie de telogía bonachona que constituye contra su voluntad una ratificación del *statu quo*. Con su cristología no cabe la posibilidad de un *no* radical, como el que se da hoy al mundo desde la teología que se hace, vg., en América Latina. No queda margen sino para pequeñas reformas. Y la obra de Schoonenberg nos parece que puede servir como ejemplo de lo que dijimos al comienzo del capítulo: unas dosis bien administradas de luteranismo harían gran bien a muchos católicos<sup>26</sup>.

La antítesis de la concepción de Schoonenberg podría estar en la reacción de Lutero. Pero esto nos ayuda también a marcar los límites de esa reacción: si el *no* entre Dios y el hombre deja de ser correctivo para erigirse en principio, entonces no cabe la posibilidad de que la negativa a la situación actual sea dada en nombre de un sí más profundo. La revolución queda entonces inevitablemente sustituida por la resignación. Esto

<sup>25</sup> *Un Dios de los hombres*, Herder, 1972.

<sup>26</sup> Añadamos que una objeción semejante podría ponerse a una obra por lo demás muy meritoria y llena de valores, como es el Catecismo Holandés. Ha sido sintomático el comentario suscitado por su lectura, entre militantes cristianos capacitados: se trata de un catecismo para pequeños burgueses.

parece implicar la consecuencia siguiente: la afirmación simultánea Dios-hombre hecha a modo de síntesis y la afirmación simultánea Dios-hombre hecha a modo de tensión dialéctica han de ser subsumidas ambas en una afirmación simultánea de Dios y hombre hecha a modo de *conversión*, de historia (el famoso e ingenuo "acostumbramiento" de que habla Ireneo). Erigir la kénosis en único principio estructurador de la Cristología es desconocer la idea de Encarnación como asunción de lo creado hasta Dios (con sus dos intuiciones clásicas: la unidad del sujeto hipostático y la integridad de la naturaleza asumida) o como pertenencia ontológica de la humanidad a la hypostasis del Hijo, tal que evita a la vez su sacralización monofista y su trivialización en su propio orgullo. Por eso, y a pesar de los valores que hemos intentado subrayar, es comprensible que un católico encuentre que en la Cristología de Lutero queda desvalorizada la humanidad de Cristo: es Dios quien actúa en ella, pero sólo Dios. Hay que acudir a ella, pero para prescindir de ella y dejarla. No cabe la posibilidad de que lo humano sea ya "principio constitutivo" de Dios, "parte" de Dios. Sólo puede ser "tiniebla de Dios". Así define Lutero a la Encarnación: "escondido en la humanidad que es como sus tinieblas en las que no puede ser visto, sino sólo oído"<sup>27</sup>.

La vuelta de Lutero a la Patrística no ha sido total. La recupera en cuanto que vuelve a hacer soteriológica a la Cristología. Pero difiere de la Patrística por desconocer prácticamente la célebre fórmula de los Padres: Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. Al sustituir en la práctica la toma de nuestra humanidad por la toma de nuestro pecado, quedan sí dos personas que intercambian su situación; pero no hay verdadera "comunidad", *koinonía* con Dios. Es la teología de Juan la que ha sido olvidada. Y ello es lo que nos ha permitido decir que la idea de asunción ha quedado cambiada por la de sustitución<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> 3, 124: "Mysterium incarnationis: quia in humanitate absconditus latet, quae est tenebrae eius in quibus videri non potuit sed tantum audiri."

<sup>28</sup> A. MANARANCHE sostiene que esta presentación conflictiva de Dios con el hombre<sup>^</sup> de tal modo que Aquel sólo puede definirse por la negación de éste (y que él cree ver personificada en la negación bartiana de la analogía) es lo que dará lugar al nacimiento resentido del ateísmo contemporáneo. "El ateísmo no es sólo orgullo racionalista. Antes de que la razón condene a la fe, ésta había condenado a la razón" (cf. *Quel*

### 3. CONCLUSIÓN

Los dos rasgos que señalamos de la personalidad de Lutero: la profunda experiencia de Dios, y la del pecado, se traducen en su concepción de la teología *ad profectum* y con marcado acento en la exclusividad de Dios; y se traducen en su cristología que recupera la dimensión soteriológica, pero con cierta extrinsicidad de la naturaleza humana.

La reacción de Lutero era necesaria. En él reaparecen dimensiones fundamentales de la fe, que son indispensables para la síntesis cristológica: corrige la inversión medieval de perspectivas entre "doctrina" y "economía de salvación", y se toma en serio la kénosis del Hijo que a lo largo de la evolución dogmática se había ido perdiendo de vista o reduciendo en exceso. Hoy que va siendo posible mirar las cosas con el mínimo indispensable de serenidad, el católico puede comprender que haya protestantes que den sinceramente gracias a Dios por la Reforma, a pesar de que la considere como un fracaso para ambas comunidades que, en vez de reformar, no hizo más que dividir a la Iglesia. Ya no vale la pena insistir sobre lo absurdo y lo escandaloso de semejante división: es mucha la tinta que se ha gastado en ello. Más bien, en una época que empieza a acusar el cansancio de su anterior entusiasmo ecuménico, puede ser útil subrayar que existe una dimensión en la cual es muy posible que la división sea insuperable y puede ser beneficiosa con tal que ambas partes comprendan que lejos de excluirse se necesitan mutuamente como el principio y el correctivo: el principio no puede darse sin el correctivo; pero el correctivo no puede erigirse en principio.

Esta dimensión de que hablamos es la dimensión de la Cristología dogmática. Y por ello, para concluir, vamos a intentar caracterizar desde ella a las dos posturas.

A lo largo de estas páginas hemos intentado mostrar que el problema profundo de la dogmática cristológica era el intento de afirmar a la vez y simultáneamente divinidad y humanidad. E hicimos ver cómo, desde los comienzos, aparecen

*Salut?*, *De Seuil*, 1969, pp. 142-44). Es una observación que merecería una consideración más atenta.

una derecha y una izquierda que representan la afirmación de Dios a costa del hombre o la afirmación del hombre a costa de Dios.

En el centro de esta evolución, que ya nos es conocida, hay que situar a protestantes y católicos. Pero con la siguiente diferencia: éstos afirmarán ambos extremos más bien como armonía, aquéllos los afirmarán más bien como tensión.

Y de este principio general se derivan todas las caracterizaciones ulteriores. Los unos partirán de la identidad entre Creador y Redentor; los otros partirán de la experiencia del pecado. El catolicismo tenderá a ser más esencial y a reproducir el orden de las cosas en sí mismo; el luteranismo tenderá a ser más existencial y a reproducir la experiencia que es más inmediata del hombre, cristianamente hablando. Por ello el primero tendrá más pretensiones de eterno e inmutable, mientras el segundo vivirá en perpetuo desdecirse, pero será quizás más vivo. El uno engendrará la analogía y el otro la dialéctica.

La afirmación de la síntesis como armonía incluye el peligro de acostumbrarse rutinariamente a ella, desconociendo la dificultad del problema: una escolástica decadente es un producto típicamente católico. La afirmación de la síntesis como crucifixión incluye el peligro perpetuo de eliminar uno de los dos extremos: reduccionismos del tipo liberal o radicalismos seudobartianos, son productos típicamente protestantes. Por eso, si al primero se le acusa de no ser de este mundo, adelantando el cielo a la tierra, al segundo se le acusa de retrotraer el pecado a la creación, radicalizando poco el poder de Dios.

Y de cara a la práctica, la virtud del protestante será la fe, y su axioma característico puede ser el *simul iustus et peccator*; pero su tentación podría ser el tomar en serio lo de *crede firmiter et pecca fortiter*. La virtud del católico puede ser el optimismo o la esperanza que deriva de un axioma como el de Gregorio Nazianceno: todo ha sido asumido y transformado; pero el triunfalismo inmovilista de ciertos organismos romanos puede señalársele como tentación típica. Por todo ello lo natural para el católico es más serio y tiene más posibilidades, pero también puede imponer más esclavitudes: el católico será tan capaz de convertir el sexo en sacramento como de convertirlo en tabú. El protestante puede más fácilmente dejar

de tomarse en serio la realidad, pero también puede ser más libre ante ella: con más facilidad convertirá al sexo en algo del todo intrascendente. Y esta actitud ante la realidad explica luminosamente por qué, en nuestros días, el protestante ha dialogado por lo general mejor con el existencialismo, hasta el riesgo de convertirse en pura antropología; mientras que el católico, si se decide a hacerlo, podrá dialogar mejor con el marxismo y con la revolución, hasta el riesgo de convertirse en puro terrenalismo. Quizás pertenece a la actitud protestante la indiferencia con que Pablo parece mirar el problema de la esclavitud y la aguda conciencia con que afirma que sólo vemos enigmáticamente y como a través de un espejo. A la actitud católica pertenece Lucas, con el agudo sentido social de su Evangelio, y la alegría con la que Juan escribe: hemos visto su gloria...

No vale la pena prolongar más estas antítesis. Son aproximadas, como todas las grandes visiones, pero pueden servir para iluminar decisivamente la Cristología. Con ellas se concluye la última etapa de nuestra evolución dogmática. Sin duda alguna, la historia podría prolongarse con el estudio de algunas cristologías modernas; pero éstas, más que materiales constructores de Tradición teológica, serían para nosotros interlocutores o ejemplos sobre posibles caminos. Por eso, como dijimos en la Introducción, hemos preferido considerar a la modernidad más como prisma de lectura que como material de lectura, limitándonos a las inevitables referencias cuando algún tema lo pedía. Ahora nos quedaría por intentar un balance de todo este largo recorrido<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Sobre la Cristología de Lutero puede consultarse Y. CONOAR, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*. En la obra en colaboración *Das Konzil von Chalkedon*, Würzburg 1954, II, 457-86. Del mismo: *Jesús, María y la Iglesia*, Estela, Barcelona 1964; J. D. KINGSTON SIGGINS M. *Luthers doctrine of Christ*, Yale Univ. Press, New Haven 1970; M. LIENHARD, *Notes sur un texte christologique de Luther*, en *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, 49 (1969), 331-30; H. M. MÜLLER, *Luthers Kreuzesmeditation und die Christuspredigt der Kirche*, en *Ker. und Dogma*, 15 (1969), 35-49; A. PETERS, *Luthers Christuszeugnis als Zusammenfassung der Christusbotschaft der Kirche*, *ibíd.*, 13 (1967), 1-26 y 73-98.

*CONCLUSIÓN*

Esbozo sistemático

## CAPÍTULO XV

### LAS GRANDES LINEAS DE LA SÍNTESIS CRISTOLOGICA \*

Hicimos constar en el Prólogo que nuestra lectura de las Fuentes no quería limitarse a ser erudita o informativa. Al revés: las Fuentes son como la cantera de la que podemos extraer el material con que labrar la respuesta a la cuestión decisiva para el creyente: ¿qué significa hoy la fe en Cristo?

Pues bien: una lectura atenta a las dos partes de esta obra permite descubrir la existencia de unos rasgos o intuiciones madres que se han hecho presentes repetidamente a lo largo de toda la historia de la fe en Jesús. A veces sólo se han hecho sentir por lo cara que resultó su ausencia. Pero esto ya es suficientemente revelador para nosotros.

Simplificando lo más posible, pensamos que esas intuiciones madres pueden ser reducidas a cuatro. Y aun a riesgo de incurrir en repeticiones, se hace necesario reproducirlas aquí. La primera de ellas podemos tomarla como un principio de carácter más bien formal. Las otra tres, en cambio, pertenecen al orden de los contenidos.

\* Éste capítulo apareció en una redacción todavía provisional en *Iglesia Viva*, 47-48 (1973), 453-74.

