

NOTAS INTRODUCTORIAS AL ESTUDIO DE LA CRISTOLOGIA*

LUCAS F. MATEO-SECO

SUMARIO: 1. Cristo, objeto de la cristología.- 2. La investigación histórica sobre Jesús de Nazaret.- 3. Creemos en un solo Señor Jesucristo.- 4. El Jesús de la historia y el Cristo de la fe.- 5. Cristología «desde abajo» y cristología «desde arriba».- 6. Cristología y jesusología.- 7. La Iglesia, lugar de la fe en Cristo.- 8. La fe cristológica de los primeros Concilios. a) La pretendida helenización del cristianismo. b) El sentido de las enseñanzas conciliares. c) Las «cristologías calcedonianas» y «no calcedonianas».- 9. La cristología y el misterio de Dios. a) La pre-existencia del Logos. b) El Hijo es Yahvé que salva. c) El Hijo revela el misterio íntimo de Dios.- 10. Cristología y soteriología.- 11. El nuevo Adán.

Las cuestiones en torno a Jesucristo, a su Persona y a su obra —la salvación de los hombres—, se plantean en nuestros días con renovada agudeza, tanto en el plano de la piedad y de la gozosa aceptación de la fe, como en el terreno de la investigación científica. En este campo basta hojear los elencos bibliográficos, para tomar conciencia de la complejidad que revisten los estudios sobre materias cristológicas, no sólo por la riqueza inmensa que en sí entraña el misterio de Cristo, sino también por la diversidad de pun-

*. En los próximos meses verá la luz un nuevo manual de cristología elaborado por los Profesores Fernando Ocariz y José A. Riestra (Ateneo Romano della Santa Croce) y Lucas F. Mateo-Seco (Universidad de Navarra). *Scripta Theologica* ha pedido al Prof. Mateo-Seco una presentación de sus contenidos, que amablemente ha realizado tomando ocasión de algunas ideas desarrolladas en la Introducción general al manual.

tos de vista —a veces de prejuicios— en los que se cimentan estos estudios y la misma floración de publicaciones.

1. Cristo, objeto de la cristología

Jesucristo es el objeto central de la fe de la Iglesia. El es también el objeto de la cristología que, como su propia etimología significa, no es otra cosa que el *discurso* o tratado sobre Cristo¹. Encuadrada en el quehacer de la teología como una de sus partes más importantes², la cristología ha de entenderse como el estudio a la luz de la fe de lo que esta misma fe enseña en torno al misterio y a la obra de Cristo³.

1. Este tratado ha recibido diversas denominaciones desde que se abandonó la sistematización unitaria de las Sumas Teológicas medievales. Las denominaciones más frecuentes han sido: *De Verbo incarnato* (D'Ales, Billot, Franzelin, Muller, Parente, Sagués); *De incarnatione et redemptione* (Galtier); *De Christo Salvatore* (Garrigou-Lagrange); *De Verbo incarnato hominum redemptore* (Lohn), y más recientemente, *Dios redentor* (Schmaus); *El Verbo encarnado y redentor* (Chopin); *Gesú di Nazaret, Signore e Cristo* (Bordoni); *Jesús de Nazaret* (Bornkamm, Forte, González de Cardedal); *Jesucristo el Señor* (Faynell) *Jesús el Cristo* (Kasper); *Cristo, el misterio de Dios* (González Gil); *El es nuestra salvación. Cristología y soteriología* (González).

2. Aunque la teología trata de diversas materias y desde este punto de vista puede dividirse en tratados, toda ella tiene una estrecha unidad hasta el punto de que Tomás de Aquino dijo de ella que es *una in specie atoma*, debido a su *objeto formal*, al punto de vista desde el que considera los diversos objetos estudiados (Cfr *STh* I, q.1, aa. 3 y 4). El hilo conductor que da unidad a toda la teología ha de ser la consideración del *misterio de Cristo*: «En la revisión de los estudios eclesíásticos —dice el Concilio Vaticano II—, hay que atender sobre todo a coordinar más adecuadamente las disciplinas filosóficas y teológicas, y que juntas tiendan a descubrir más y más en las mentes de los alumnos el misterio de Cristo, que afecta a toda la historia del género humano, influye constantemente en la Iglesia y actúa, sobre todo, mediante el ministerio sacerdotal» (Decr. *Optatam totius*, n. 14).

3. La teología se define comúnmente como la ciencia que trata de Dios bajo la luz de la revelación divina. Como decía San Anselmo, es *fides quaerens intellectum*, la fe que busca entender (*Proslogium*, I). Como recordaba el Papa Juan Pablo II, «la fe es la raíz vital y permanente de la teología, que brota precisamente del preguntar y buscar, intrínsecos a la misma fe; es decir, de su impulso a comprenderse a sí misma tanto en su opción radicalmente libre de adhesión personal a Cristo, cuanto en su asentimiento al contenido de la revelación cristiana. Hacer teología es, pues, una tarea exclusivamente propia del creyente en cuanto creyente, una tarea vitalmente suscitada y en todo momento sostenida por la fe, y por eso pregunta y búsqueda ilimitada» (*Discurso a los profesores de teología*, Salamanca, 1.XI.82).

Como escribe, entre otros muchos, Kasper, la profesión de fe *Jesús es el Cristo* representa el resumen de la fe cristiana, no siendo la cristología otra cosa que la concienzuda exposición de esta profesión⁴. No se trata, como es obvio, de un mero reflexionar sobre fórmulas en discurso indirecto que no comprometería a la persona de quien reflexiona⁵, sino que se trata de ese esfuerzo *de la razón ilustrada por la fe*⁶ por repetir aquel mismo descubrimiento y aquellas mismas palabras con que los primeros discípulos se comunicaban el gozo de haberse encontrado con Cristo; *Ven y verás* (Jn 1, 39); *Hemos hallado al Mesías* (Jn 1, 41).

El cristianismo es la buena nueva de Cristo; más aun, puede decirse que el cristianismo es Cristo. La *identidad* del cristiano no es otra cosa que la identificación con Cristo. De ahí que, en síntesis, la misión de la Iglesia consista en predicar la verdad sobre Cristo, en *transformar* a los hombres en Cristo mediante los sacramentos. En cierto sentido, han de aplicarse al teólogo las palabras con las que la Encíclica *Redemptor hominis* muestra la relación de la Iglesia con el misterio de Cristo. «La Iglesia vive inmersa en este misterio, lo alcanza sin cansarse nunca y busca continuamente los caminos para acercar este misterio de su Maestro y Señor al género humano, a los pueblos, a las naciones, a las generaciones que se van sucediendo, a todo hombre en particular, como si repitiera siempre a ejemplo del Apóstol: *Que nunca me precié de saber cosa alguna entre vosotros sino a Jesucristo, y este crucificado* (I Cor 2, 2)»⁷.

4. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, 14.

5. La cristología no consiste en un *discurso indirecto* —el mero afirmar, p.e., que los primeros cristianos creyeron que Dios resucitó a Jesús de Nazaret—, o en una visión *historicista* que no compromete al teólogo en su propia persona. La cristología no se limita a estudiar qué creyeron los apóstoles como una historia que nada compromete, sino que, aceptando el testimonio de los testigos *preelegidos por Dios* (cfr Act 10, 41), y apoyada en este testimonio, afirma rotundamente esta proposición que debe seguir produciendo «escándalo»: *Jesús es el Hijo de Dios, muerto y resucitado por la salvación del género humano*. Y desarrolla las consecuencias implicadas en esta afirmación.

6. La teología parte de la fe, y tiene a la fe como guía; pero es, al mismo tiempo, esfuerzo racional, trabajo especulativo. Ese quehacer obtiene como fruto una más profunda y fructuosa inteligencia de los misterios y de su conexión entre sí. (Cfr CONC. VAT. I, *Constitución dogmática sobre la fe*, cp. 4, DS 3016).

7. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 7.

A este respecto, conviene subrayar la radical novedad que, en la historia de las religiones, implica la religión cristiana. El cristianismo es, ante todo, el seguimiento de un *hombre* —Jesús—, a quien se *confiesa* como el *Mesías* —el Cristo— esperado por los judíos. Un *hombre* a quien se adora, se ama y se escucha con la misma entrega que al Dios Creador, pues se cree firmemente que *ese hombre*, hijo de Adán, es al mismo tiempo *Unigénito* del Padre, Dios de Dios.

Desde este punto de vista, como escribe Adam, «hay que decir que la cristología ocupa el centro de la dogmática católica. La dogmática católica es cristocéntrica. El misterio divino-humano del Señor es el *sancta sanctorum* de la Iglesia»⁸. Síguese, como consecuencia ineludible, que, por encima de cualquier otra consideración, *Quién sea Jesucristo* es la cuestión clave de todo el creer y el actuar cristianos. Su Persona es la base de la autoridad con que interpela, y del compromiso que suscita su doctrina: toda ella se basa en quién sea Aquel que la proclama. Buen ejemplo de ello es el Sermón del monte: *Habéis oído que se dijo a los antiguos... Pero Yo os digo* (cfr Mt 5,21). La cuestión, pues, de quién y de qué sea Jesucristo es la cuestión clave que ni el teólogo ni el creyente pueden obviar. Por ello, la respuesta a esta cuestión debe ser clara, neta.

Así lo hace la Iglesia en los *Símbolos*. Baste recordar el ciclo cristológico del Símbolo nicenoconstantinopolitano, de una rotundidad ejemplar. De hecho, esta misma claridad es la que se encuentra en el Nuevo Testamento: *Tu eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo*, confiesa solemne y significativamente Pedro en Cesarea de Filipo (Mt 16,16).

Jesucristo es fórmula abreviada de esta confesión de fe, de este *creo en Jesucristo*, del que nace la Iglesia: Jesús de Nazaret es el Cristo, el Mesías prometido por Dios en el exordio de la historia y esperado por el pueblo de Israel. El Nuevo Testamento remite con nitidez a la historia concreta de Jesús de Nazaret al mismo tiempo que profesa que esta historia concreta de Jesús de Nazaret,

8. K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1958, 60.

en la que se cumplen las Escrituras, es la historia del Unigénito del Padre, del Hijo natural —de la misma naturaleza— que Dios Padre. Este mismo Cristo perfecto Dios y perfecto hombre, más allá de la necesaria e inevitable fijación de las fórmulas dogmáticas, es el objeto de la cristología.