## 1. LA CRISTOLOGÍA COMO CATEGORÍA ESTRUCTURADORA DE LA REALIDAD

1. La primera de estas constantes es el principio de la universalidad de Jesucristo.

En muchos de los títulos cristológicos que encontramos en la primera parte aparecía este carácter universalizador o de representatividad. Así, vg., en el Siervo de Yahvé, en el Hijo del Hombre, o en el lenguaje sobre el carácter vicario de la muerte de Jesús. Esta línea teológica queda consagrada en la Resurrección, con la constitución de Jesús como primicias de la nueva Humanidad, y se expresa en la Recapitulación de todas las cosas, como quintaesencia de la obra de Cristo. Está por estudiar si la ausencia de *hypostasis* simplemente humana en Jesús—al modo como propone K. Barth<sup>1</sup>—no debe ser vista también como la condición de posibilidad de esa forma de individualidad desconocida: una individualidad que en vez de ser limitante y separadora como la nuestra, es un tipo de individualidad incluyente, que permite a la iglesia postpascual hacer de Jesús esa especie de "universal-concreto" que se trasluce en predicados como los de Logos, Verdad, etc., y al que aludimos en la Introducción. En cualquier hipótesis, este breve repaso debe permitirnos afirmar lo siguiente: las Fuentes testifican, sin lugar a dudas, la frase de Vaticano II tantas veces citada: "el Hijo de Dios, por su Encarnación, se unió de alguna manera con todos los hombres"<sup>2</sup>.

Y esto significa que es posible universalizar y extender a todo el hombre aquello que la Cristología nos enseña sobre Cristo. Y no sólo posible, sino, en cierto modo, necesario. Por consiguiente, la síntesis cristológica que andamos buscando debe servirnos, para ser completa, como clave de interpretación de lo real. Debe constituir una lectura cristológica de la realidad. Este será nuestro primer principio.

2. La segunda de las constantes que buscamos nos viene dada por la intuición del Calcedonense. Podemos hablar ahora

<sup>1</sup> Cf. la obra ya citada de F. W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus*, *Das Beispiel K. Barths*, Kaiser, München 1972, pp. 257-275.  
<sup>2</sup> GS 22. Citado más arriba, p. 332.

de un principio calcedónico o, con lenguaje más bíblico, de un principio revelador. Esta intuición puede ser derivada de algunos títulos cristológicos como los de Palabra o Hijo, y ello quedó reflejado en la forma como intitulamos nuestro capítulo VIII: la Humanidad nueva como revelación de Dios. Pero, hablando con propiedad, esta intuición constituye el balance de toda la época patrística y de toda la dogmática cristológica, cuya difícil historia ocupó casi toda la segunda parte de estas páginas. Recordemos, por tanto, someramente cómo en el dilema que dio lugar al nacimiento de la Cristología (el esfuerzo por afirmar simultáneamente a Dios y al hombre), la solución definitiva no fue por la línea de concebirlos como magnitudes concurrentes, sino tales que al crecer más la una crece más la otra. Recordemos que esta respuesta se apoyaba en el Ser de Dios, como donación gratuita, como "fundante". Y recordemos la conclusión que sacamos de esta respuesta para el problema de la constitución de Jesús, a saber: que su humanidad, por ser humanidad de Dios, ha sido hecha Absoluto, siendo humanidad. Que ni su divinidad es como un sombrero puesto a la humanidad, ni su humanidad es como un simple vestido que se pone la divinidad; sino que hay que mantener la analogía de la dualidad de naturalezas, que permite afirmar como inconfundible aquello que se reconoce como inseparable. "Dios y hombre", lejos de significar: Dios "además" o "fuera de su ser hombre", significa: "Dios en su mismo ser hombre". Desde aquí insistimos en que la divinidad de Jesús había de ser vista, para nosotros, a partir de su misma humanidad: como la imposible posibilidad del ser humano que se ha hecho realidad en El. Esta es la forma de pensar típicamente joánica, en la que se cumplen aquellas dos frases de Juan que parecen inconciliables: que a Dios nadie le ha visto nunca, y que quien ve a Jesús ve al Padre. Se salva a la vez la plena y absoluta trascendencia de Dios y su plena inmanencia en la Encarnación. En una palabra: Dios sólo se nos hace presente en la creatura que es la humanidad de Jesús; no *además* o *por encima* o *al margen* de ella.

3. El tercer principio lo constituye la categoría importantísima de la kénosis.

Ya en la primera reflexión teológica que enmarca la vida

de Jesús (las Tentaciones) hablamos de una destrucción de la imagen "religiosa" de Dios. Destrucción a la que responde un cierto anonadamiento en el ser mismo de Dios: lo que descubriría la perícopa de la Transfiguración, y tematiza luego la narración marcana de la pasión y el himno de Filipenses. Vimos también que esa kénosis es confesada en la fe como fecunda para nosotros; y cómo Juan, por eso, ve en ella la máxima revelación de la Gloria: del ser de Dios como *Ágape* (1 Jn 4, 8).

Por consiguiente, si antes hemos hablado de Dios como presente en la creatura, ahora se nos impone realizar la "identificación" de esa frase, añadiéndole la clásica de Lutero que recuperó con vigor la dimensión kenótica de la Cristología: Dios como escondido bajo su contrario. Como presente en la forma de su ausencia: "...pues nuestro Bien está escondido, y tan profundamente que se halla oculto bajo su contrario. Y así, nuestra vida está escondida bajo la muerte, el amor de sí bajo el odio de sí, la Gloria en la vergüenza, la salvación bajo la perdición..."<sup>3</sup>.

4. Finalmente, el último principio nos viene dado por la categoría clásica de la Pascua, entendida en su sentido etimológico como *Paso*.

Al hablar de la Resurrección de Jesús intentamos poner de relieve su significado como irrupción real y verídica de la dimensión escatológica (la dimensión de lo Definitivo) en la historia. Insistimos también en que este dato se halla intrínsecamente vinculado con la vida de Jesús como "pretensión del hombre utópico". Pretensión que recibe su *sí* irrevocable en la Resurrección, que constituye a Jesús en nuevo Adán: el Resucitado como humanidad liberada, como humanidad absoluta, como "carne Espiritual", según la frase de Pablo que recoge Ireneo en un texto que ya nos es conocido.

En este "Paso" entra el dato, a que aludimos en nuestro capítulo IV, de la Encarnación como magnitud histórica, que no sólo acontece *en* la historia, sino que ella misma *es* historia, y no queda definitivamente concluida hasta la Resurrección, sin que ello signifique ningún adopcionismo, como ya sabemos también.

Dios presente en la humanidad de Jesús, oculto en la ké-

nosis de esa humanidad, latente bajo la pretensión del Reino y del hombre nuevo que caracterizan su vida. Principio revelatorio, principio kenótico y principio "histórico" (o de Resurrección) coinciden, como se ve a simple vista, con los tres "momentos" clásicos del acontecimiento de Jesús que llamamos Encarnación, Cruz y Resurrección, con tal que no los miremos como momentos aislados e independientes, sino como íntimamente vinculados e interdependientes entre sí. Lo que debemos intentar en esta conclusión es combinarlos con el primer principio o principio universalizador, casi casi en la forma de una ecuación matemática: *Recapitulación (Encarnación + Cruz + Resurrección)*<sup>4</sup>.

Al "multiplicarlos" a los tres por el principio universalizador descubrimos que *Encarnación, Kénosis y Resurrección no son meros momentos aislados de la vida del Señor, sino verdaderas categorías ontológicas, configuradoras de la realidad.*

Y la realidad, configurada por estos tres principios, nos descubre toda su carga de complejidad y de ambigüedad que intentan expresar los títulos de los tres apartados siguientes: la realidad como absoluto, la realidad como maldición, la realidad como promesa. Esta triple definición constituye nuestra síntesis final. De este modo la Cristología nos lleva a Dios en la realidad: presente en la creatura, oculto bajo su contrario, latente en la forma de promesa.

## 2. LA REALIDAD COMO ABSOLUTO

La extensión analógica de la categoría de Encarnación a toda la realidad, que convierte a ésta en "cuerpo de Cristo" resucitado, nos permite establecer la siguiente tesis: *No hay relación con la realidad que no sea relación con Dios en Cristo. Y viceversa: no hay relación con Dios en Cristo si no es en la realidad.*

Esta tesis, que es el fundamento de la identidad entre el amor a Dios y al prójimo, nos permitirá hablar de un valor

<sup>4</sup> Este es el momento de notar que con estos cuatro principios incorporamos a la dogmática cristológica los 3 elementos de las Fuentes cuya ausencia hicimos constar al hacer la crítica de la fórmula calcedónica (cf. más arriba, cap. XI, pp. 510-512).

absoluto de lo real. Pero es necesario precisar el sentido de ese valor absoluto, puesto que su afirmación procede *exclusivamente de la fe*: no se hace en virtud de ninguna mística panteísta o humanista, a lo Feuerbach, que, una vez eliminado Dios, cree poder afirmar que "el hombre es el ser supremo para el hombre".

La misma realidad pone suficientemente en cuestión su pretendido valor absoluto. Y esto hace más aguda la cuestión: ¿cómo podemos hablar de su carácter divino?, ¿cómo puede tener a Cristo como principio estructurador?

En la respuesta a esta cuestión es preciso evitar dos escollos:

a) Una extensión unívoca de la idea de Encarnación, que concibiera a toda la realidad como sostenida hipostáticamente por Dios. Esto equivaldría a negar la unicidad de Cristo, cabeza, y rompería la diferencia entre Cristo y los hombres, claramente atestada por las Fuentes. Sería una falsa anticipación del *Eschaton*, que es una de las tentaciones cristianas más clásicas.

b) Pero, por otro lado, el carácter absoluto de la realidad tampoco puede ser afirmado como mera ficción jurídica, o como fruto de una consideración piadosa en la que al hombre se le exhorta a comportarse en la realidad *como si* estuviera ante Dios. Pues en este caso, el encuentro con Dios en la realidad acontecería sólo en virtud de un mandato *exterior*, de Dios al hombre, pero de ningún modo en virtud de la realidad misma. Tampoco es éste el esquema incarnatorio calcedónico y, de esta forma, tampoco habría verdadero encuentro con Dios en la realidad.

La respuesta más satisfactoria nos la ofrece una categoría acuñada por K. Rahner y que ha pasado a ser clásica para la teología: la del existencial sobrenatural<sup>5</sup>. Aplicándola a nuestro caso deberemos decir que la realidad posee un *existencial absoluto*. Y este existencial absoluto proviene de que su futuro

<sup>5</sup> Llamamos existencial a algún rasgo que no pertenece a la esencia atemporal, metafísica, de la realidad, pero sí a su concreta realización, a la esencia histórica de lo real.

la marca ya ahora. El "Dios todo en todas las cosas" del fin, pertenece ya desde ahora a la realidad. El futuro es quien decide sobre la verdad de las cosas<sup>6</sup>.

El ver a la realidad como marcada por su futuro, condicionará en muchos momentos la actitud que se tome ante lo real. Así por ejemplo: cuando Pablo se encuentra con "el gemido de la creación" (el "tormento de la materia", que diría Marx), no lo interpreta como muestra de la suprema vanidad de lo real (como haría Eclesiastés), sino que lo lee como "gemido de parto" (cf. Rom 8, 18 ss), como huella, por tanto, de esa marca de Dios, o de esa llamada de Dios que marca lo real. Esta interpretación no es una interpretación *necesaria*, como sería, por ejemplo, una interpretación que quisiera ver en la negatividad de lo real (vg., el gemido del proletariado) una ley *científica* de superación de esa negatividad. Es una interpretación que sólo puede ser *creída*. Y de esta forma es como accede el hombre a Dios en su relación con el mundo: no porque encuentre en lo real, o en los hombres, la epifanía o el brillo de la Divinidad (tampoco los contemporáneos de Jesús encontraban en aquel hombre ese brillo de Dios); pero sí que encuentra rasgos interpeladores que, a la luz del acontecimiento de Cristo, pueden ser leídos como la marca de un destino absoluto: el existencial absoluto de lo real.

De esta manera, la relación con la realidad supone necesariamente una relación con Dios, pero no implica infaliblemente un *encuentro* con Dios. Pues esa forma tensa que posee la dimensión absoluta de lo real hace que sea posible un encuentro con el mundo y con el hombre que no los capta tal cual son, en la profunda verdad de ellos que revela su futuro, sino que los capta en su epidermis, en el nivel de lo inmediato, de lo estático y presente. Piénsese, por ejemplo, en la visión de la realidad como "presa" tan típica de las sociedades técnico-consumistas, o en la visión del hombre como objeto, tan típica de la antropología capitalista. A esta falsa relación la califica Bonhoeffer como "el pleno abandono a lo momentáneo, a lo

<sup>6</sup> El feto no tiene más que una vida vegetativa, pero tiene un valor humano porque su futuro abre a su ser unas posibilidades que deciden sobre su verdad actual. Esta es la profunda intuición de la Iglesia en el tema del aborto y, como tal, nos parece cristianamente irrenunciable. Lástima que la Iglesia no haya sido tan sensible a ella en otros puntos.

dado, a lo casual, a lo útil del momento"<sup>7</sup>. Este tipo de relación desconoce la dimensión última y fundante de lo real: la realidad como realidad "de Dios" en Cristo; del mismo modo que muchos que se relacionaron con Jesús de Nazaret desconocieron, sin embargo, la verdad profunda de aquel hombre.

Frente a ese desconocimiento, el concepto cristiano de lo real incluye a lo Último que se halla dentro de lo real, como fundando la realidad de éste. El lugar de esta entrada de lo Último en lo real se llama Jesucristo.

Y al decir que Cristo es el lugar de la entrada de lo Último en lo real no hacemos más que traducir la célebre frase de Pablo: todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios (1 Cor 3, 22). Los dos primeros posesivos de esta frase deben ser entendidos en analogía con el tercero, que es el verdaderamente decisivo. Ahora bien: la fórmula "Cristo es de Dios" posee una profundidad tal que la convierte en la mejor expresión de la unión hipostática, como ya sabemos. En la frase citada, por tanto, se trata de afirmar que Cristo es Divino, los hombres lo son a través de Cristo y el mundo lo es a través del hombre<sup>8</sup>. "En adelante—escribe Bonhoeffer—ya no se puede hablar *concretamente* ni de Dios ni del mundo, sin hablar de Jesucristo. Y todos los conceptos de la realidad que prescinden de El son abstracciones"<sup>9</sup>.

La exclusividad del encuentro con Dios en lo real.

Pero la tesis que establecimos en este apartado va todavía más lejos. No decía solamente que toda relación con la realidad era una relación con Dios, sino algo más: que era la única posible. Que no hay encuentro con Dios en Cristo si no es en la realidad. De esta manera se establece el carácter de la realidad como "cuerpo del Resucitado", entendiendo el cuerpo, en sentido semita, como la forma de darse y hacerse presente, como la posibilidad de comunicación con la persona. Al

<sup>7</sup> *Ética*, Estela, Barcelona 1968, p. 135.

<sup>8</sup> Quizás ayuden, para comprender el carácter unificado! de este genitivo, las reflexiones que hace sobre el "estado constructo", X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid 1963, páginas 287-300; 322-35.

<sup>9</sup> *Ética*, p. 135. Nótese la importancia decisiva de la palabra subrayada: se trata de *esta* realidad concreta, marcada por el existencial absoluto.

definir así a la realidad, no negamos la existencia del cuerpo "propio" del Resucitado. Pero sí afirmamos que hay una relación intrínseca de ese *soma pneumatikon* del Resucitado a todo lo real. Relación que deriva del carácter del Espíritu (como Amor, don de sí, ser-para, etc.) que posee a ese cuerpo.

En Pablo, como es sabido, la fórmula "cuerpo de Cristo" sufre una evolución muy importante, pasando de ser una mera designación moral (cuerpo como conjunto de agregados) a ser una designación personal, hecha a partir de la identificación de cada creyente con el único cuerpo del Resucitado, tal como se actualiza en la Eucaristía: "porque el pan no es más que uno, todos somos un único cuerpo" (1 Cor 10, 17)<sup>10</sup>. Vivir abierto a esa identidad personal de todos los que se identifican con el mismo Cuerpo del Resucitado es la única manera de realizar el encuentro con Dios en Cristo. Por eso quien no ama al hermano al que ve (¡como visible es el cuerpo!) no puede amar a Dios (1 Jn 4, 20) porque ya ha negado a Dios en el hermano.

A partir de estas consideraciones, quizás pueden entenderse las dos fórmulas con las que Bonhoeffer trató de expresar la misma intuición que intentamos exponer aquí. La fórmula de su primera obra: "Cristo existente como comunidad"<sup>n</sup>, y la posterior de su Cristología: "Cristo está presente en la Iglesia como persona"<sup>n</sup>. En ambos casos, el término "persona", como el término "existente", intentan oponerse a la simple idea abstracta de un poder o de una fuerza impersonal, del influjo o del recuerdo como formas de presencia. Las dos fórmulas han de ser entendidas a partir del destino de los creyentes como "Cristo total" o como "un hombre perfecto" (Ef 4, 13) que marca ya ahora a la realidad. Parece innegable que esta categoría cristológica de la "persona universal" es la que ha dado origen al nacimiento de la idea de humanidad realizada o comunidad humana ideal, que está en la base de toda la historia moderna.

<sup>10</sup> Cf. P. BENOIT, *Corps, Tete et Pléromé dans les épîtres de la captivité*, en *Rev. Bibl.*, 63 (1956), 5-44; L. CERFAUX *La Iglesia en San Pablo*, Desclée, Bilbao 1959, pp. 219-37 y 267-76.

<sup>11</sup> Cf. *Sanctorum Communio* (en castellano: *Sociología de la Iglesia*, Sigüeme, Salamanca 1969).

<sup>12</sup> Cf. *Quién es y quién era Jesucristo*, Ariel, Barcelona 1971.

Lo que hace la tesis de este apartado es extender a toda la realidad esta concepción del cuerpo de Cristo, en lugar de aplicarla sólo a la Iglesia. Porque el mismo Nuevo Testamento nos enseñó que la diferencia entre Iglesia y mundo no radica en que aquélla no sea mundo, sino "cuerpo de Cristo" y éste al revés; sino que más bien la Iglesia es aquella porción del mundo en la que éste cobra conciencia plena de la profundidad de lo que ya es sin saberlo: cuerpo del Resucitado.

Una vez aceptado en la fe este carácter revelador de la realidad, cabe preguntar por aquellas dimensiones de lo real que vienen a constituir algo así como los órganos, a través de los cuales el cuerpo se abre y se comunica y que, por tanto, nos darán la forma como encontramos a Cristo en la realidad. K. Rahner ha hecho un intento de respuesta a esta pregunta y ha visto en las dimensiones del amor, del futuro y de la muerte, los lugares que mantienen a la realidad como abierta y, por tanto, como potencialmente reveladora<sup>13</sup>. Es interesante notar la posible correspondencia que existe entre esta triple dimensión de apertura y la respuesta que daba D. Bonhoeffer a la cuestión de cómo encontrar a Cristo en la realidad. Bonhoeffer respondía: "bajo la forma de Palabra, Sacramento y comunidad"<sup>14</sup>. La palabra es correlativa de la tremenda ambigüedad de lo real, cuya cumbre es la muerte. Cristo presente como palabra constituye la interpretación de esa ambigüedad, el logos de lo real, su clave de lectura como "sí" de Dios a la realidad. La forma de Sacramento se corresponde con la dimensión del futuro: pues en el sacramento la realidad hace de sí misma (o de una porción de sí misma) anuncio permanente de su destino futuro. La estructura sacramental no proviene de una supuesta sacralidad de lo real, ni tampoco de un simple convencionalismo: sólo es posible en virtud del hecho de que la realidad todavía no es igual a sí misma. Finalmente, la apertura del amor a lo absoluto posibilita la presencia de Cristo como comunidad; especialmente allí donde palabra y sacramento son compartidos, se hace presente y se degusta algo del *Eschaton*: "donde están dos o tres reunidos

<sup>13</sup> *Wer bist Du eigentlich, Jesús?*, en *Geist und Leben*, 44 (1971) 404-408.

<sup>11</sup> *Quién es y quién era Jesucristo*, pp. 30-40.

en mi nombre allí estoy Yo" (Mt 18, 20), lo cual no acontece en virtud de una promesa exterior, sino como ley intrínseca a la comunidad misma de fe, y que deriva del *Eschaton* como comunidad de todos en Dios (1 Cor 15, 28).

Algunas consecuencias.

De esta explicación derivan algunas consideraciones de cierto interés. La primera de ellas afecta al fenómeno de la plegaria. Es absolutamente claro que sin oración no puede haber vida cristiana intensa. Y la tradición espiritual cristiana atestigua además que la plegaria es un fenómeno del tipo de los de la relación interpersonal: no una simple *idea* sobre el valor absoluto o sobre la verdad de las cosas.

Y, sin embargo, no podemos concebir la oración como el espacio dedicado a la relación con Dios, en medio de una vida en la cual no me relaciono con El (por consiguiente según su esquema: aquí sí — allá no), sino más bien como el momento en que se vive la plena conciencia de lo que está acaeciendo profundamente en todos los demás momentos de la vida y en todos los encuentros "profanos" con lo real. Tampoco decimos con esto que la oración sea sólo la acción en el mundo: pues el silencio y la interioridad son dimensiones de lo real y pertenecen intrínsecamente a la persona. Pero sí pensamos que ese silencio y esa interioridad no son *sin más oración* (ni aunque el sujeto imagine dirigirse en ellos a un Trascendente), sino sólo cuando no se convierten en huida del resto de la vida, cuando la vida está presente en ellos, convirtiéndolos en una lectura de lo real, al modo como el enamorado ve *todas* las cosas de otra manera. Un esquema válido para expresar esta relación puede ser el esquema rito-servicio. El rito no crea nuevas dimensiones ni se ocupa de realidades *nuevas*, sino que expresa y hace aflorar dimensiones profundas, presentes en la realidad y que se nos escapan habitualmente. El amor, vg., no se hace en el momento de la caricia, sino en todos los momentos, aparentemente vulgares, del sacrificio cotidiano. Pero el momento de la caricia es, por lo general, indispensable para tomar conciencia de cuál es la verdadera dimensión profunda de toda esa aparente vulgaridad de la cotidianidad sacrifi-

cada<sup>15</sup>. De modo semejante cabría mostrar que la preocupación por lo real ha servido en la tradición cristiana como piedra de toque para distinguir místicas verdaderas de las falsas.