Como en Cesaréa de Filipo, la pregunta de Cristo sigue interpelando a cada hombre y a la ciencia que quiera llamarse cristología: *Vosotros, ¿quién decís que soy yo?* (Mt 16, 15). La respuesta salutarífera —la *salutaris confessio*— a esta pregunta nos viene dada «de lo alto» (cfr Mt 16, 17): es una respuesta de fe, que excede las fuerzas humanas, pues la fe es don, que al mismo tiempo es obsequio razonable, obsequio conforme a la razón⁹. Oportunamente hace notar Adam que «de la Iglesia y no de la crítica filosófica y filológica, hemos recibido la fe en Jesús»¹⁰. Por ello, «todo el que busca a Cristo sin la Iglesia, todo el que sólo se fía de su inteligencia y de la crítica, renuncia a la posibilidad de hallar al Cristo viviente. Lo viviente sólo puede ser comprendido y afirmado en lo viviente»¹¹. En consecuencia, «sin la Iglesia viviente, los evangelios y, en general, los escritos del Nuevo Testamento serían para nosotros una obra literaria más o menos interesante, más elevada, sin duda, que otra literatura religiosa cualquiera, por encima incluso del Antiguo Testamento, pero, en definitiva, una escritura a la que faltaría el soplo de la vida, el aura fresca de una realidad con plétora de vida»¹².

2. *La investigación histórica sobre Jesús de Nazaret*

Al mismo tiempo es necesario reafirmar que la profesión de fe, —*Tu eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo* (Mt 16, 16)— norma

9. Cfr CONC. VAT. I, *Constitución dogmática sobre la fe*, cps. 3 y 4, DS 3008-3020). Sobre las diversas actitudes ante el misterio de Cristo, cfr p.e., P. RODRÍGUEZ, *Actitudes humanas ante Cristo*, ScrTh 21(1989), 847-866.

10. K. ADAM, *o.c.*, 61.

11. *Ibid.*

12. K. ADAM, *o.c.*, 62.

de todo el quehacer teológico, remite a la historia como parte integrante de esa misma fe y, especialmente, a la historia de Jesús de Nazaret. «Jesucristo —leemos en un texto particularmente importante de la Comisión Teológica Internacional—, que es el objeto de la fe de la Iglesia, no es ni un mito, ni una idea abstracta cualquiera. Es un hombre que vivió en un contexto concreto y que murió después de haber llevado su propia existencia dentro de la evolución de la historia. La investigación histórica sobre El es, pues, una exigencia de la fe cristiana»¹³.

El teólogo no debe olvidar que es la fe en la encarnación del Hijo de Dios, es decir, la fe en la rotundidad de la humanación del Verbo con todas sus consecuencias, la que impone con urgencia amorosa la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret. Esta investigación viene exigida antes que nada por la afirmación de que el Verbo se hizo carne en las entrañas de una mujer; por la sinceridad con que se cree que un hombre concreto, nacido en Belén y crucificado en Jerusalén bajo Poncio Pilato¹⁴, es Dios.

Así lo pone de relieve el Nuevo Testamento, escrito para suscitar la fe (cfr *Jn* 20, 21), concebido como narración de lo acontecido y enseñado por Jesús de Nazaret (cfr p.e., *Lc* 1, 1 ss.; *I Cor* 15, 1-8), pues los Apóstoles, antes que portadores de una determinada y sublime doctrina, se presentan como *testigos* de la muerte y resurrección del Señor (cfr p.e., *Act* 2, 32 ss). A este respecto, es significativa la forma en que se propone la confesión de fe en los diversos *Símbolos*. En todos ellos se pone de relieve la vida de Jesús, su nacimiento y su muerte¹⁵. La misma lucha contra los di-

13. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología* (1979), A 1, 226 (Citamos por la edición siguiente: CTI, *Documentos* 1970-1979, ed. CETE, Madrid 1983).

14. Comenta K. Lehmann al artículo *Crucifixus sub Pontio Pilato*: «Por esta razón el añadido *padeció bajo Poncio Pilato*, que introduce un acento cortante en el *Credo*, es indispensable. Subraya de forma ineludible la aparición concreta de Dios en la crueldad de la historia y la seriedad infinita de su compasión hacia toda criatura» (K. LEHMANN, *Souffert sous Ponce Pilate*, en VV.AA., *Je crois*, París 1978, 56).

15. Es teológicamente significativo que la encarnación del Señor y su nacimiento de la Virgen, su Pasión y muerte bajo Poncio Pilato, su resurrección y ascensión a los cielos, forman la parte central de todos los *Símbolos*. Cfr p.e., el llamado *Símbolo Apostólico*, el de San Epifanio, el del Concilio I de Toledo o el Pseudo-Atanasiano (*Quicumque*).

versos *docetismos* defendiendo la realidad de la carne del Señor¹⁶, la incansable insistencia en que la salvación humana es *salus carnis*, salvación de la carne¹⁷, no es otra cosa que consecuencia —y al mismo tiempo demostración— de que el núcleo central de la *predicación* está constituido por acontecimientos históricos: Jesús de Nazaret —de quien se afirma que es el Hijo de Dios—, murió según las Escrituras y resucitó al tercer día según las Escrituras. Esto forma parte del núcleo esencial de la *parádoxis*, del tesoro a transmitir¹⁸.

De ahí que los teólogos de todos los tiempos hayan meditado largamente los misterios de la vida del Señor, pues ella es ya por sí misma gesto divino, revelación divina. Como enseña el Concilio Vaticano II, el plan divino «de la revelación se realiza con *palabras* y *gestos* intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas»¹⁹.

16. Se incluye en el *docetismo* un multiforme fenómeno de sectas, sobre todo de tendencias gnósticas, dualistas y maniqueas, que rehusan aceptar la realidad de la Humanidad —y, más concretamente, de la carne— del Salvador, de la gravedad de sus sufrimientos, la rotundidad de su muerte. La Iglesia reaccionó con firmeza ante tal deformación del contenido del Evangelio. En efecto, en estas herejías, la realidad de la encarnación se desvanece en una vaga *epifanía* o aparición de Dios en *apariciencia* humana. Los Santos Padres rechazan vigorosamente esta herejía, pues, entre otras razones, toda la *soteriología* descansa en la *verdad* de la carne, de la muerte y de la resurrección del Señor. Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe (cfr I Cor 15, 14).

17. Nada más claro a este respecto que la firmeza con que se pone de relieve que la salvación del hombre implica la resurrección de la carne (cfr p.e., I Cor 15). Como señala Labriolle, la Iglesia hubo de enfrentarse decididamente a todo el pensamiento platónico y neoplatónico, que rechazaba la resurrección de la carne (cfr P. DE LABRIOLLE, *La reaction païenne*, París 1934, 223 ss.). Elocuente a este respecto es toda la teología de San Ireneo, que puede resumirse como una teología de la salvación de la carne (cfr A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1979).

18. Como hace notar Adam, lo que en la primitiva predicación cristiana aparece en primer plano es lo humano de Jesús, su aparición histórica, que *murió* y *resucitó*, su *autenticación* por estos acontecimientos de que es el Mesías esperado (Cfr K. ADAM, o.c., 136).

19. CONC. VAT. II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2.

El Nuevo Testamento no tiene como finalidad, como hemos hecho notar, una aséptica información historiográfica de lo acontecido en Jesús de Nazaret. Como es obvio, ni siquiera desea hacer una *biografía* de Jesús en el sentido en que los estilistas de nuestro siglo entienden la biografía como género literario. El Nuevo Testamento, y con él toda la Tradición de la Iglesia, «pretende, ante todo, transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesús y presentarlo en su pleno significado de *Cristo* (Mesías) y *Kyrios* (Señor)». Este hecho, que aparta a los evangelios del estilo detallado y meticuloso con que suelen concebirse las biografías en nuestro tiempo, garantiza, por contragolpe, la veracidad de cuanto en ellos se narra en torno a la vida de Jesús. En efecto, la afirmación de que Jesús es el Cristo y Señor implica, entre otras cosas, el respeto sagrado con que el testigo testimonia de aquello que sus ojos vieron y sus manos tocaron del Verbo de la vida (cfr I *Jn* 1, 1-4). Por ello, la profesión de fe *Jesús es el Cristo* remite al creyente y a la cristología a una historia totalmente concreta —de significado, a su vez, universal—, y al destino único²⁰, de un hombre a quien se considera perfecto hombre, pero no *un mero* hombre²¹, pues es Dios.

El teólogo debe ser excepcionalmente ponderado y equilibrado en esta cuestión que, en cierto aspecto, no es sino una faceta —quizás la más aguda— de las tensiones existentes entre historia y fe. En efecto, Jesucristo en cuanto hombre, es decir, en cuanto su realidad trascendente a la misma humanidad incide en nuestra his-

20. Como escribe Kasper, «la fe en Jesucristo representa un radical cuestionamiento de todo pensamiento cerrado sobre sí mismo; a esa fe le es propio un motivo crítico-ideológico. Se trata de una fe que pretende que sólo en Jesucristo de manera única y al mismo tiempo definitiva, ha aparecido el último y más profundo sentido de toda la realidad. *El sentido del ser se decide aquí en una historia concreta y única*» (o.c., 22).