La segunda de las consecuencias aludidas es, en realidad, una generalización de la anterior. Propiamente no existen dos ámbitos o dos esferas de realidad. No existe una esfera de lo sagrado y lo espiritual, donde tiene lugar el encuentro con Dios, y otra esfera de lo profano, propia del mundo y en la que tiene lugar el encuentro con éste. Es verdad que la conciencia cristiana será siempre una conciencia escindida. Y, además, esta escisión de la conciencia es la única manera de evitar reduccionismos fáciles que, por radicales que parezcan, llevan infaliblemente al inmovilismo. Pero esta escisión de la conciencia no debe impedir al cristiano afirmar la unidad de la realidad. La clásica aceptación de los dos ámbitos de realidad (sagrado y profano) llevaba a la afirmación de dos tipos de existencia: espiritual y temporal, y con ello a la necesidad de optar por la una o la otra, que hacía del cristiano muchas veces el hombre del eterno conflicto. Frente a esta concepción conviene subrayar que la escisión de la conciencia a que acabamos de aludir no implica la dualidad de la existencia. Y éste es el esquema verdaderamente calcedónico. "No hay dos realidades, sino sólo una: la realidad de Dios en la realidad del mundo." Más aún: "el mundo ya no tiene una realidad propia independientemente de la revelación de Dios en Cristo". Porque: "toda la realidad del mundo ha sido y está incorporada a Cristo, ha sido recapitulada en El, y sólo a partir de este centro y en dirección a este centro marcha el movimiento de la historia"<sup>16</sup>.

Por eso, desde la fe es imposible autonomizar estáticamente una esfera frente a la otra: eso sería recaer en la situación "anterior" a la Encarnación, es decir: la situación de la Ley (situación que ahora no se plasmaría en una división geográfica entre judíos y gentiles, sino en una división de ámbitos de la existencia). En esta situación, una de dos: o se condena lo "profano" como si estuviera *fuera* del ámbito de la elección,

<sup>15</sup> Cf. Sobre este punto J. T. BURTCHAEILL, *The rituals of Jesús, the antiritualist*, en *Journal of the Academy of Religion*, 39 (1971), 513-25.

<sup>16</sup> D. BONHOEFFER, *Ética*, 137-38.

o se interpreta la autonomía y consistencia de lo temporal como una exención del ámbito de la Ley, que estaba dada para servicio del hombre: la "autonomía de lo temporal" pasa a ser entonces el egoísmo del individuo o grupo dominante.

De esta manera, el cristiano no puede pretender un compromiso con el mundo fuera de su fe: el servicio al mundo es "la obra" de su fe. Pero, a la vez, el cristiano no puede pretender que el no-creyente necesite la fe para su propio compromiso. Con la primera pretensión, estaría negando el cristiano Aquello que es Fundamento de la autonomía de lo real. Con la segunda pretensión, estaría negando, de hecho, la verdad de esta autonomía. Entre esas "dos" esferas, profana y espiritual, que han alcanzado una unidad decisiva e irrevocable en Cristo, se da una relación dialéctica que Bonhoeffer describe con estas palabras: "vigorizar lo penúltimo mediante una predicación más destacada de lo Último, y proteger lo Último mediante la conservación de lo penúltimo"<sup>17</sup>: Lutero protestando contra la sacralización romana y acentuando lo temporal *en nombre de lo cristiano*. Y Kierkegaard, oponiéndose a la autoafirmación de lo temporal en el llamado "protestantismo cultural" y subrayando lo cristiano *en nombre de lo temporal*. Esta relación dialéctica quedará más clara en los dos apartados siguientes. Ahora nos importa concluir, señalando lo decisivo del significado de Cristo en la unidad subyacente a esa dialéctica y que deriva de la universalidad de la Encarnación.

La Cristología como expresión del valor absoluto de lo real.

Según Lc 4, 19 se ha cumplido en Jesús el anuncio de la llegada de aquel "año de gracia de Yahvé" que resume toda la lucha del pueblo judío por la justicia, cuyos continuos fracasos hicieron relegar su cumplimiento al fin de los tiempos. La historia posterior no parece dar la razón a Lucas. La vida de las iglesias cristianas está llena, sí, de páginas admirables y explosivas, a veces minoritarias y a veces cuidadosamente olvidadas, en las que los seguidores de Jesús—siguiendo la expresión de E. Dussel—"se la jugaron por el hombre". Pero

<sup>17</sup> *Ética*, 98.

está llena también de páginas tan vergonzosas casi como la misma Siberia con la cual argumentan muchos cristianos contra el "ateísmo militante". Y por ello, la pregunta por el significado de Jesús para el mundo se convierte no sólo en una cuestión teórica o hermenéutica, sino en una pregunta práctica, que es preciso afrontar. Y es preciso afrontarla a partir de Jesús mismo.

Combinando muchos de los datos aparecidos en estas páginas, esa respuesta puede escalonarse en cuatro pasos diferentes:

a. Jesús no ha traído ningún tipo de cumplimiento "ya dado", salvo en la forma de la irrevocabilidad de la promesa que sella la Resurrección. Pero de la Promesa vale lo que decía Agustín hablando de la gracia: Dios actúa de tal manera que hace que sea obra nuestra lo que es don suyo.

b. Ni ha traído una certeza "científica" de que ese futuro vendrá. La ambigüedad es ineliminable de la historia, y la experiencia intrahistórica que antaño se plasmó en el célebre mito de Sísifo permanece válida a lo largo del innegable progreso de la historia y sin negar a éste. Entre la resignada solución, que propone Camus, de "imaginarse a Sísifo dichoso", y la del que cree saber que, por fin, sí que va a llegar Sísifo a levantar su piedra, no existe en el fondo casi ninguna diferencia.

c. Ni ha traído una canonización de pretensiones mesiánicas particulares o partidistas. Jesús no se deja tener. Es innegable, como vimos en nuestros primeros capítulos, que ha marcado muy nítidamente el lugar donde se le encuentra: la causa del hombre y del pobre. Tan nítidamente como para dejar fuera de juego a muchos de los que llevan las etiquetas "oficiales" de su seguimiento. Pero también parece haberse resistido a que nadie se arrogue para su propia causa, la identidad con el pobre, preferido de Dios (cf. Jn 12, 1 ss).

d. Sino que ha traído el valor absoluto del hombre y, con él, el valor absoluto del mandato de su liberación.

Con ello reencontramos la tesis de este apartado. Más adelante buscaremos una categoría que puede darle expresión adecuada, incorporando todos los matices que aún nos quedan por estudiar. Ahora, para concluir, vamos a presentar una fórmula que dio expresión a esta tesis en la primera tradición cristiana: nos referimos a la frase, atribuida a Jesús, "¿has visto a tu hermano? Has visto a Dios".

Las posibilidades que tenemos de atribuir esa frase a Jesús (aun cuando se arguya que la omisión de la condicional en el primer miembro remite a un original hebreo, etc.) son prácticamente nulas. En cambio nos interesa comentar los dos contextos en que la cita Clemente de Alejandría<sup>18</sup>. En una ocasión hace de ella un uso apologetico: la frase de Jesús sería la versión cristiana del famoso "conócete a ti mismo" de la filosofía griega. Si prescindimos del ingenuo empeño de Clemente, por relacionar literariamente las dos frases, nos queda un dato de importancia teológica: la frase atribuida a Jesús es una revelación sobre el ser del hombre; es respuesta a la cuestión decisiva sobre el conocimiento del hombre. Por ello, sin necesidad de que proceda de Jesús, es una expresión clara del significado que tuvo la venida de Jesús para los primeros cristianos.

Y a la luz de estas consideraciones se comprende el otro uso, mucho más audaz, que hace el alejandrino de este *agraphon*. Clemente está discutiendo si los griegos conocieron al Dios verdadero (cuestión que no dista mucho de algunas que se plantean hoy referentes al ateísmo). Clemente responde sin vacilación que *sí*. Y añade incluso: ni siquiera debemos pensar que lo conocieran de una manera más imperfecta que nosotros; puesto que "también los cristianos conocen a Dios sólo mediante un espejo y borrosamente" (1 Cor 13, 12). Se pregunta entonces *cómo* pudieron los griegos conocer a Dios, y da como respuesta la frase que comentamos: si has visto a tu hermano has visto a Dios. Añadiendo, significativamente, que la palabra *Dios* la interpreta como referida al Señor Jesús<sup>19</sup>,

<sup>18</sup> *Stromata*, I, 19, 94, 5 y II, 15, 70, 5. PG 8, 812a y 1009a.

<sup>19</sup> Esta es igualmente la interpretación que hace Tertuliano de nuestra frase: "Fratrem domum tuam introgressurum ne sine oratione dimisseris. Vidisti, inquit, fratrem vidisti *Dominum tuum*" (*De oratione*, 26).

con lo que marca claramente el papel decisivo que corresponde a Cristo en esta valoración absoluta de la realidad. En esta misma línea escribirá después Gregorio de Nisa, a propósito de la esclavitud: poseer hombres es comprar la imagen de Dios<sup>20</sup>.

Hoy, cuando el hombre va adquiriendo conciencia de su poder sobre la historia y sobre la infraestructura de ésta, la realización de esta valoración cambiará considerablemente: sin dejar de ser individual, se hará más universal, más pública y, con ello, más política. Pero es importante subrayar que la Cristología subyacente a esa "política" es la misma que llevaba a Vicente de Paúl a ponerse en el lugar del hombre azotado en las galeras, o la que llevó al mercedario a ponerse en el lugar del cautivo, o la que hacía a Francisco de Asís besar la llaga del leproso: *no se puede ser cristiano sin valorar absolutamente al hombre*<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Citado, sin referencia, por D. ROPS, *La Iglesia de los Apóstoles y de los mártires*, Caralt, Barcelona 1955, 587. En este mismo contexto puede ser útil conocer la variante que aduce el evangelio apócrifo de los Nazarenos, sobre el pasaje del joven rico. De acuerdo con ella, Jesús respondió al muchacho, cuando éste se puso triste y desoyó su consejo: "¿Cómo dices, pues, que has guardado la Ley y los Profetas?. Porque en la Ley está escrito que amarás a tu prójimo como a ti mismo, y he aquí que muchos hermanos tuyos, hijos de Abraham, andan cubiertos de basura y muriendo de hambre, mientras tu casa está repleta de bienes, y sin embargo no sale nada de tu casa para ellos. ¿Cómo dices que has guardado la Ley y los Profetas?" Y sigue como el texto evangélico: cuan difícil es que un rico se salve..., etc.

Esta misma versión encontramos en el comentario a San Mateo de Orígenes, y J. JEREMÍAS, (*Unbekannte Jesusworte*, Mohn Gütersloh 1965, 47-49) le concede una antigüedad igual o mayor que a la de los Evangelios canónicos. Para nosotros, la versión es al menos un indicio de cómo se lee el Antiguo Testamento desde la experiencia de Jesús. Y lo que interesa es mostrar el esquema de que la elección de Dios (el ser "hijo de Abraham" en este caso) funda el valor del hombre, que es el esquema que ha hallado su plenitud en Cristo.

<sup>21</sup> Desde aquí podemos empalmar también con la teología de la carta a Filemón en la cual, como ya indicamos, muchos cristianos desearían hallar un poquito más de demagogia. Pablo se limita en la carta a decir dos cosas importantes:

a) "No es para ti esclavo sino más que esclavo: hermano muy querido tanto en lo humano como en el Señor" (v. 16). La institución esclavitud no es combatida. Pero queda radicalmente relativizada en su mismo perdurar.

b) Me pongo en su lugar. Lo que le hagas a él me lo haces a mí (vv. 12 y 17). Estos versos marcan claramente una norma de acción para el cristiano y para la Iglesia.

Con ello damos por concluida nuestra primera tesis. Hemos intentado en ella tomar en serio la verdad de la Encarnación recapituladora. Pero la Encarnación es un concepto en tensión y dinámico: incluye en sí misma a la kénosis y apunta intrínsecamente a la Resurrección. Y como la Encarnación, toda la realidad está marcada por aquella kénosis: la cruz de Jesús es aún cruz de la realidad y, por tanto, escondimiento de Dios en ella.