21. Se trata de un hombre que es Hijo de Dios y Señor de la historia. Los Santos Padres, que tanto subrayan la realidad de la carne de Cristo, ponen de relieve al mismo tiempo que El no es un hombre común, dirá Gregorio de Nisa (*Adv. Apollinarem* 21, PG 45, 1164-1165), pues su Humanidad es la Humanidad de Dios y, por tanto, en sí misma tiene una dignidad infinita y es objeto del supremo culto: el de latría. Al mismo tiempo y en atención a la Divinidad a la que se encuentra hipostáticamente unida, corresponde a esta Humanidad el poder sobre la vida y la muerte. Baste recordar la importancia que la *anakephalaiosis* (Ef 1,10), la *recapitulación* de todas las cosas en Cristo adquiere, p.e., en Ireneo de Lyon (cfr *Adv. Haer.*, I,10,1, PG 7, 549)

toría humana, tiene una dimensión —la histórica— accesible según los métodos histórico-críticos. Se trata de una accesibilidad homóloga a la de los personajes de su época, es decir, según las fuentes y la fiabilidad que poseen. Por otra parte, Jesucristo en cuanto a su naturaleza divina, como es obvio, posee una trascendencia que sobrepasa los métodos de investigación histórica, así como los de cualquier otra ciencia del hombre. Ni siquiera el contacto físico de su contemporáneos — oír sus palabras o presenciar sus milagros— bastaban para penetrar en el misterio interior del Hombre-Dios sin un *don recibido de lo alto*, y la aceptación personal de ese don: la fe.

Por ello el teólogo, que tanto debe amar la investigación histórica sobre Jesús, debe tener siempre presente que, por sí sola, esta investigación histórica no basta para llegar al conocimiento del misterio de Cristo, ni siquiera al conocimiento verdadero de Jesús, pues un conocimiento verdadero de la humanidad de Jesús implica la confesión de que es Hijo de Dios. A su vez —y en este punto conviene ser prudentes, pero al mismo tiempo claros—, las inevitables leyes de la lógica implican que sea imposible acceder completamente a los sucesos que, en principio deben ser accesibles a la mera investigación histórica, si se parte del prejuicio de que Jesús de Nazaret no podía ser otra cosa que un *mero* hombre. Basten como ejemplo los fariseos, el filósofo Celso, o los avatares de la crítica racionalista en torno a la figura de Jesús, a los milagros que realizó, etc.²².

3. *Creemos en un solo Señor Jesucristo*

Los *Símbolos* subrayan la plena e indisoluble unidad de Nuestro Señor, mostrando la estrecha conexión existente entre la histo-

22. Todos ellos han partido del supuesto de que era imposible que Jesucristo fuese Dios y, por tanto, de la necesidad de encontrar «alguna explicación natural» a los hechos extraordinarios que narran los evangelios, p.e., los milagros. Ya los escribas dijeron que El expulsaba los demonios por arte de Beelcebú (cfr Mc 3,22), y Celso atribuía sus milagros a que Jesús había aprendido en su niñez las artes de los magos egipcios (cfr ORÍGENES, *Contra Celsum*, I,68, M. BORRET, *Contre Celse* I, París 1967 (SCh), 120-121).

ria individual de Jesús de Nazaret, y el misterio de su ser personal. «Creemos en *un* solo Señor Jesucristo». Es esta unidad la que exige del teólogo, si se nos permite este lenguaje, amar la investigación histórica y realizar esta misma investigación sin *descoyuntarla* de la confesión de la trascendencia del ser cuya historia investiga. Y esto porque, aunque Jesús de Nazaret sea *perfectus homo*, no es un mero hombre, no es *homo vulgaris*. Incluso su muerte —fue matado *verdaderamente*, muriendo con toda la crueldad de la muerte humana—, fue la muerte de Quien en ningún momento dejó de ser el Señor de la vida y de la muerte²³.

Esta *unidad* de Cristo, profesada en el *Credo* y puesta de relieve tanto directa como indirectamente por el Nuevo Testamento y la Tradición de la Iglesia, implica, como es obvio, la afirmación de que Jesús de Nazaret —el Jesús de la historia— es al mismo tiempo el Cristo esperado, Señor y Dios. Aquí, en esta unidad, se sitúa el núcleo de la fe de la Iglesia: el *Jesús de la historia es el Cristo de la fe*.

Como es sabido, la distinción '*Jesús de la historia-Cristo de la fe*' y su contraposición surge en un ambiente de fuerte apasionamiento contra la fe. Esta distinción, desde Reimarus, se tornó cuestión clave en los planteamientos del pensamiento acatólico. En efecto, como escribe Adam, «el planteamiento de la cuestión cristológica de la teología acatólica moderna ha partido del supuesto de la Ilustración de que la divinidad de Jesús, la figura del Dios-hombre, es imposible *a priori* y, consiguientemente, es *ahistórica*

23. A este respecto es verdaderamente elocuente por su agudeza y profundidad la exégesis patrística a Jn 10,18: *Tengo potestad de entregar mi alma y potestad de volver a tomarla de nuevo. Nadie me la arrebata, sino que yo la entrego y volveré a tomarla*. Comenta San Agustín: «*Aún no había llegado su hora*, no en la que fuese obligado a morir, sino en la que se dignase ser matado (...) El esperaba esta hora, no fatal, sino oportuna y voluntaria, de forma que se cumpliesen todas las cosas que era necesario que cumpliera antes de la Pasión. Pues, ¿cómo podía estar colocado bajo la necesidad del destino Aquel que en otro lugar dijo *Tengo potestad de entregar mi alma y tengo potestad de tomarla de nuevo* (Jn 10,18)». *Tractatus in Johannem*, 9, 1-30 CCL vol XXXVI, 336-337. Puede verse un estudio de esta exégesis en L.F. MATEO-SECO, *Muerte de Cristo y teología de la cruz*, en VV.AA., *Cristo, Hijo y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, 705-711 y en ID., *La exégesis de Gregorio de Nisa a Jn 10,18*, «*Cistercian Publications*», 1987, Kalamazoo (Michigan), 483-494.

por repugnar a toda analogía de experiencia y que, como novedad irrupente, como milagro absoluto, destruye todas las conexiones de las series causales»²⁴. En definitiva, se teme y se rechaza del cristianismo su radical y absoluta *novedad*, por estimar que tal «milagro absoluto» haría saltar el tranquilo «orden del universo».

Este prejuicio ideológico —y no otra razón— es la causa determinante de que D. F. Strauss, siguiendo a Reimarus, niegue en su *Vida de Jesús* que el Cristo de la fe sea el Jesús de la historia. El Jesús de la historia, es decir, el «modesto y soñador rabí de Nazaret», el de los hechos realmente acontecidos, tendría muy poco que ver con el Cristo creído y predicado por los Apóstoles, con el Cristo de la fe, en el cual se habrían proyectado las expectativas mesiánicas de los Apóstoles, sometiéndolo a una «mitificación» falsificadora. Para encontrar, pues, al Jesús de la historia, sería necesario «rescatarlo» de esa mitificación a que habría sido sometido por sus discípulos. En consecuencia, la investigación histórica sobre Jesús, debe, según estos autores, sospechar la existencia de una *mitificación* de cada hecho o palabra del Nuevo Testamento que parezca contener «algo que se sale de lo normal», algo sobrenatural.

Quien comienza el estudio de la cristología debe tener presente este prejuicio surgido con Reimarus y que ejerce gran influencia en muchos trabajos de investigación histórica, restándoles esa objetividad imprescindible para que puedan llamarse justamente una obra científica. Por eso hace notar la Comisión Teológica Internacional: «Durante los últimos siglos, la investigación histórica sobre Jesús ha sido dirigida más de una vez contra el dogma cristológico. Esta actitud antidogmática no es en sí misma, sin embargo, un postulado necesario del buen uso del método crítico»²⁵. Esta actitud *antidogmática* no deja de ser un vulgar prejuicio incompatible con la sincera búsqueda de la verdad que debe caracterizar al científico. Pero el hecho de que en numerosas ocasiones la investigación histórica sobre Jesús haya partido de «prejuicios antidogmáticos», no sig-

24. K. ADAM, *o.c.*, 107.

25. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, A.12 (ed. cit., 226).

nifica que una correcta investigación histórica no sea, a su vez, «una exigencia de la fe cristiana»²⁶.

4. *El Jesús de la historia y el Cristo de la fe*

En cualquier caso, desde que hacia 1778 surgió el llamado problema sobre el «Jesús histórico»²⁷, la distinción de *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe* no puede ser ignorada por el estudioso de cristología. Según las notas de Reimarus²⁸, el Jesús que existió realmente en Nazaret —el de la *historia*— no es el mismo que el Cristo predicado por los evangelios; el primero fue un mesías político fracasado, que se limitó a proclamar el reino de Dios como presente, entendiendo este reino como político; era este el reino que esperaban los Apóstoles, los cuales, muerto Jesús —y destruidas con ello sus esperanzas de llegar a obtener el poder político—, inventaron la resurrección de Jesús y con ella una nueva religión con el fin de obtener, al menos, un fuerte poder religioso. Con esta pretensión recompusieron los hechos y las palabras de Jesús, acomodándolos a esta finalidad. De ahí que, para Reimarus, el *Jesús de la historia* y el *Cristo de la fe* no sólo sean expresiones que signifiquen matices diversos de una misma realidad —Jesucristo—, sino que se refieran a dos conceptos incompatibles entre sí.

La extrema posición de Reimarus no fue seguida por nadie y ya el mismo Strauss rectificó muchas de sus afirmaciones²⁹. Sin

26. *Ibid.*

27. Hasta finales del s. XVIII, jamás se había pensado en el *Jesús histórico* como en un problema, dada la fiabilidad de los evangelios. Se da este año de 1778 como fecha del «nacimiento» del llamado «problema del Jesús histórico», porque es el año en que G.E. Lessing publica el manuscrito inédito de H.S. Reimarus —muerto en 1768—, titulado *La intención de Jesús y sus discípulos*.

28. Se trata de unas notas en las que Reimarus, con fuerte resentimiento contra la religión cristiana, sostiene que Jesús fué un mesías fracasado y que los evangelios son un fraude elaborado por sus discípulos (cfr H.S. REIMARUS, *The goal of Jesus and his disciples*, Leiden 1970).

29. D.F. Strauss (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tubinga 1840), abandona la burda teoría del fraude de los discípulos por la de una *mitificación* más o menos consciente por parte de los discípulos (cfr M. VIGOUROUX, *Mythique (sens)*, en *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1386-1390. Cfr también M.A. TABET, *David F. Strauss: La vida de Cristo*, Madrid 1976).

embargo, la distinción *Jesús de la historia-Cristo de la fe*, que en sí misma puede recibir matizaciones y significaciones muy diversas, no ha logrado a lo largo de la historia desprenderse —ni siquiera metodológicamente—, de este radical vicio de origen, de esta contraposición entre historia y fe, que se encuentra en la mente de quien la inventó.

Como era de rigor, el Magisterio de la Iglesia reprobó la distinción entre un Cristo de la fe y un Jesús de la historia, que sólo hubiese sido hombre —mero hombre—, y sólo hubiese sido Dios mediante la *transfiguración* y *desfiguración* elaborada por sus discípulos. Como es obvio también, desde la primitiva Iglesia se defendió la radicalidad incluida en la confesión de fe *Jesucristo = Jesús es el Cristo*. Al mismo tiempo, y junto con la defensa de esta unidad, es necesario no confundir los diversos matices que implican estas dos expresiones: Jesús de la historia; Cristo de la fe. Con la primera se designa la humanidad de Jesús tal y como fue gastando su vida terrena a lo largo de su historia terrena; con la segunda, se designa a aquel Dios que la fe de los discípulos «confesó» bajo la debilidad de la carne de Jesús.

El estudioso se encuentra, pues, ante un binomio —Jesús de la historia-Cristo de la fe—, que versa sobre dos cosas distintas, pero no totalmente separables, como son distintas pero no separables la Humanidad y la Divinidad de Jesús. Por ello, cuando se utiliza la expresión *Jesús de la historia*, si se hace en forma teológicamente correcta, se designa in recto —directamente— la humanidad de Jesús tal y como desplegó sus virtualidades con el correr de su vida terrena, e *in obliquo* —indirectamente— ese Dios que se manifestaba *humanado* en el caminar, el hablar o el morir de Jesús. Y viceversa al hablar del *Cristo de la fe*.

La realidad de la historia de Jesús —hecho igual en todo a nosotros menos en el pecado (cfr *Act* 4,15)—, le torna accesible al estudio y a la investigación histórica en sí misma considerada. Fue accesible Jesús a sus contemporáneos como un hombre más —pudieron verle, oírle, tocarle—, y, con los límites inherentes a toda investigación histórica, también es accesible al historiador contemporáneo en la modesta forma en que los personajes históricos son accesibles a los historiadores. Como escribe la Comisión Teológica

Internacional, «dentro de los límites de la investigación exegética es ciertamente legítimo reconstruir una imagen puramente histórica de Jesús o bien —por decirlo en forma más realista— poner en evidencia y verificar los hechos que se refieren a la existencia histórica de Jesús»³⁰.

A los límites de los resultados de toda investigación histórica, en el caso del *Jesús de la historia* ha de añadirse uno verdaderamente importante y que convierte la investigación histórica sobre Jesús en una investigación, en cierto sentido, única. En efecto, Jesús de Nazaret es hombre perfecto, completo, pero, al mismo tiempo, no es un hombre como los demás, puesto que este *hombre es Dios*. Quiere ello decir que, ante Jesús, el historiador se encuentra con los mismos dilemas que sus contemporáneos. Baste un ejemplo: cómo entender la expresión *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6). Si acepta esta afirmación de Jesús testificada por el Apóstol Juan, el historiador tiene dos soluciones: o aceptar que Jesús es el Señor y, por tanto, que se encuentra ante una sencilla manifestación de su autoridad, o pensar que el *Jesús de la historia* era un megalómano. En cualquier caso, no puede desligar completamente el conocimiento histórico —meramente histórico— del *Jesús de la historia* de ese *Cristo de la fe* con el que se encuentra indisolublemente unido. Clarívidentemente hace notar esta inseparabilidad la Comisión Teológica Internacional: «Las investigaciones científicas sobre el Jesús de la historia tienen, ciertamente, un gran valor. Esto es particularmente verdadero para la teología fundamental, así como para los contactos con los no creyentes. Pero un conocimiento verdaderamente cristiano de Jesús no puede encerrarse dentro de estas perspectivas limitadas. No se accede plenamente a la persona y a la obra de Jesús si no se evita disociar al Jesús de la historia, del Cristo tal como ha sido objeto de la predicación. Un conocimiento pleno de Jesucristo no puede obtenerse a menos de tenerse en cuenta la fe viva de la comunidad cristiana que sostiene esta visión de los hechos. Esto vale tanto para el conocimiento *histórico* de Jesús y para

30. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, l.c., I,1,2, ed.cit., 226

la génesis del Nuevo Testamento, como para la reflexión teológica de hoy»³¹.

La Comisión Teológica Internacional, en las últimas frases citadas, aborda, junto a algunas cuestiones inherentes a la investigación histórica sobre Jesús, una que, para el teólogo es de peculiar relevancia: la fiabilidad de las fuentes, es decir, la *fiabilidad histórica* del Nuevo Testamento. Bástenos recordar que la religión cristiana se fundamenta completamente en la fe en Cristo, muerto y resucitado, según el *testimonio* de los Doce. Es por ello contra *naturam theologiae*, contra la naturaleza de la Teología, tomar como punto de partida de la propia investigación teológica la «sospecha» sobre la veracidad del testimonio apostólico sobre Jesús.

De ahí que tras recordar los límites ineludibles de *toda* investigación histórica, incluso la más profana, la Pontificia Comisión Bíblica haga notar lo siguiente: «Esta investigación jamás es aséptica, neutra (*nunquam est neutra*). En efecto, la persona de Jesús interpela (*tangit*) a todo hombre, también al historiador: por la significación de su vida y de su muerte, por la importancia de su mensaje para la existencia humana, y por la interpretación de su persona de la que son testigos cada uno de los libros del Nuevo Testamento (...) Nadie puede estudiar y presentar de una manera puramente aséptica (*modo prorsus objetivo*) la humanidad de Jesús, el drama de su vida coronada por la Cruz, el mensaje que legó a los hombres por medio de sus palabras, por sus obras y por su existencia misma. Sin embargo, esta investigación histórica es totalmente necesaria, para evitar dos peligros: el que Jesús sea considerado como un simple héroe mitológico, o el que la confesión de fe

31. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., I,2 (ed. cit., 227). Como escribe Ratzinger, «para la fe la Iglesia naciente era básica la convicción de no dar, con esta interpretación de la figura de Jesús como Mesías y como Hijo, una transfiguración teológica posterior de un maestro de Israel, sino de interpretar correctamente sus palabras y obras personales. Por eso, conservar en el recuerdo las palabras y obras de Jesús y el itinerario seguido por El, sobre todo la Pasión, constituye desde el principio el núcleo formativo de la tradición cristiana y de sus reglas. La identidad del Jesús terreno con el Jesús resucitado es fundamental para la fe de la comunidad e impide toda posterior separación entre el Jesús histórico y el Jesús kerygmático» (J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 115).

en El como Mesías e Hijo de Dios sea dejada en manos de un fideísmo irracional»³².

5. Cristología «desde abajo» y cristología «desde arriba»

La distinción iniciada por Reimarus entre el Jesús de la historia y el *Cristo de la fe* incide aunque en forma diversa en otra división, en cierto sentido, metodológica: cristología *desde abajo* o cristología *ascendente*, y cristología *desde arriba* o cristología *descendente*. Se trata de dos métodos de elaborar la cristología, dos «métodos» que, sin embargo, entrañan una profunda carga teológica

Esta doble manera de acceder al misterio de Cristo, denominada cristología *ascendente* y cristología *descendente*, se inicia como tal distinción metodológica en los años cincuenta y se ha tornado de uso frecuente entre los estudiosos de teología³³. Al mismo tiempo, quien quiere precisar su significado, se encuentra ante una grave dificultad: el *multiuso* que estas expresiones reciben en la pluma de los escritores actuales, en estrecha dependencia, como es obvio, del conjunto del pensamiento de cada autor, de forma que resulta imposible encontrarles un significado unívoco.

Para unos, la cristología *desde arriba* no haría otra cosa que «subrayar los derechos de la divinidad de Cristo», mientras que la cristología *desde abajo* subrayaría «los de la humanidad»³⁴. En este

32. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Bible et christologie*, París 1984, 1.1.3.3, 22.

33. «Hay una cristología *desde arriba* y una cristología *desde abajo*. Los unos subrayan ante todo los derechos de la divinidad de Cristo; los otros, los de su humanidad» (A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, en *Panorámica de la teología católica actual*, Madrid 1961, 359). De hecho, esta distinción comienza a circular a partir de 1954, con motivo de la discusión en torno al Concilio de Calcedonia. Como se ve, la descripción que hace Grillmeier en 1961 es imprecisa, pues aún no ha cobrado el auge y la radicalidad que tendrá años después.

34. Como hace notar Illanes, «así entendida, la distinción resulta excesivamente genérica, y no se presta a un estudio o discusión: sólo en la medida en que se precise más este acento, se estará en presencia de un proyecto teológico definido» (J.L. ILLANES, *Cristología «desde arriba» y cristología «desde abajo»*. *Reflexiones sobre la metodología cristológica*, en VV.AA., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, 144).

caso, se trataría de una sencilla diferencia de acentos. Por esa razón se ha querido remitir más de una vez a la diferencia de planteamientos teológicos entre la llamada «escuela alejandrina» y la «escuela antioquena» —la primera subrayaba la divinidad de Cristo, la segunda su humanidad—, como punto de referencia de esta nueva distinción.

Es bien conocida la diversidad de problemas teológicos que suscitaron tanto la teología alejandrina, como la antioquena³⁵, poniendo de relieve su agitada historia la necesidad que tiene el teólogo de evitar todo reduccionismo, también en el terreno metodológico. Incluso para quienes entienden la distinción «cristología desde arriba-cristología desde abajo» como mera diversidad de subrayados, la comparación sólo sería válida en cierto sentido, pues la diferencia entre estas teologías estriba en el subrayado de la unidad de persona (escuela alejandrina) o de la diversidad de naturalezas (escuela antioquena), mientras que la problemática planteada por las cristologías *ascendente* y *descendente* es bien diversa³⁶.