Esto es lo que nos queda por ver ahora.

### 3. LA REALIDAD COMO MALDICIÓN

La enseñanza de este apartado puede condensarse también en la forma de una tesis, paralela a la que encabezó nuestro apartado anterior: *La relación cristológica con la realidad sólo es auténtica bajo la forma de participación en el ser-para de Jesús, a través del servicio al dolor de Dios en el mundo.*

Este enunciado intenta poner de relieve que la realidad, cristológicamente estructurada, nunca se convierte en una especie de "Dios a mi disposición" que canonizaría la propia espontaneidad, sino más bien en llamada a soportar, en el servicio, la aparente falta de consistencia de lo real.

En efecto: la tesis del apartado anterior, si se la entendiera unilateralmente, podría llevar a una especie de sacralización de la realidad, que contrastaría no sólo con la autonomía de lo real, tan presente en la conciencia moderna, sino, sobre todo, con esa experiencia del carácter "ateo" de la realidad, experiencia de una ausencia de Dios que es innegable y que ha sido hecha por buena parte de nuestros contemporáneos. Probablemente, ese mismo choque se dio, de manera paradigmática, en D. Bonhoeffer: luego de escrita la *Ética*, que es una auténtica ontología cristológica, hizo en la cárcel la experiencia contraria que supone, en cierto modo, el derrumbamiento del sistema anterior. Y la solución a que apunta en sus cartas de la cárcel sería la siguiente: porque sigue siendo verdad que toda relación con la realidad es una relación con Dios en Cristo, entonces, al encontrar una realidad "atea", se mantiene, sin embargo, que esta ausencia de Dios es una forma de presencia de El. Esta es su clásica antinomia: vivir sin

Dios antes Dios. Y el primer analogado, o el ejemplo prototípico de esta experiencia, es la cruz de Jesús y aquel rasgo de su vida que la hace posible: los condicionamientos kenóticos de la existencia terrena del Hombre nuevo. Es cierto que, por la Encarnación, Cristo se identifica con la realidad. Pero el mismo Bonhoeffer había escrito antes que Cristo

"entra en el mundo de modo que se esconde en él, en la debilidad hasta el punto de no ser conocido como hombre-Dios. No entra con las vestiduras reales de una 'forma de Dios'. La demanda que presenta como Dios-hombre debe provocar antagonismo y hostilidad. Permanece incógnito como un mendigo entre mendigos, un descastado entre descastados, desesperado entre los desesperados, muriendo entre los muertos... En su muerte no manifiesta ninguna de sus propiedades divinas. Al contrario: todo lo que vemos es un hombre dudando de Dios y acabándose. Sin embargo, de este hombre decimos: 'ese es Dios'. Esto significa que la forma de escándalo es la que abre la posibilidad de la fe en Cristo. La forma de humillación es la forma del Cristo para nosotros"<sup>22</sup>.

Parodiando este texto habrá que decir ahora que la forma de la humillación de Dios en el mundo es la forma del Dios para nosotros. Esto significa que el encarnacionismo o el "vivir mundanamente" a que nos llevaba lo expuesto en el apartado anterior debe enriquecerse ahora con una serie de matices que impiden definitivamente su falsificación. La experiencia del alejamiento de Dios del mundo no debe ser enmascarada con palabras biensonantes (como hacían algunos teólogos que degeneraban así en apologistas del *establishment*), ni debe ser afrontada desde una actitud de religiosidad general (que produce inmediatamente espíritus de cruzada), sino que debe ser afrontada desde la misma fe que es capaz de descubrir a Dios en el ejecutado en la cruz. Esa fe deja abierta una posibilidad salvadora en el "ateísmo" del mundo, precisamente porque es, a la vez, "debilidad" de Dios. Y ello permite comprender que, para el cristiano, vivir mundanamente no significa sin más "acomodarse a la figura del mundo" (Rom 12, 2), sino participar en el sufrimiento de Dios en el mundo.

<sup>22</sup> *Quién es y quién era Jesucristo*, p. 82.

El dolor del mundo y la ambigüedad de lo mundano.

La fe descubre entonces que la secularización, a la vez que es cristianamente necesaria como consecuencia de la afirmación del mundo por Dios, es cristianamente ambigua como expresión del rechazo de Dios por el hombre que culmina en el rechazo del otro y del pobre. Es don de Dios y es fruto del pecado por el que el hombre se totaliza a sí mismo, instaurando estructuras de opresión. Esta ambigüedad no debe sorprender. La Biblia conoce una ambigüedad semejante, y mucho más generalizada, que se da precisamente entre las nociones de pecado y Salud. El pecado tiene, en muchas ocasiones, la misma denominación que la Salud; porque en él ocurre que el hombre intenta afirmar desde sí mismo lo que en realidad es don de Dios: ser como dioses es la fórmula que describe al pecado de Adán, pero es también el designio de Dios sobre los hombres. Construir una ciudad que empalme la tierra con el cielo aparece como descripción del pecado de Babel (Gen 11, 4), pero es también el plan de Dios sobre la humanidad (vg., "la ciudad futura" de Heb 2, la cual no ha sido entregada a los ángeles sino a los hombres). La salida de Egipto define la liberación del pueblo por Yahvé; pero ante el becerro de oro que es obra de sus manos y en el que ha invertido sus riquezas, el pueblo dirá que él es quien le sacó de Egipto (Ex 32, 4). Y ese pueblo, descrito por Oseas como esposa adúltera, contempla los regalos del esposo y se dice a sí misma: éstos son los frutos de mis prostituciones (cf. Os 2, 5.8.12). Este esquema es tan importante que persevera, latente, en el tema central de la vida cristiana: la justificación por las obras o por la fe.

Y este esquema marca decisivamente la actitud del cristiano ante el mundo. La mundanidad es recibida como gracia, no como "la obra" de la que el hombre puede gloriarse. Sigue siendo verdad que el hombre sólo hallará a Dios sirviendo a la mundanidad del mundo y a la humanidad del hombre. Pero este encuentro no tendrá lugar por la llegada espontánea, triunfal y victoriosa de esa humanidad del hombre nuevo, sino más bien en cuanto este servicio se nos revelará como oscuro, crucificado y sazonado quizás con la experiencia del fracaso y la muerte. Esto es lo que Bonhoeffer llamaba participar en la pasión de Cristo.

Esta participación en la cruz no elimina el compromiso del

cristiano con el hombre y con el mundo. Simplemente le libera del engaño de las esperanzas religiosas y de las excusas ideológicas, dándole toda la lucidez del escéptico y toda la incapacidad al desaliento propia del fanático. En esta difícil conjunción, que el autor de la carta a los Hebreos suele llamar "perseverancia"<sup>23</sup>, aparece la cruz como la posibilidad de una esperanza liberada.

En efecto, ante la ambigüedad de lo real, el hombre suele ir a caer en uno de estos dos escollos: o usar "religiosamente" la esperanza como medio para acallar la experiencia de la cruz, o usar "ideológicamente" la experiencia del sin-sentido como medio para hacer abortar toda esperanza intrahistórica. La primera es la tentación de los humanismos que, precisamente porque se profesan no religiosos, permanecen inconscientes ante el carácter religioso de esta esperanza. La segunda es la tentación de muchos creyentes que, precisamente porque se profesan creyentes, permanecen inconscientes ante el carácter ideológico de esa resignación. Frente a ambos, la participación en la kénosis de Cristo implica el descubrimiento de que el servicio al dolor del mundo es el lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia. Nada hay menos inmanente que el dolor ni más apto para destruir todas nuestras afirmaciones imanentistas: los primeros cristianos esperaban el milenarismo y se encontraron con el martirio; y en la historia, las épocas de optimismo histórico no han sido seguidas por épocas de plenitud, sino por épocas de decepción y desaliento. Pero, a la vez, nada hay más inmanente que el dolor: sólo en la otra vida, como escribe el autor del Apocalipsis, "limpiará Dios todas las lágrimas de su rostro" (7, 17 y 21, 4)<sup>24</sup>.

Al hablar del servicio al dolor del mundo como lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascen-

<sup>23</sup> Con diversos términos que jalonan los fragmentos exhortativos de la carta: resistencia, paciencia (*hypomone* cf. 10, 36; 12, 1), ponerse en marcha (*proscrchomai*, cf. 4, 16; 10, 22), esperanza (7, 18), etc.

<sup>24</sup> Este precisamente era el antiguo simbolismo de la cruz: los dos palos de la cruz, verticalidad y horizontalidad, son en ella una sola realidad. Relación de los hombres entre sí (el palo horizontal que abarca judíos y gentiles, derechas e izquierdas) y relación de los hombres con Dios (el palo vertical que abraza cielo y tierra) son en la figura de la cruz una misma cosa.

dencia, estamos parafraseando uno de los pasajes evangélicos que más atención ha acaparado en los últimos años: Mt 25, 31 ss. Con absoluta razón se insiste hoy en que allí no se trata de un "mandamiento". No se dice que hay que amar al hombre *porque lo manda Dios*: sería una falsificación del amor al hermano, si necesitáramos para ello de razones extrínsecas al hombre mismo y de mandamientos. Se dice simplemente que Dios es de tal manera que puede hacérsenos presente en el hombre, de modo que en el hombre le alcancemos a El por medio de Cristo (y eso aun sin saberlo expresamente).

Gustavo Gutiérrez ha sintetizado con acierto la enseñanza de esta perícopa al hablar: *a)* del acento puesto en la comunión y fraternidad como sentido último de la existencia; *b)* de una primacía del "hacer" sobre el simple saber, y *c)* de la necesaria mediación humana para llegar al Señor<sup>25</sup>. Pero todavía es posible señalar otra enseñanza importantísima que calificaríamos como *ruptura de la sacramentalidad*. San Mateo no habla del amor a los seres queridos o "dignos" de ello: al amigo, a la esposa o los hijos, al bien situado o privilegiado, sino de ese otro amor que es incomprensible entre los hombres: de lo que se haga al hermano marginado, dolorido o humanamente deshecho. No se excluye el otro amor, pero la unilateralidad intencionada del pasaje cierra la puerta a todo peligro de una fácil canonización de la espontaneidad egoísta del hombre. La identidad entre amor al hombre y amor a Dios pertenece al meollo del Evangelio. Pero no es una identidad inmediata, sino que—con jerga hegeliana—pasa por la mediación de su negación. No habría que temer el absoluto horizontalismo del Evangelio con sólo que se comprendiera que es un horizontalismo que destruye todos nuestros horizontalismos. Esto es lo que se encarga de ir enseñando la vida de fe.

Y así como en el apartado anterior sacábamos una consecuencia relativa a la oración en la vida cristiana, ahora se impone una consideración relativa a la cruz. La tradición ascética ha individualizado con demasiada frecuencia la categoría de la cruz y de la mortificación, refiriéndola exclusivamente a las relaciones del hombre consigo mismo. La cruz era una forma de ascetismo, más que una forma de vida y de ser ante el

<sup>25</sup> Cf. *Teología de la liberación*, Sigüeme, 1972, p. 256.

mundo y ante los hombres: una forma de ser no sólo del cristiano, sino de la Iglesia misma. Frente a aquella concepción es preciso insistir en que la cruz pertenece primariamente a las relaciones del hombre con la realidad, más que a las relaciones consigo mismo. La innegable oportunidad de determinadas prácticas ascéticas que pueden pertenecer a lo que llamaríamos "cirugía estética espiritual" de la persona, puede ser sin ninguna duda asumida por el cristiano (como dijimos que hace Pablo con la imagen de los que corren en el estadio, 1 Cor 9, 24), pero no pertenece a lo medular del concepto cristiano de cruz, como participación en la pasión del Señor.