Esto queda patente en la medida en que se analizan las otras acepciones de esta distinción, sobre todo, aquellas en que se pone de relieve que la cuestión fundamental está en la aplicación al binomio *cristología ascendente-cristología descendente* de la distinción entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* elaborada por Reimarus. Me refiero a aquella forma de entenderla que se manifiesta, p.e., en H.

35. Los «alejandrinos», como Orígenes, Cirilo de Alejandría, Eutiques, al subrayar la divinidad de Cristo, corren el peligro de un cierto *subordinacionismo* o un *monofisismo*. El peligro más claro en la tradición antioquena es el *nestorianismo*, la dificultad por encontrar la explicación teológica correcta de la unidad de Persona en Cristo. Cfr, p.e., J. LIEBAERT, *L'Incarnation. Des origines au Concile de Chalcedoine*, París 1966, praes. pp. 138-141; 179-180; 221-222.

36. De una forma o de otra, en la distinción *cristología ascendente-cristología descendente*, pesa la distinción *Jesús de la historia-Cristo de la fe*, que era impensable para los Santos Padres. Tanto la «escuela» de Alejandría como la antioquena habrían rechazado esta distinción. He aquí otra caracterización de la misma distinción *cristología desde arriba-cristología desde abajo*, aún entendida en su sentido suave: «Mencionemos en primer lugar aquella (interpretación) según la cual la reflexión cristológica no debe realizarse desde la consideración de la unión hipostática (*cristología desde arriba*), sino sobre la base de una amplia investigación exegética acerca de lo que sobre Jesús nos dicen los evangelios y los demás escritos del Nuevo Testamento (*cristología desde abajo*)» (J.L. ILLANES, o.c., 145).

Küng, y que Illanes describe con estas palabras: «Cristología *desde arriba* es aquella que, en su proceder, está iluminada y dirigida desde el inicio por la consideración de la divinidad de Cristo; cristología *desde abajo* es, en cambio, aquella otra que se edifica sobre el hombre Jesús abstrayendo de su divinidad, que, eventualmente, aparecerá sólo en la medida en que aflore en su humanidad»³⁷. Como es obvio, esta problemática se encuentra bien alejada de las cuestiones agitadas por los diversos autores en el siglo IV.

Entre la consideración del binomio *ascendente-descendente* como simple diferenciación de acentos en las cuestiones cristológicas y la consideración de que el hecho de que la cristología sea *ascendente* o *descendente* depende de que se haga abstracción o no de la divinidad de Jesús, existe una amplia gama de acepciones, sobre todo, por parte de los teólogos católicos. La Pontificia Comisión Bíblica describe la situación con estas palabras: «Entre las investigaciones cristológicas recientes, aquellas que parten del *Jesús histórico* se presentan, en cierto sentido, como cristologías *desde abajo*. Por el contrario, aquellas que colocan el acento sobre la relación filial de Jesús con el Padre pueden ser llamadas *cristologías desde arriba*. Muchos ensayos contemporáneos se esfuerzan por unir los dos puntos de vista, mostrando a partir del estudio crítico de los textos que la cristología implicada en las palabras y la experiencia humana de Jesús presenta una continuidad profunda con las cristologías explícitas que se encuentran en el Nuevo Testamento»³⁸.

A continuación, el Documento citado enumera una serie de autores que buscan esta *continuidad profunda* en sus estudios. La síntesis aún no se ha conseguido y, con ello, tampoco se ha conse-

37. J.L. ILLANES, o.c., 146. He aquí unas frases de Küng que justifican sobradamente la descripción hecha por Illanes: «¿Acaso no se ajustaría más a los testimonios neotestamentarios y al pensamiento marcadamente histórico del hombre contemporáneo partir, como los primeros discípulos, del verdadero hombre Jesús, de su mensaje y de su aparición histórica, de su vida y de su destino, de su realidad temporal y de su incidencia en la historia, para preguntar por la relación de este Jesús-hombre con Dios, por su unidad con el Padre? En una palabra; menos cristología especulativa o dogmática *desde arriba* a la manera clásica, y más cristología histórica *desde abajo*, es decir, desde el Jesús histórico concreto» (H. KÜNG, *Ser cristiano*, Madrid 1977, 163).

38. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, o.c., 1.1.11.1, ed. cit., 42.

guido un significado unívoco para la distinción *crisología ascendente-crisología descendente* que, como se ve, no es puramente metodológica. Lo que sí es convicción común entre la mayor parte de los teólogos es que semejante distinción no puede ser exclusiva, sino integradora de ambos aspectos. Como hace notar M. Bordoni, «el gran límite que compromete la validez del proyecto *desde abajo* se encuentra en la medida en que se pone como modelo cristológico exclusivo o alternativo respecto al modelo *desde arriba* con la excusa de que es completo y suficiente en sí mismo»³⁹. En efecto, una *crisología desde abajo* entendida en sentido exclusivo es ya, en su mismo punto de partida, claramente reductiva no sólo del misterio total de Jesús —esa Divinidad indisolublemente unida con su humanidad—, sino reductiva también de lo acontecido en la misma humanidad de Jesús, ya que sólo aceptaría como verdad realmente acontecida en el Jesús de la historia aquello que la experiencia humana estuviese dispuesta a aceptar. Entre las publicaciones de los últimos decenios existen notables ejemplos que confirman esta conclusión⁴⁰.

6. *Crisología y jesuología*

Entrelazada con la distinción «*crisología ascendente-crisología descendente*», encontramos otra distinción en autores recientes, sobre todo, del ámbito latinoamericano: *crisología* y *jesuología*. Mientras que con la palabra *crisología* se designa la forma clásica de acceder al estudio del misterio de Cristo, con *jesuología* se designaría el estudio del *Jesús de la historia* y, más en concreto, del *Jesús de la historia* tal y como se manifestaba y era *comprendido* por sus discípulos antes de su resurrección. Se trataría, en palabras de J. Comblin, de un esfuerzo por «meditar la vida humana, simplemente humana, de Jesucristo. Queremos volver a ver a ese Jesús de Nazareth tal como los discípulos lo conocieron y lo comprendieron (...) cuando aún no lo conocían como Señor e Hijo de Dios

39. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, Roma 1982, vol I, 75.

40. Así sucede, p.e., en las *crisologías* de Schillebeeckx, Küng o Duquoc.

(...) cuando a los ojos de los discípulos aún era un hombre, simplemente hombre»⁴¹.

En cierto sentido, la *jesuología* sería un modo especialmente radical de poner en práctica la metodología de la cristología *desde abajo*. Se trataría de volver no sólo al *Jesús de la historia* haciendo abstracción de su Divinidad, sino de meditar en este Jesús sólo tal y como fue *comprendido* por los discípulos antes de su resurrección, es decir, se trataría de la consideración exclusiva del así llamado *Jesús pre-pascual*, tal y como era visto por sus discípulos. A veces parece que este enfoque más que teológico es un esfuerzo por dar un rodeo en el itinerario espiritual del encuentro con Cristo. «¿No será —prosigue Comblin— que nosotros precisamos acompañar al hombre Jesús durante un buen camino, en su humanidad de hombre, simplemente hombre, como si no estuviera en él una persona divina, en lugar de querer enseguida penetrar en el secreto de su divinidad?»⁴².

La descripción de este proyecto de *jesuología* pone ya de relieve cuál es, desde el punto de vista teológico, el problema que semejante objetivo comporta. El problema es este: Pero, ¿existió alguna vez un Jesús de Nazaret que fuese *simplemente* hombre? Con razón se ha achacado a este proyecto el tener como básica la idea de una separabilidad en Jesucristo entre *Jesús* y *Cristo*, y el establecer además una ruptura radical entre el *Jesús pre-pascual* y el *Jesús post-pascual*. «La identidad sustancial y radical de Jesús en su realidad terrenal con el Cristo glorioso pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico, hace notar la Comisión Teológica Internacional. Una investigación cristológica que pretendiera limitarse al solo *Jesús de la historia*, sería incompatible con la esencia y la estructura del Nuevo Testamento, incluso antes de ser objeto de rechazo por parte de una autoridad religiosa magisterial»⁴³.

7. La Iglesia, lugar de la fe en Cristo

Por su esencial naturaleza teológica, la cristología no es otra

41. J. COMBLIN, *Jesús de Nazaret*, Santander 1977, 7.

42. *Ibid.*, 19.

43. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, I,2.2 (ed. cit., 227).

cosa que el estudio a la luz de la fe de lo que esa misma fe enseña en torno al misterio y a la obra de Cristo. Jesús es el Cristo, Hijo Unigénito del Padre. Como dice K. Adam, «formémonos ante todo una idea clara sobre esta conexión entre la fe en Cristo y la Iglesia. La Iglesia nació de este *creo en Jesucristo*. Sólo por su confesión de Cristo vino ella a ser la comunidad de los creyentes y la Iglesia cristiana»⁴⁴.

Fruto y testimonio de esta fe eclesial es el Nuevo Testamento. Estos escritos nacen, por inspiración divina, en la Iglesia viviente; Ella reconoce su autoridad y sentido; en Ella, viviente, llegan vivos a los hombres de cada época. Por ello, «no es la Biblia, sino la predicación viva de la Iglesia, lo propiamente fundamental del cristianismo; y, frente a ello, todas las cuestiones bíblicas son cuestiones de segundo orden. La predicación de Jesús, la predicación de los primeros discípulos, su palabra viva, sembraron originariamente la fe en los corazones, bastante tiempo antes de que existiera una literatura cristiana. No fue, por ende, esta literatura la que produjo la fe, sino que fue producto, ella misma, de la fe. Es la expresión más o menos completa, de la primitiva conciencia cristiana»⁴⁵.