El dolor del mundo como dolor de Dios.

Tratando de dar algún paso más en esta concepción de la cruz, es posible al menos señalar un camino que todavía está por recorrer. La afirmación de que el servicio al dolor del mundo es el auténtico lugar de superación de la eterna antinomia entre inmanencia y trascendencia, es sin duda alguna una afirmación seria, que resulta dura y que marcará siempre la distancia del cristiano respecto de su verdad y las pocas posibilidades que tiene de gloriarse en sí mismo (1 Cor 4, 7). Pero esa afirmación se apoya quizás en otra que está empezando a abrirse camino en la teología: la consideración del dolor del mundo como dolor de Dios o como "símbolo real" del dolor de Dios. El vaso de agua dado al pobre no podría alcanzar a Cristo si no le ha alcanzado primero la sed de ese pobre. Por eso habla Bonhoeffer, en sus cartas de la cárcel, del servicio al dolor de Dios en el mundo.

Ya al hablar del *consustancial* de Nicea, señalamos como una de las cuestiones de fondo la de la afirmación de que Dios ha sufrido. Siguiendo el esquema presentado para este capítulo, la universalidad de Cristo nos obliga ahora a extender esa afirmación del dolor de Jesús a todo dolor humano. En la tradición cristiana, sin embargo, hay una gran resistencia a hablar del dolor en Dios: se argumenta en contra a partir de la infinita Perfección y de la inmutabilidad de Dios. No se debe quitar a este argumento nada del peso innegable que tiene. Pero quizás sí que es posible situarlo en su sitio. La resistencia a hablar del dolor de Dios, aunque se revista de ortodoxia, puede no ser más que un reflejo instintivo de autodefensa del hombre, un último

reducto de Pedro que anhela un Dios fuerte, que se resiste a aceptar la debilidad de Dios en el mundo y le dice a Cristo: " ¡ Quita, Señor! Esto no te sucederá nunca" (Mt 16, 22).

Porque esa misma ortodoxia que tan sensible se muestra a las claridades de la filosofía nunca ha tenido reparo en hablar del pecado como *ofensa* de Dios; ha considerado esta afirmación como parte de su fe. Y ¿qué otra cosa es la ofensa sino una pasión en Dios?

Por otro lado, el tema del dolor de Dios aparece en las Fuentes más de lo que se piensa. Es posible enumerar una serie de datos que, evidentemente, no tienen todos el mismo valor ni el mismo significado, pero que, por su frecuencia, constituyen como una especie de clima que hace imposible el que se los liquide de un plumazo diciendo que se trata de una forma de hablar antropomórfica y metafórica, carente de todo tipo de fundamento real.

La carta a los Hebreos presenta a la sangre del inocente (Abel) como "clamando al cielo" (12, 4) y habla del pecado como una nueva crucifixión del Hijo de Dios *en nosotros* (6, 6). Esta última afirmación es tanto más extraña cuanto que la citada carta es el documento del Nuevo Testamento que más insiste en la definitividad y unicidad, en el *hapax* de la cruz de Cristo. El autor de Colosenses, refiriéndose a sus propios sufrimientos "por vosotros", afirma que está llenando lo que falta a la pasión de Cristo, en su propia carne (1, 24). Si esto no se entiende en el sentido de que el dolor de Pablo es, de alguna manera, dolor de Cristo, entonces habría que concluir que el acto de Cristo ha sido insuficiente y necesita ser completado; y nada más ajeno al pensamiento de Pablo. El Apocalipsis (5, 6.9 ss) nos presenta al Cordero en el cielo como "degollado", lo que parece aludir a una forma de perduración de la cruz<sup>26</sup>. A todos estos textos habría que añadir una serie de expresiones típicas del Antiguo Testamento como la de la "ira de Dios" (que supone una pasión en Dios y que, según Rom 1, 17, es algo que "se revela", es decir, no es algo que el hombre pueda concebir con sus categorías filosóficas), la del

<sup>26</sup> Quizás, según una lectura posible, en Apoc 13, 8 se nos hablaría del Cordero degollado desde la creación del mundo. Recuérdese lo dicho al hablar de la kénosis, pp. 222-23.

esposo ultrajado de Oseas 2 y la de Jer 31, 20: mi corazón se angustia por Efraín mi hijo...<sup>27</sup>.

Entre los Padres, Ireneo conoce, además de la cruz histórica de Jesús, una "crucifixión cósmica del Verbo" de la cual es reflejo la cruz histórica, y por la cual la Palabra está "como enclavada en toda la creación" hasta el día en que venga a recapitularla toda<sup>28</sup>. A éstos habría que añadir determinados datos de la historia de la piedad cristiana, como podrían ser la devoción a las cinco llagas (como presentes todavía) o la idea de reparación, tan viva en determinados momentos de la historia de la espiritualidad. Por trasnochadas o ridículas que fueran las formas con que el Barroco expresó estos últimos datos, el hecho de que la experiencia de fe pudiera sentirse reflejada en ellos nos remite a algo que sigue siendo válido para nosotros: son un testimonio de lo increíble del interés de Dios por los hombres, tal como se revela en Cristo.

Ahora no podemos entrar en la exégesis de todos esos textos. Pero es legítimo afirmar lo siguiente: se da una coincidencia demasiado masiva en un tipo de vocabulario, para que su única explicación sea la casualidad de la metáfora. Ha de haber alguna condición que haga posible el florecimiento de ese tipo de "metáforas", y esto es lo único que afirmamos. Como explicación ulterior remitimos al empeño con que la Iglesia defendió que el pecado era verdaderamente ofensa de Dios y que intentamos explicar al hablar de san Anselmo<sup>29</sup>. Allí pusimos de relieve cómo el daño del hombre constituía la ofensa de Dios y cómo esta ofensa tiene como condición previa la realidad de la comunicación de Dios. Las relaciones humanas nos ofrecen quizás una analogía pálida para hacer ver el valor de este lenguaje que analizamos: el drogadicto sólo se inyecta a sí mismo; pero no por eso puede pretender que no hace ningún daño a su madre y que su degeneración

•" Además cf. Rom 8, 17; 2 Cor 1, 5; Gal 6, 17; Fil 3, 10; 1 Pe 4, 3.  
<sup>as</sup> Cf. *Epideixis*, 34; *Adv. Raer.*, V, 18, 3. La idea de Ireneo parece ser la siguiente: el Logos está presente en la creación y unifica toda la realidad como "logos", como principio de inteligibilidad de ésta. Ahora bien, desde el momento en que, por el pecado, la creación se ha convertido en desunión y lucha, esa presencia del Verbo en lo creado se convierte en presencia crucificada (cf. sobre este punto: *Carne de Dios*,<sup>29</sup> Herder, 1969, pp. 224-231, más la bibliografía allí citada).  
<sup>29</sup> Cf. más arriba, pp. 539-40.

es tan autónoma que sólo le afecta a él. Aquí pierden pie todas las apelaciones a la trascendencia. El lenguaje del dolor de Dios, por inexacto que sea, será siempre menos falso que la afirmación contradictoria. Y toda opresión del hombre por el hombre constituye, según la fe, una opresión de Dios por el hombre.

Con esta reflexión quizás hemos alcanzado una plataforma de comprensión suficiente para poder hablar del sufrimiento de Dios en el mundo. Y sólo ahora es el momento de preguntarnos qué hacemos con toda la argumentación filosófica sobre la infinitud, la omniperfección y la inmutabilidad de Dios.

Ha sido el protestante japonés K. Kitamori y más tarde, y un poco en seguimiento suyo J. Moltmann, quienes se han preguntado por aquello que en el ser de Dios nos permite que hablemos del dolor del mundo como dolor de Dios<sup>30</sup>. Y ambos apuntan, por caminos diversos, el ser de Dios como Dios Trino. Inmutabilidad y dolor de Dios estarían en una relación semejante a la relación entre Unidad y Trinidad en el ser de Dios. La Trinidad es la realización del ser de Dios como ágape, como donación y comunicación de sí, como ser-para. Y esta gratuidad desconocida del amor, es la que hace posible que el Impasible padezca. En cualquier caso, el dolor de Dios es expresión de la absoluta libertad de su ser, y no de una necesidad inherente a El, o mejor: lo expresamos con más verdad en la primera fórmula que en la segunda. La libertad de Dios es algo tan fontal como su infinitud.

Ambos autores coinciden también en señalar como el "acto radical" de ese dolor, el de la entrega del Hijo por el Padre. En Kitamori esta entrega supone que el amor de Dios se acerca al hombre y que, al ser rechazado por éste, en lugar de destruir al hombre soporta ese rechazo para no perder al hombre. A esto llama Kitamori "el amor de Dios triunfando sobre su ira" y ello implica una especie de desgarrón misterioso en el ser de Dios, respecto del cual el dolor humano constituye la analogía más válida que tenemos para explicarlo.

Moltmann, por su parte, reconoce este desgarrón en la hora de la cruz, en la cual se verifica que Dios es abandonado por Dios. El Hijo sufre el fracaso, pero no sufre su propia muerte porque

<sup>30</sup> De KITAMORI cf. *Theology of the pain of God*, Knox Press. Richmond, Virginia 1965; y nuestro artículo *La teología del dolor de Dios. Kitamori*, en *Est. Ecl.*, 49 (1973), 5-40; MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, en *Selecciones, de Teología*, 45 (1973), 3-19; y *Crucified God. A Trinitarian Theology of the Cross*, en *Interpretation*, 26 (1972), 278-99.. La obra *Der gekreuzigte GoU*, de la que dan cuenta ambos artículos, no la conocemos todavía en el momento de redactar esta conclusión.

con la muerte acaba la posibilidad de sufrir. El Padre, en cambio, sufre la muerte del Hijo. El abandono del *Hijo* al mundo, en lugar de salvarlo es doloroso para el *Padre* que lo realiza. Pero, porque el Abandonado es Dios, permanece en el momento de la máxima separación, unido íntimamente al Padre, y por eso muere en las manos del Padre "por la fuerza del *Espíritu* de Dios" (Heb 9, 14). De esta manera, la cruz de Jesús como cruz de Dios, es el punto de arranque de toda la teología trinitaria.

Todas estas explicaciones no pasan de ser puros balbucesos. El silencio sería, en este terreno, más teológico con tal que mantengamos las consecuencias que esas explicaciones posibilitan: la posibilidad de tomar en serio las afirmaciones bíblicas sobre el dolor del mundo como dolor de Dios en Cristo, cuyo prototipo es Mt 25, 31 ss. Por inexacto que sea este lenguaje (y ¿qué lenguaje sobre Dios no es totalmente análogo?) debe quedar en pie como más verdadero que su negación. Desde aquí podemos comprender mejor la afirmación central de este apartado: que el servicio al dolor del mundo es el lugar de superación del dilema inmanencia-trascendencia. Y que por eso la fe en Cristo se realiza en la participación en el ser-para-los-demás (la trascendencia) de Jesús, mediante el servicio al dolor de Dios en el mundo.

De esta manera, la consideración de la realidad como *realidad de Dios* nos ha llevado, por la misma dinámica de la Encarnación tal como la hemos conocido, a la comprensión del dolor del mundo como *dolor de Dios*. El compromiso por la liberación de toda lágrima, que viene confirmado por el marco abierto a la realidad con la Resurrección de Jesús, nos descubrirá finalmente a la historia del mundo como *historia de Dios*.