Estas palabras del profesor de Tubinga son muy esclarecedoras y ayudan al teólogo a superar la tentación de ese *biblicismo* que desgaja la Biblia de la Iglesia, olvidando aquella afirmación del Concilio Vaticano II: «Es evidente que la Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia, según el designio sapientísimo de Dios, están entrelazados y unidos de tal forma que no tienen una consistencia el uno sin los otros, y que juntos, cada uno a su modo, bajo la acción del Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas»⁴⁶.

Es evidente, por una parte, que en el Nuevo Testamento se refleja la fe de la primitiva comunidad, apareciendo entre sus pági-

44. K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, cit., 60-61.

45. *Ibid.*, 65.

46. CONC. VAT. II, Const. dogm. *Dei Verbum*, n.10. Sobre la Iglesia como lugar hermenéutico de la Escritura, cfr J. RATZINGER, *Transmisión de la fe y fuentes de la fe*, en «*Scripta Theologica*» 15 (1983), 21-27.

nas numerosas confesiones de fe, que, en su formulación, ponen de relieve la importancia otorgada a la nitidez con que han de afirmarse las principales verdades en torno al misterio de Cristo. «La síntesis original y primitiva del Jesús terrenal y del Cristo resucitado se encuentra en diversas fórmulas de *confesión de fe* y de *homologías* que hacen hincapié al mismo tiempo y con especial insistencia en su muerte y en su resurrección. Con *Rom 1, 3 ss.*, citemos, entre otros, el texto de *I Cor 15, 3-4*: *Os he transmitido en primer lugar lo que yo mismo he recibido: Que Cristo ha muerto por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, según las Escrituras.* Estos textos establecen una conexión auténtica entre una historia y la significación por siempre duradera de Jesús. Presentan en un nudo la *historia de la esencia* de Jesucristo. Esta síntesis constituye el ejemplo y modelo para toda auténtica cristología»⁴⁷.

Reflejo de la predicación de los Apóstoles y de la vida de la primera comunidad, el Nuevo Testamento reseña, entre otras cosas, aquellas *homologías* por las que, en breves palabras, se recibía y se transmitía en forma condensada y *normativa* lo que se estimaba como la esencia misma del testimonio sobre Jesús. Buen ejemplo de ello, el solemne texto de *I Cor* que acaba de ser citado. Al citarlo y mencionar la existencia de *confesiones de fe* en el Nuevo Testamento, la Comisión Teológica no está aceptando la existencia de un canon dentro del canon, sino que quiere poner de relieve cómo estas *síntesis cristológicas* son la clave para distinguir una cristología auténtica de una cristología inauténtica.

Tiene presente este Documento de la Comisión Teológica ese *biblicismo* y ese intento, presente en algunos autores contemporáneos, de *volver al Jesús histórico, rescatando* su imagen de la desfiguración que habría sufrido en la comprensión incluso de las primeras comunidades. Desde el punto de vista teológico, se trataría de un esfuerzo contradictorio en sí mismo: querer acceder a Jesucristo cribando el testimonio de quienes, por voluntad del mismo Jesús, fueron sus testigos no sólo para Jerusalén y para los primeros años,

47. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, I,2,4 (ed. cit. 228).

sino para siempre. La Iglesia tiene como nota esencial la *apostolicidad*. «Algunos —prosigue la Comisión Teológica Internacional—, han querido presentar imágenes de Jesús eliminando los testimonios de los cuales proceden los Evangelios. Creían, de este modo, adoptar una visión histórica completa y estricta»⁴⁸. Con rotundidad prosigue la Comisión Teológica: «La identidad sustancial y radical de Jesús en su realidad terrenal con el Cristo glorioso pertenece a la esencia misma del mensaje evangélico»⁴⁹.

Es necesario, dar aún un paso más. Para que pueda entenderse como *auténtica* una cristología, no sólo es necesario que ésta siga «el ejemplo y modelo» establecido en el testimonio apostólico, sino que entienda este testimonio en el sentido en que fue entendido por la Iglesia a lo largo de toda su historia. Claramente hay que decir que en forma análoga a como Cristo y su Iglesia son inseparables —es inseparable la Cabeza de su Cuerpo Místico—, de forma parecida son inseparables la cristología y la eclesiología. No basta el recurso a la fe de la primitiva comunidad. «Esta síntesis cristológica —advierte el Documento que venimos citando—, no supone solamente la confesión de fe de la comunidad cristiana como elemento de la historia, sino que muestra también que la Iglesia, presente en las diversas épocas, permanece siendo el lugar en que se da el verdadero conocimiento de la persona y de la obra de Jesucristo. Sin la mediación de la ayuda de la fe eclesial, el conocimiento de Cristo no es más posible hoy que en la época del Nuevo Testamento. No hay *palanca de Arquímedes* fuera del contexto eclesial, aunque ontológicamente Nuestro Señor conserve la prioridad y primacía sobre la Iglesia»⁵⁰.

8. *La fe cristológica de los primeros Concilios*

Como es bien sabido, la *síntesis cristológica* de que venimos

48. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, I,1,2 (ed.cit., 226).

49. *Ibid.*, I,2,2 (ed.cit., 227).

50. *Ibid.*, I,2,5 (ed.cit., 228). Cfr PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *o.c.*, 1.1.3, capítulo titulado *Cristología e investigación histórica*, donde se enumeran las dificultades insalvables que surgen cuando esta investigación se pretende realizar desgajada del contexto eclesial.

hablando encuentra su precisión a lo largo de toda la historia de la Iglesia, pero especialmente en las formulaciones de los Concilios ecuménicos de los siete primeros siglos: desde Nicea (a. 325) hasta el III Concilio de Constantinopla (a. 681). Y, desde el punto de vista de la formulación propiamente cristológica, en cierto sentido, encuentra su momento culminante en el Concilio de Calcedonia (a. 451). De ahí que en el «argot» de bastantes publicaciones contemporáneas se haga una diferenciación elemental entre *cristologías calcedonianas* y *cristologías no calcedonianas*, según se acepte la enseñanza del Concilio de Calcedonia, que implica la distinción entre *persona* y *naturaleza* y considera a ambas insertas en el orden del ser, o se intente eludir esta enseñanza calcedonense⁵¹.

La discusión en torno a Calcedonia⁵², implica a su vez una previa y radical divergencia en la forma de concebir la *explicitación* doctrinal que tiene lugar a lo largo de los primeros siglos de la historia de la Iglesia en toda la doctrina cristiana y, sobre todo, la explicitación de la enseñanza cristiana en torno al misterio de Cristo. La pregunta subyacente a esta discusión es la siguiente: ¿Cómo ha de entenderse la evidente explicitación doctrinal que tiene lugar en los llamados «concilios cristológicos»? ¿Ha de entenderse como un

51. Los teólogos, durante muchos siglos, han aceptado como afirmaciones indiscutibles en sus estudios cristológicos la distinción entre *naturaleza* y *persona*, y la definición boeciana de persona como *rationalis naturae individua substantia*, manteniéndose así claramente en la perspectiva del Concilio de Calcedonia. La persona, encuadrada en el contexto general del ser, era entendida como el ser más perfecto: *id quod perfectissimum est in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura* (Sth, I q. 29 a. 3 in c). Esta perspectiva resulta imposible de mantener, si se acepta el *giro hacia la subjetividad* que tiene lugar en grandes sectores de la filosofía a partir de Descartes, y la incidencia de este giro en el *concepto de persona*, a la que se intentará definir a partir de la misma subjetividad.

52. La discusión comienza curiosamente en el libro hecho como homenaje a este Concilio (A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1954), con motivo de la celebración de su decimoquinto centenario. El trabajo, en cierto sentido, programático de toda la discusión es el de K. Rahner, *Chalcedon, Ende oder Anfang?* (vol III, 3-49), donde defiende que Calcedonia debe ser un punto de partida para nuevas investigaciones en torno a las cuestiones claves de la cristología. Una historia de la controversia puede verse en B. SESBOÛE, *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives*, «Recherches de Sciences Religieuses» 65 (1977), 45-80. Cfr también M.V. LEROY, *Le Christ de Chalcedoine*, «Revue Thomiste» 73 (1973), 75-93.

añadido —unas *conclusiones teológicas*—, elaboradas a partir del primordial y sencillo mensaje evangélico? ¿Se trataría de una mera *explicación*⁵³, un *desarrollo* de la enseñanza evangélica sobre Jesús de Nazaret, que podría entenderse como «una explicación más» —una de tantas—, compatible con «otras explicaciones» que fuesen divergentes de esta? Más aún, esta «explicación» del dogma cristológico por parte de los primeros concilios, ¿no podría entenderse como uno de los efectos principales de una *helenización* —de una *desvirtuación*— del cristianismo?⁵⁴

Como se ve, el *debate* en torno a Calcedonia, que llevó a algunos a establecer una oposición entre cristologías «calcedonianas» y «no calcedonianas» no es una mera cuestión metodológica, sino que parte —y lleva consigo— una divergente concepción no sólo de los principales temas cristológicos —especialmente de la unión hipostática—, sino también una divergente concepción de la naturaleza del desarrollo del dogma en la Iglesia, y de la misma naturaleza de la Iglesia.

a) *La pretendida helenización del cristianismo*

«Los teólogos que hoy día ponen en duda la divinidad de Cristo —constata la Comisión Teológica Internacional—, recurren a

53. Utilizamos el verbo explicar en su sentido etimológico *explico*, desarrollar las *plicas*, los pliegues de un vestido. La cuestión que se plantea con esta pregunta es si el desarrollo doctrinal que tiene lugar en los primeros concilios ha de entenderse como una *explicación* hecha a los que tenían mentalidad helenista que, una vez pasado de *moda* el pensamiento griego, podría *re-plicarse* —volverse a enrollar— y *ex-plicarse* de nuevo, en un sentido distinto más acorde con la mentalidad del siglo XX. Es decir, si lo enseñado por estos concilios, en vez de entenderse como *interpretación normativa* de la Doctrina de la Fe, ha de entenderse como explicación transitoria y compatible con otras múltiples explicaciones divergentes.