#### 4. LA REALIDAD COMO PROMESA

Nos queda, por tanto, la tesis siguiente, que completa el proceso desarrollado en este último capítulo: *Esa participación en el ser-para de Jesús en servicio al dolor del mundo, acontece bajo la forma de la apuesta y el compromiso por la transformación absoluta de la realidad, en "la manifestación de los hijos de Dios" (Rom 8, 19).*

Dios, que se manifestó en la Resurrección de Jesús como ratificación de la instancia utópica de Jesús, es comprendido ahora como la razón y la ratificación de la instancia utópica de todo lo real. Y de paso conviene notar la unidad de este concepto con el de Yahvé del Antiguo Testamento. De Dios se supo a raíz de un conflicto laboral (cf. Ex 5, 6 ss), a raíz de la experiencia liberadora del Éxodo, que ni siquiera podía ser deducida a partir de la situación de esclavitud en Egipto y que, sin embargo, llegó a convertirse en realidad. Éxodo y Resurrección no son en la Escritura dos episodios más, entre los muchísimos episodios de los que la Escritura se ocupa, sino que tienen el carácter privilegiado de principios estructuradores. A ellos deben su razón de ser y su unidad los dos Testamentos de la Escritura.

Con la tesis del presente apartado no hacemos más que dar juego a la afirmación, hecha anteriormente, de que la primera de las tesis de este capítulo había de ser entendida históricamente, igual que la misma Encarnación se nos hizo comprensible en Jesús como una magnitud histórica. Entre ambas afirmaciones hay una estrecha relación que podríamos formular así: la cristogénesis recapitula a la historia, del mismo modo que, en el hombre, la ontogénesis recapitula a la filogénesis. Y así como la aparición del hombre descubre que todo el mundo anterior no era un escenario inerte, sino que caminaba hacia él (hacia el hombre), aunque el mundo todavía no esté humanizado, de manera parecida la Resurrección de Jesús hace que el mundo y el tiempo no sean eterno retorno o mera sucesión mecánica, sino "marcha hacia algo", historia. De ese "algo" escribían Pablo (1 Cor 2, 9) e Isaías (64, 3) que ni ha sido visto jamás por el ojo ni lo oyó jamás el oído. Esta expresión nos remite otra vez a la noción de utopía, que ha hecho de hilo conductor en estas páginas y subraya lo que antes formulamos como *vigencia de la utopía pese a ser utopía*. Esta frase puede resultar contradictoria, pero tiene la ventaja de integrar un elemento que nos parece importante: el de la desinstalación permanente (cf. Heb 13, 14) que impide la conversión en escatología de lo que sólo es historia; conversión a la que impulsa necesariamente la estructura del hombre que integra todos sus proyectos históricos en un horizonte escatológico. Con todo, si se quiere una formulación menos aporética, se puede

recurrir a la distinción que hace G. Gutiérrez—para mantener el uso del término *utopía* de acuerdo con los humanismos políticos—entre utopía y fe: a la primera pertenece la creación de un tipo de hombre solidario en una sociedad futura más justa; a la segunda pertenecería la liberación del pecado y la entrada en la comunión con Dios<sup>31</sup>. Esta distinción parece muy cercana a la que hace K. Rahner entre utopía categorial y utopía trascendental<sup>32</sup>, que tiene la ventaja de mantener más unificado el lenguaje y que responde más al uso del término hecho en estas páginas. Pero en ambos casos se intenta mantener como decisivo algo que el propio Gutiérrez ha formulado con frase feliz, que traduce el esquema de las relaciones Dios-hombre tal como las encontramos en la cristología calcedónica: "lo definitivo se construye en lo provisional"<sup>33</sup>. A esta dialéctica apunta la expresión: vigencia de la utopía pese a ser utopía. La tentación de anticipar el *Eschaton* es la de creer que ya ha dejado de ser utopía, o la de creer que no es provisional aquello con lo que se construye lo definitivo: el pensar que ya ahora "se va a construir el Reino de Dios" (Hch 1, 6) o que "ya ha tenido lugar la resurrección de los muertos". La argumentación que hace Pablo en 1 Cor contra esta tentación es el *no* más radical contra todo conservadurismo, a saber: de esa manera se acaba negando la resurrección. El que afirma que "ya ha llegado" no hace sino instalarse y negarse a avanzar más o a entrar en esa dialéctica de muerte por la que se lleva a cabo todo avance. La Iglesia católica, que en su larga historia ha hecho tantas veces la experiencia de esta tentación, podría hacer, lejos de toda polémica, el servicio de ofrecer esa experiencia al marxismo que es hoy la ideología más tentada de hacerla, quizás porque es también la ideología con más promesas y más voluntad de humanidad. Pero para que este servicio sea válido, los cristianos habrían de dar la impresión de estar verdaderamente del lado de esa humanidad en promesa. Y esto no se hace con simples declaraciones de "experiencia en humanidad", sino mediante la ruptura limpia con todas las situaciones en las que la humanidad es expropiada y pisoteada.

<sup>31</sup> *Teología de la liberación*, p. 315. Véase todo el apartado, pp. 309-20.

<sup>32</sup> *Utopía marxiste y futuro cristiano del hombre. Escritos de Teología*, VI, pp. 76-86.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 319.

La Resurrección pasa, pues, en este apartado, a ser categoría estructuradora de la historia. Y la historia, a partir de la Resurrección, se nos define como el paso de la situación del apartado anterior, de la *absconditio sub contrario*, a la situación de *epifanía in ómnibus*, que la 1.<sup>a</sup> Cor (15, 28) califica como "Dios todo en todas las cosas" y en la que la realidad, penetrada por la Luz Inaccesible, se convertirá, con la profunda expresión de Ireneo, en *caro rutila*, en realidad transparente y esplendorosa.

Aquí reencontramos (y dejamos la Cristología abierta) a la Trinidad. La Trinidad es la única respuesta que el cristiano puede dar al problema de Dios. Dios es ahora presente como Espíritu: el Espíritu que ha sido derramado y que lo abarca todo, para usar el lenguaje bíblico; el Espíritu que es factor de la universalidad de Jesús. Dios es ahora ausente como Hijo abandonado. Y es ad-veniente como Padre. El movimiento por el que el Hijo, por la fuerza del Espíritu (Heb 9, 14), pasa del abandono de Dios a las manos del Padre (Lc 23, 46), ese movimiento es la maqueta de toda la historia, que Ireneo llamara *salus in compendio*.

De esta forma, la historia ya no es una representación que tiene lugar ante un Dios espectador, situado fuera del escenario y que puede interesarse o no en ella. Sino que es historia de Dios mismo, porque es la historia del Dios todo en todas las cosas: la historia del advenimiento de la filiación (cf. 1 Jn 3, 1-2; Rom 8, 18 ss; Gal 3, 23-4, 7). Detengámonos un momento en estos dos términos: historia y filiación.

La historia como historia de Dios.

En primer lugar, así como antes nos vimos obligados a introducir, desde Cristo, una corrección en la idea de la inmutabilidad y la impassibilidad de Dios, así ahora debemos introducirla en la idea de la omniperfección de Dios. Si Dios se ha dado a sí mismo una historia, esto significa que adquiere perfección en el proceso. Lo que siempre se ha reprochado al pensar de Hegel: que la Idea es imperfecta al comienzo del proceso, puede ser recuperado a partir de la libertad del amor de Dios: Dios es imperfecto al comienzo del proceso desde el momento en que, por decisión amorosa y libre, no ha querido ser el *solus Deus*, sino el *omnia in ómnibus Deus*. Quizás aquí

se nos ilumine algo que ya comentamos al hablar de la Resurrección de Jesús: el capítulo cuarto de la carta a los Romanos, pone en relación los dos atributos que Pablo da a Dios: el Dios que llama al ser a lo que no es y el Dios que resucita a los muertos. Tal aproximación no es una mera contigüidad casual: Dios llama al ser lo que no es *para* llevarlo hasta la dimensión "nueva" del Resucitado. La Resurrección es el sentido de la creación.

Esto es lo que coloca a la historia bajo el signo del Espíritu. Así como el Espíritu Santo procede de la unión de Padre e Hijo, de igual manera de la unión del Padre con "la historia hecha Hijo" (en Jesús de Nazaret) procede "el Espíritu Santo en la historia", es decir, todo lo que en la historia es "aspiración", esfuerzo, futuro o progreso. O con otras palabras: del hecho insólito de que quien llama a Dios *Abba* (Padre) y se autocalifica como el Hijo, no es ya el Logos eterno, sino un hombre de esta historia, se sigue que el Espíritu Santo constituye la relación de esta historia hacia el Padre y del Padre hacia esta historia. Dios entabla con el mundo la misma relación que tiene desde siempre consigo mismo. Quiere ser *quoad nos* el mismo que es *in se*. Y por eso el Hijo deja de ser, en adelante, la "Segunda Persona" para pasar a ser el mundo. Y el Espíritu deja de ser sólo la "Tercera Persona" para ser la vuelta del mundo al Padre en la historia. Una teología del mundo y de la historia es necesariamente una teología trinitaria.

De esta manera se pueden definir la Encarnación y la Cristología como donación del Espíritu al mundo y, por tanto, como donación de futuro al mundo. Futuro que es la "vuelta" al Padre. Vuelta que es posible porque Jesús es el Hijo. Una cristología del Logos y una cristología del Espíritu no se contraponen, como tantas veces se dijo, sino al revés: ésta carece de fundamento sin aquélla, pero aquélla carece de finalidad sin ésta. Y es en ambas donde se revela la vocación de la historia como advenimiento de la filiación.

La historia como advenimiento de la filiación.

Todo esto nos permite decir finalmente una palabra sobre la filiación. Esta categoría debería tener para el cristiano una importancia decisiva en un momento en que los cristianos se preocupan por definir mejor su propia identidad. Quizás este

término es el más distintivo para el cristiano, frente a otros mil que tiene en común con los demás humanismos. Todo el mundo habla de libertad, fraternidad, paz... y el cristiano se preocupa a veces por hacer ver que toda libertad implica y apunta a una Libertad, toda fraternidad a una Fraternidad, toda paz a una Paz. Esto es válido; pero la palabra es la misma y algunos cristianos sienten que no han expresado suficientemente su identidad con el uso de la mayúscula. La categoría de la filiación, en cambio, no dice nada nuevo, pero lo redice todo de manera específica. Y ello nos obliga a detenernos un momento en ella.

La categoría de la filiación incluye a todas las demás (libertad, fraternidad, etc. Aquí las citas del Nuevo Testamento serían innumerables). Pero no es una categoría repescable desde fuera de la fe. En ella se marca que el valor absoluto del hombre a que antes aludimos ("Has visto a tu hermano, has visto a Dios") es cierto que no se apoya en un simple "mandamiento" exterior, pero tampoco se apoya en el hombre mismo. Es gracia. Es fruto de la donación de la absolución de Dios. Y por consiguiente, Dios no aparece como el Absoluto necesariamente único y excluyente de todo otro absoluto, sino que es Fuente, fundamento y garantía del valor del hombre, es donación de su carácter absoluto, como la filiación hace referencia necesaria a una Paternidad.

Y en segundo lugar, el valor absoluto del hombre, al afirmarse como recibido, se afirma como vinculado a una opción *creyente* del hombre. Este segundo rasgo nos parece de importancia decisiva y totalmente coherente con la experiencia humana.

En efecto: el valor del hombre es algo que puede ser captado axiológicamente, pero de tal manera que clama por un fundamento. Pues la misma experiencia lo pone en cuestión incesantemente y de manera decisiva. El hombre no vale y es lo perfectamente prescindible; quizás Píndaro tuvo mucha razón cuando lo definía como "el sueño de una sombra"<sup>34</sup>, y en cualquier caso es preciso soportar la duda de si, en todo este lenguaje, no estamos simplemente cometiendo la quijotada de tomar a los molinos por gigantes. Aquí, como en el caso del

<sup>34</sup> *Skias ónar, anthrópos*, Pítica VIII, 136-37.