54. La cuestión de la *helenización* del cristianismo fué suscitada por A. von Harnack en su *Dogmengeschichte*, como si la doctrina de los primeros concilios hubiese sido no una explicitación fiel del contenido de la Revelación, sino el resultado de una *paganización* del cristianismo, de una traición a la Revelación. De ahí el cuidado con que la Comisión Teológica Internacional, en los documentos que venimos citando, muestra el error histórico de Harnack: los *helenizantes* fueron los herejes que, como Arrio, pretendían *acomodar* el mensaje revelado a la mentalidad griega.

menudo a la siguiente argumentación: tal dogma no puede provenir de la revelación bíblica auténtica; su origen está en el helenismo»⁵⁵.

Con diversas variantes, la argumentación de estos autores tiene como punto clave el considerar la afirmación de que Jesús es el Señor (*Kyrios*) como un caso más de *divinización* —de *mitificación*—, que encontraría su parangón con las *divinizaciones* de personajes y emperadores. Se olvida en estos planteamientos la fuerza con que los escritores de los primeros siglos afirman que Cristo no es un *hombre divinizado*⁵⁶, sino el Hijo de Dios que se ha hecho carne. Concretamente, en la polémica de Arrio contra la Iglesia católica, la *helenización* es exactamente la concepción arriana del *dios de segunda categoría*⁵⁷, tan simétrica a la concepción del demiurgo platónico; esta *helenización*, en cambio, no tiene nada que ver con la solución dada por el Concilio de Nicea, aunque este Concilio utilice un término griego —*homoousios*—, no usado por el Nuevo Testamento, para designar la *igualdad de naturaleza* —*la consustancialidad*— entre el Padre y el Hijo, «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero»⁵⁸.

55. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *o.c.*, II (ed. cit., 229). Continúa el mismo Documento: «Pero las investigaciones históricas más rigurosas demuestran, al contrario, que la manera de pensar de los griegos es totalmente extraña a este dogma y que lo rechaza con todas sus fuerzas. El helenismo opuso a la fe de los cristianos, que proclamaban la divinidad en Cristo, su dogma de la trascendencia divina, dogma que el helenismo consideraba inconciliable con la contingencia y la existencia en la historia humana de Jesús de Nazaret».

56. Véase, p. e., la fuerza con que Justino señala la distinción entre el nacimiento virginal de Cristo y las leyendas paganas (*Apología* 33, 1-9 PG 6, 380C-381B).

57. Hay acuerdo entre los estudiosos sobre este asunto. He aquí, p.e., el juicio de Sesboüé: «Con la predicación de Arrio, ciertas ambigüedades teológicas anteriores de lenguaje cristológico y trinitario se convierten en objeto de enseñanza formal al pueblo. El misterio de Cristo, Hijo de Dios, recibe una interpretación que no respeta más que en apariencia el lenguaje y los datos de la Escritura, porque quiere ser ante todo un lenguaje racional, según las categorías de la filosofía griega tal y como son presentadas. Se trata exactamente de una helenización del dogma» (B. SESBOÛÉ, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, París 1982, p. 100).

58. Como escribe Ortiz de Urbina, «con mucha frecuencia se acudió a la metáfora del rayo de sol para ilustrar la procesión del Hijo (...). Y es que la metáfora es muy apta para dar a entender la procedencia de un ser espiritual que nace sin merma del que le da el ser. Además entre el rayo y el sol hay una cierta separación que no implica separación de la misma sustancia y, por añadidura, el origen

Como hace notar la Comisión Teológica Internacional, la herejía arriana muestra bien cómo se presentaría el dogma de la divinidad de Cristo si tuviera su origen en el helenismo filosófico y no en la Revelación divina. En el concilio de Nicea, el año 325, la Iglesia definió que el Hijo es consustancial (*homoousios*) con el Padre, rechazando así el compromiso arriano con el helenismo, y modificando profundamente, al mismo tiempo, el esquema metafísico griego, sobre todo el de los platónicos y neoplatónicos (...). El término «*homoousios*», utilizado por el Concilio de Nicea, es, ciertamente, filosófico y no bíblico. Sin embargo, la intención última de los padres del concilio fue solamente, y ello consta, expresar el sentido auténtico de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo, en forma unívoca y sin ambigüedad ninguna»⁵⁹

Los historiadores pueden apreciar la justeza de estas afirmaciones de la Comisión Teológica Internacional⁶⁰. Tanto los escritores de los primeros siglos, como los Padres conciliares, eran bien conscientes de la radical novedad del cristianismo, una novedad que impide que se le confunda con el judaísmo o con el paganismo. El uso que hace Nicea del *homousios* tiene una muy clara intención: impedir una ilegítima acomodación de la doctrina cristiana al pensamiento helénico, subrayando que el Hijo está al mismo nivel de trascendencia del Padre; que lo que afirmamos del Dios trascendente, debemos afirmarlo también del Hijo, el cual no podrá ser colocado ni como la *primera criatura*, ni como un ser intermedio entre lo creado y lo increado. El *homousios* es un término griego utiliza-

del rayo tiene lugar, según la observación vulgar, sin detrimento del sol que lo irradia y sin que pierda nada de su potencia luminosa» (*Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1968, p. 79).

59. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología* (1979), II, 2 (ed. cit., p. 230).

60. He aquí la apreciación de Grillmeier: «Nicea no es una *helenización*, sino una *deshelenización* o la liberación de la imagen cristiana de Dios más allá del *impasse* y de las divisiones en que la encadenaba el helenismo. No son, pues, los griegos los que han hecho Nicea; es Nicea la que ha sobrepasado a los filósofos griegos» (A. GRILLMEIER, *De Jésus de Nazaret dans l'ombre du Fils de Dieu au Christ image de Dieu*, en *Comment être chrétien? La réponse de Küng*, ed. por J.R. ARMOGATHE, París 1979, 128. En el mismo sentido se manifiestan B. Sesboüé (*Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, París 1982, 100 ss) y Ortiz de Urbina (*Nicea y Constantinopla*, Vitoria 1968, 79 ss.).

do, en contexto de habla griega, para impedir una *helenización* del cristianismo.

b) *El sentido de las enseñanzas conciliares*

El objetivo que tienen estas definiciones conciliares no es otro que mostrar a los cristianos cuál es el sentido en que ha de entenderse la enseñanza de la Sagrada Escritura en torno al misterio de Nuestro Señor Jesucristo. En el caso de Nicea, como es obvio, en qué sentido ha de entenderse la filiación de Jesús al Padre. Se trata sólo de la *lectura autorizada* de cuanto sobre la filiación de Jesús al Padre dice el Nuevo Testamento. En efecto, al decir que el Hijo es de la *misma sustancia del Padre*, el Magisterio de la Iglesia lo único que ha hecho es advertir de que la filiación de Jesús al Padre ha de entenderse en todo el rigor del término, en toda la rotundidad de la relación filiación-paternidad. Igual sentido tiene la enseñanza de los demás concilios cristológicos⁶¹.

Si el Magisterio de estos Concilios sólo pretende mostrar cuál es el sentido auténtico de las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el misterio de Jesús, quiere ello decir, que la enseñanza conciliar remite siempre a la enseñanza bíblica y encuentra en ella el suelo en que se hunden y reciben vida sus raíces. En consecuencia, limitarse en cristología a un repetir las formulaciones conciliares, desgajadas de la Sagrada Escritura cuya lectura correcta presentan,

61. He aquí cómo Vicente de Lerins se maravilla de que los Padres conciliares de Efeso manifestasen que no querían añadir nada a lo recibido de los Santos Padres, sino *sólo confirmar lo ya recibido*: «Después de esto nos hemos admirado y proclamado cuán grande sería la humildad y santidad de aquel concilio: que tal número de sacerdotes —metropolitanos en su mayor parte—, de tanta erudición y tanta doctrina que casi todos podían disertar de los dogmas, a quienes por esta razón su misma reunión parecería infundirles confianza para decir y establecer algo por sí mismos, sin embargo, no innovasen nada, no se arrogasen absolutamente nada, sino que únicamente procurasen por todos los medios no transmitir nada que no hubiesen recibido de los Padres» (*Commonitorium*, 31. Cfr L.F. MATEO-SECO, *San Vicente de Lerins: Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica*, Pamplona 1977, 209-211). Cfr B. SESBOÛE, *o.c.*, esp. 100-107; 132-151.

sería no sólo condenarse a una esclerosis mental progresiva, sino traicionar el mismo sentido dinámico de esas formulaciones, que apuntan siempre hacia la Sagrada Escritura a la que jamás pretenden suplantar. En este aspecto es necesario afirmar con toda claridad que no existe *hiato* entre el Nuevo Testamento y la fe cristológica de los primeros concilios.

Puede decirse que las diversas definiciones conciliares brotan de la radicalidad con que, siguiendo el Nuevo Testamento, se afirma que Jesucristo es perfecto hombre y, al mismo tiempo, perfecto Dios. Por esta razón, cuando se observa atentamente tan largo camino como es el recorrido entre el comienzo de las controversias cristológicas y su final, en cuanto cabe, se tiene la sensación de que el *punto de llegada* —las formulaciones conciliares cada vez más precisas terminológicamente—, no se diferencia en nada del *punto de partida* en cuanto al contenido; se observa que, en cierto sentido, no se ha dado un solo paso adelante. La observación es justa y muestra los límites y la grandeza de los esfuerzos conciliares: no intentan añadir nada al mensaje del Nuevo Testamento, sino proteger su lectura de cualquier tipo de reduccionismo. Como hace notar González Gil, «las transformaciones en la expresión no han transformado el mensaje: ni se ha acrecentado ni deformado su sentido, sino que se ha asegurado y profundizado nuestra inteligencia y conceptualización de él»⁶².

c) Las «cristologías calcedonianas» y «no calcedonianas»

La intelección conciliar del misterio de Cristo es *normativa* para la cristología. Se trata, como es teológicamente obvio, de una *norma normata*, porque ella a su vez está normada por la Palabra revelada, que acepta y explica.