*Quijote*, no basta simplemente con la belleza de la actitud. Es fundamental saber plegarse a la realidad de las cosas si no se quiere degenerar en mitología.

Por otro lado, el valor absoluto del hombre es puesto en cuestión por la experiencia de la existencia humana como choque de absolutos. El verdadero problema de los "absolutos concurrentes" no se experimenta tanto entre Dios y el hombre, cuanto entre los hombres entre sí. Y en este caso se manipula el valor absoluto del hombre convirtiéndolo en una ideología sobre el valor absoluto del propio grupo o de la propia clase. La posibilidad real de que el hombre degrade su propia dignidad vendrá a confirmar esa actitud que está en la raíz de muchas violencias humanas: todo el mundo mira como "chusma" y no como hombres a un grupo de tales. ¿Con razón? Y ¿cómo tratarlos entonces?, ¿como chusma o como sujetos de dignidad? Aquí radica lo decisivo del problema de la violencia, por debajo de todos los seudoproblemas sobre la legitimidad o la necesidad de determinadas violencias concretas, que difícilmente puede ser puesta en cuestión. Asumir como hombre al que se combate como enemigo, vige aun en aquellos casos en que la violencia sea menos injustificada, por provenir del oprimido o por defender al que está debajo. Y éste es el verdadero fondo de la cuestión, mucho más difícil que el mero determinar la no ilegitimidad de alguna violencia concreta: amar al que la sufre, de modo que la violencia que se haya de ejercer sobre él se sufra con él.

En este caso habrá habido ya una *opción creyente* (explícita o implícita) por el valor y la dignidad del hombre. Opción creyente, porque supera esa ambigüedad de los datos que hemos tratado de describir; y porque trasciende la ideología del valor absoluto de los que están en el *propio* grupo, como trasciende también la mera resignación del que—porque sólo tiene al hombre—hace de la necesidad virtud al afirmarlo.

El cristiano debe explicitarse esa opción creyente mediante la comprensión del hombre como hijo de Dios, a que nos ha llevado la Cristología. Y como hijo en una situación que Pablo caracteriza como el *paso* del niño menor de edad (al cuidado de tutores, etc., cf. Gal 4, 1 ss) a la mayoría de edad de la filiación; o como paso de hijo a heredero. Cabe decir, con sencillez, que desde esta caracterización del hombre como *hijo*

la experiencia del respeto a la persona se hace nueva; deja de ser sólo una "idea sobre el valor absoluto del hombre". Y hay que temer que si la Iglesia no encuentra hoy su palabra que decir (exceptuando los casos comprensibles y respetables en que los cambios de mentalidad ya no son posibles por la edad o por la rapidez con que el mundo se ha movido) se deba a que le falta esa experiencia, a que "no vive" a los hombres como hijos en el Hijo. Lo cual es tremendamente serio.

A manera de apéndice puede ser útil recoger la conclusión que, desde una visión cristológica de lo real, sacaba Bonhoeffer respecto del tema que quiso ser la obra de su vida: la ética. A partir de la Encarnación (y de la identificación Dios-realidad), el objetivo del esfuerzo ético no es la propia bondad ni la propia moralidad, sino el que la realidad se realice como "realidad de Dios". Pues esa realización de la realidad es la voluntad de Dios<sup>35</sup>. El cristiano, por tanto, no tiene necesariamente una especie de *programas concretos* que aportar a otros hombre de buena voluntad, sino sólo el mandato de "hacer", en serio, en lucha y sin rendirse. Su programa concreto sería: ¿qué es aquí y ahora lo más favorable a la instancia escatológica? Pero sabiendo que "no hay mayor impiedad que dar al mundo algo menos que Cristo"<sup>36</sup>. La ética, por tanto, consiste simplemente en hacer al mundo y al hombre lo que son: sostenidos por la realidad última de Dios. Arranca de ahí, y no de una antinomia entre mundo de la realidad y mundo de las ideas, entre lo que las cosas "son" y lo que "deberían ser". Tal antinomia, escribe Bonhoeffer, sólo da lugar a éticas de tipo hedonista, utilitarista, que se acogen a "la realidad de las cosas", o a éticas de tipo idealista que se acogen al deber ser de las cosas: a éticas de Sancho Panza o a éticas quijotescas. Las primeras llevan a la comodidad y las otras al fanatismo<sup>37</sup>.

Frente a esto, el problema de lo ético es más bien el de la realidad inauténtica, aparente, inconsistente, momentánea..., y la realidad auténtica, es decir, con su consistencia en Aquel en quien todo tiene consistencia (Col 1, 17). El bien es "lo real tal como sólo en Dios tiene realidad". Y el deseo de ser bueno sólo se da como deseo de lo real en Dios.

Entre ambos planteamientos (ser - deber ser, y realidad inauténtica - realidad auténtica) quizás existe algo más que un simple cambio de nombre. Si se establece que lo decisivo no es la propia bondad, sino el que *la realidad* (de la que yo no soy sino la parcela que me es más manejable) sea lo que Dios quiere, es

<sup>36</sup> Cf. *Ética*, p. 131.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 43-47, entre otros.

más fácil comprender que en la ética no basta con una muy buena intención que no conduzca a nada, sino que la ética puede asumir cierta necesidad de eficacia. Que el infierno está pavimentado de buenas intenciones es algo que no sólo vige a nivel individual, sino que mantiene cierta vigencia al nivel de la Humanidad total. La eficacia es criterio ético respecto del Reino, y el Fin Ultimo justifica los medios o (con la jerga escolástica mejorsonante) es norma última de moralidad. Aunque esta fórmula pueda ser peligrosa por la anticipación que los hombres suelen hacer del Reino en sus causas justas (y a veces en las injustas) y del Fin Ultimo en sus fines intermedios.

## CONCLUSIÓN

Se cierra así el intento de hacer una lectura cristológica de la realidad que nos permite expresar el significado del acontecimiento de Cristo. Hemos intentado tomar Encarnación, Cruz y Resurrección no como meros sucesos aislados, sino como acontecimientos estructuradores que se convierten en claves de lectura de lo real.

Por la primera clave, afirmamos que el mundo (la realidad) no es sólo creatura. Ni está ya acabado, concluso, ni su condena o su cerrazón justifican la huida frente a él (Mt 25, 31 ss). Ello nos permitió sentar la identidad fundamental entre immanencia y trascendencia.

Por la tercera clave subrayamos el "todavía-no" de la Plenitud Escatologica como crítica de todas nuestras idolatrías y de todos nuestros entusiasmos fanáticos. Pero sin negar la dimensión del progreso. Aceptamos la instancia de la utopía, pero no la posesión de la utopía. La "Trinidad en la carne" no es aún "la carne en la Trinidad", y esta falta de identidad es el espacio de la historia. Ello nos permitió sentar la distinción entre immanencia y trascendencia. Pero no distinción hacia fuera, sino "hacia delante".

Y hacia "dentro". Porque por la segunda clave descubrimos que la realidad no es sólo progreso, sino también dinamismo de muerte: es ambigua. Y ello exige nuestra identificación con ella en cuanto es lucha y fracaso, como Jesús en Heb 5, 7-9: fue escuchado en cuanto aceptó con docilidad sus sufrimientos. Y por tanto nos hace vivir el carácter absoluto de la realidad, en la radical negación de ese absoluto. Negación

que se da a la vez: *a*) en la autodivinización del hombre y *b*) en la "ira" de Dios (el *no* de Dios). Pero que mantiene in-conmovible la fidelidad de Dios (el dolor de Dios). El carácter absoluto es vivido, por tanto, *en la fe*.

Así hemos encontrado en la Cristología una revelación de Dios que acontece en el seno de una revelación sobre el hombre. En Jesús, Dios se nos ha revelado en el crecimiento del hombre. Pero se nos ha manifestado que ese crecimiento no coincide con la afirmación pecaminosa y espontánea de sí mismo por el hombre. *Gloria Dei vivens homo; vita antem hominis visio Dei*.

O formulado de manera más pedante: Jesús de Nazaret se nos ha revelado como el lugar donde todo lenguaje sobre la realidad deja de ser onto-logía para pasar a ser Teo-logía. Y esto se verifica en el tránsito de una cristo-logía (1.<sup>a</sup> clave) a una Escato-logía (3.<sup>a</sup> clave), que acontece a través de la negación de todo logos (2.<sup>a</sup> clave).

## APÉNDICE. TESIS CRISTOLOGICAS

Proponemos como apéndice una serie de enunciados que intentan resumir las intuiciones fundamentales de las páginas anteriores. Las notas al pie señalan el capítulo donde cada enunciado recibe mayor atención.

1. *La vida de Jesús se caracteriza por la pretensión (hecha nombre del Dios con quien Jesús se sabe en particular intimidad) de un hombre nuevo, "utópico".*
2. *En su muerte Jesús recibe de los representantes oficiales de Dios el no a su pretensión y la consecuencia de no haberse apartado de ella. Al soportar este no muriendo hacia las manos del Padre (Lc 23, 46) Jesús está realizando ya el hombre nuevo.*
3. *En la Resurrección Dios da el sí irrevocable a la pretensión de Jesús, y abre a la Humanidad el futuro absoluto de un hombre nuevo. La dimensión de la Plenitud irrumpe en nuestra historia y polariza la marcha de ésta in virum perfectum (Ef 4, 13).*
4. *Jesús resucitado es confesado así como el Hombre Nuevo.*
5. *En la historia de Jesús acontece para nosotros la revelación definitiva de Dios. Consiguientemente la divinidad de Jesús no debe ser vista por nosotros como un "segundo piso" sobreañadido a su humanidad y accesible al margen de ésta, sino en esta misma novedad de su humanidad.*
6. *Por tanto, en Jesús lo Divino sólo se nos da en lo humano; no además o al margen de lo humano.*

7. *Y, no obstante, la historia de Jesús es historia de fracaso y de muerte. La cruz no es en ella un apéndice o paréntesis temporal, sino que pertenece intrínsecamente a esa vida. Dios se revela en Jesús no sólo destruyendo la imagen religiosa de Dios, sino a través del abajamiento o vaciamiento de Sí mismo en la vida del hombre pecador y por él.*
8. *Por su Resurrección, Jesús posee una dimensión de universalidad (El Espíritu) por la que entra en relación real de posesión con todo el universo, que pasa así a formar parte del Cuerpo de Cristo.*
9. *Así como la encarnación de Dios en todo el mundo, el Deus omnia in ómnibus (1 Cor 15, 28) o el vir perfectus (Ef 4, 13) son magnitudes históricas, también la Encarnación de Dios en Jesús posee una dimensión histórica por la que Jesús, aunque es Hijo de Dios desde el principio "se hace" Hijo de Dios.*
10. *Encarnación, Cruz y Resurrección no son sólo acontecimientos aislados, sino que, en cuanto hechos reales que son hechos-de-Dios, se convierten en categorías de lo real, y condicionan toda lectura cristiana de la realidad.*
11. *El acontecimiento de Jesús con todas sus consecuencias, supone para la humanidad una revelación sobre Dios, que acontece en el seno de una revelación sobre el hombre: la aseveración del valor absoluto del hombre y la revelación de Dios como Ágape.*

1. Cf. cap. 2.
2. Cf. cap. 3, 1-2.
3. Cf. cap. 3, 3-4.
4. Cf. cap. 5.
5. Cf. cap. 7.
6. Cf. cap. 8-11.
7. Cf. cap. 4 y cap. 14.
8. Cf. cap. 6.
9. Cf. cap. 4-6.
10. Cf. cap. 15.