En esta explicación, desde el punto de vista de la elaboración de un tratado de cristología, tiene especial relevancia el concilio de Calcedonia. Tras el Concilio de Efeso (431), en el que se subraya

62. M. GONZALEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, I, Madrid 1986, 127.

la unidad de Cristo y se define que Santa María, que engendra verdaderamente el cuerpo de Cristo, es verdadera Madre de Dios (*Theotokos*), el Concilio de Calcedonia (451), rechazando el monofisismo, subrayará la dualidad en Cristo —lo humano y lo divino— al mismo tiempo que su perfecta unidad. Ambas naturalezas están en Cristo —subraya el Concilio recurriendo a los cuatro famosos adverbios—, «*sin confusión, sin mutación, sin división, sin separación*»⁶³.

Lo que se afirma es que *El Verbo se ha hecho carne* (Jn 1, 14), que Jesús de Nazaret es *Dios verdadero de Dios verdadero*. Los cuatro *adverbios* tienen como fin proteger la radicalidad de esta afirmación. En la Encarnación no se trata de una mezcla —que produciría obviamente un *tertium quid*—, ni de una simple suma de Dios y hombre que permanecerían meramente juxtapuestos: lo humano y lo divino, sin cambiar en sí mismos, y sin mezclarse, se unen tan estrechamente que forman *unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum*. Por eso se afirma con toda la rotundidad de la expresión que Jesucristo es perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, «consustancial al Padre según la Divinidad y consustancial a nosotros en cuanto a la humanidad». La Encarnación del Verbo no ha de entenderse como una *metamorfosis* —un Dios que se ha hecho hombre, o un hombre que se ha hecho Dios—, sino como una misteriosa y estrechísima unión de la que, permaneciendo íntegros cada uno de los elementos unidos, resulta ser una única persona.

Hemos utilizado la palabra clave: *persona*. El Concilio de Calcedonia establece una distinción entre *naturaleza* y *persona*, como dos conceptos que no son idénticos en su significado⁶⁴. Esta dis-

63. Comenta Sesbouié: «*Sin confusión ni cambio*, es decir, sin alteración de ninguna naturaleza, sin transformación del Verbo en la carne, sin absorción de la humanidad en Dios, sin mezcla ni fusión entre la divinidad y la humanidad. La glosa explicativa precisa que la *diferencia* de naturalezas no ha sido suprimida y que las *propiedades* de cada naturaleza permanecen a salvo» (o. c., pp. 141-142).

64. la distinción es de sentido común y era ya usual mucho antes del Concilio de Calcedonia. He aquí cómo la describe Vicente de Lerins en el año 434: «En Dios hay una sola sustancia y tres Personas; en Cristo, dos sustancias, pero una sola Persona. En la Trinidad hay uno y otro (*alius atque alius*), no una cosa y otra (*non aliud atque aliud*); en el Salvador hay una cosa y otra (*aliud atque aliud*),

tinción es fundamental para poder entender que lo divino y lo humano se unen —sin *mezclarse* y sin *mudarse*— tan estrechamente, que Jesucristo puede atribuirse a sí mismo atributos divinos y atributos humanos. Por esa razón, el Concilio enseña que las dos naturalezas permanecen íntegras uniéndose en una sola persona⁶⁵.

El Concilio utiliza estos términos sin adherirse a ninguna escuela filosófica determinada. Los términos están utilizados según el uso vulgar, el que les puede atribuir el sentido común. Ya en el 434, Vicente de Lerins hablaba con sencillez de esta distinción entre naturaleza y persona, distinción que, por otra parte, cada uno de nosotros realiza espontáneamente al hablar incluso de sí mismo. Nos referimos a la distinta forma en que podemos preguntar sobre nosotros: en neutro —¿qué soy yo?— y en masculino —¿quien soy yo?—, y a la que respondemos refiriéndonos a nuestra naturaleza —yo soy un hombre—, si preguntamos en neutro, o a esa parte inefable de nuestro ser, que llamamos persona, si preguntamos en masculino⁶⁶.

no uno y otro (*non alius atque alius*)» (*Commonitorium*, 13). Vicente de Lerins, siguiendo el uso común del lenguaje, aplica *alius* —masculino— a la persona, y *aliud* —neutro— a la naturaleza. *Alius* responde a la pregunta ¿quién? y *aliud* a la pregunta ¿qué cosa?. Por otra parte, siguiendo a E. BURN (*The Athanasian Creed and its early commentaries*, «Texts and Studies» IV, n. 1, Cambridge 1896, pp. 1-68), pienso que en este capítulo y los siguientes el Lirinense realiza una paráfrasis del Símbolo *Quicumque* (Cfr San Vicente de Lerins: *Tratado en defensa...*, cit., pp. 120-133).

65. «Por medio de estas afirmaciones —comenta la Comisión Teológica Internacional—, los padres de Calcedonia alcanzaron un nuevo nivel en la percepción de la trascendencia, que no es sólo *teológica*, sino *cristológica*. Ya no se trata de afirmar solamente la infinita trascendencia de Dios frente al hombre; se trata, ahora, de la infinita trascendencia de Cristo, Dios y hombre, con respecto a la universalidad de los hombres y de la historia. Según los padres conciliares, el carácter absoluto y universal de la fe cristiana reside en este segundo aspecto de la trascendencia, que es al mismo tiempo *escatológica* y *ontológica*» (o. c., II, 5 (ed. cit., p. 232).

66. Como hace notar el Comisión Teológica Internacional, los cuatro adverbios de Calcedonia son negativos —*sin confusión...*—, pues «no pretende dar una respuesta exhaustiva a la pregunta: ¿cómo pueden coexistir Dios y el hombre en Cristo? En eso consiste el misterio de la encarnación. Ninguna definición puede agotar sus riquezas por medio de fórmulas afirmativas. Conviene, más bien, proceder por vía de negación, y trazar un espacio del cual no es lícito alejarse. En el interior de este espacio de verdad, el concilio ha situado *lo uno* y *lo otro* que parecieran excluirse: la trascendencia y la immanencia, Dios y el hombre» (*Ibid.*).

Pero, aunque Calcedonia no haya utilizado los términos *persona* y *naturaleza* más que en el sentido universal de los términos, en cierto aspecto, marca un camino al conocimiento natural, al conocimiento filosófico. Y esto, principalmente, en dos aspectos: a) porque establece una distinción entre persona y naturaleza —en Cristo hay *dos* naturalezas y *una* sola persona—, y b) porque tanto persona como naturaleza son entendidas como algo *objetivo* enmarcado *en el orden del ser y no en el de la mera subjetividad*. Este planteamiento calcedonense fue pacífica y universalmente aceptado por los teólogos durante siglos, hasta que comienza a notarse en teología el influjo del pensamiento derivado de Descartes. Kasper ha puesto de relieve lúcidamente el giro que semejante pensamiento imprime a la distinción *persona y naturaleza*: «De acuerdo con su giro hacia la subjetividad, la época moderna ha sacado el concepto de persona fuera del contexto general del ser. Por eso se intentó desde J. Locke definir a la persona a partir de la autoconciencia»⁶⁷. Ahora bien, precisamente porque en Cristo lo humano y lo divino se encuentran *íntegros y perfectos*, es inevitable hablar de dos inteligencias —divina y humana— y de dos modos de conocer, divino y humano. Pero si se define a la persona por alguno de sus actos subjetivos, el conocimiento o el amor, habrá que poner en Cristo tantas personas cuantas *subjetividades* y, por tanto, volver al nestorianismo: dos subjetividades unidas moral, pero no realmente; o al monofisismo: lo humano absorbido por lo divino.

Así como Calcedonia es clave en la formulación del dogma cristológico, precisamente por el equilibrio con que defiende al mismo tiempo la *unidad* y *dualidad* en Cristo, de igual forma la aceptación o rechazo de la perspectiva calcedonense muestra una forma bien distinta de concebir la cuestión clave de la cristología: cómo se dan en Cristo unidad y dualidad de forma que sea, al mismo tiempo, Dios y hombre verdadero. De ahí que bastantes autores hayan hecho la distinción entre cristologías *calcedonianas* —aquellas que aceptarían las consecuencias del dogma calcedonense en los conceptos de naturaleza y persona—, y *no calcedonianas*, aquellas

67. W. KASPER, *o.c.*, p. 299.

que partiendo del concepto de persona que surge del *giro hacia la subjetividad* buscan la forma de mantener la enseñanza del Nuevo Testamento.

Se comprende que la discusión en torno a Calcedonia centre la atención de bastantes teólogos en la década pasada. La cuestión fué indirectamente tratada por la Congregación para la Doctrina de la fe en 1972. He aquí un párrafo particularmente importante: «Contradicen abiertamente esta fe (la fe en el misterio de la encarnación) las opiniones según las cuales no nos habría sido revelado y manifestado que el Hijo de Dios subsiste desde toda la eternidad —distinto del Padre y del Espíritu Santo— en el misterio de la Divinidad; igualmente las opiniones según las cuales habría de abandonarse la opinión de única persona de Jesucristo, engendrada del Padre desde toda la eternidad —según la naturaleza divina— y de María Virgen en el tiempo —según la naturaleza humana—; por último, la afirmación según la cual la humanidad de Jesús existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma como persona humana, de forma que el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios auto-revelante estaría presente en grado sumo en la persona humana de Jesús»⁶⁸.

Las formulaciones cristológicas solemnes que encontramos en los concilios de estos primeros siglos, por una parte, aún conteniendo verdad, no agotan en sus expresiones la riqueza del misterio. No son, pues, un punto final de la investigación, sino que invitan a una profundización constante del misterio que en ellas imperfectamente se encuentra expresado. Por otra parte, puesto que el Magisterio de estos concilios sólo pretende mostrar cuál es el sentido auténtico de las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre el misterio de Jesús de Nazaret, síguese que estas enseñanzas remiten siempre a la Sagrada Escritura y que en ella y sólo en ella —en la Escritura— encuentran el suelo en que hunden sus raíces y del que reciben vida. En consecuencia, limitarse en cristología a repetir y explicar las formulaciones conciliares, desgajadas de la Sagrada Escritura cuya lectura correcta presentan, sería no sólo condenarse a

68. Declaración *Mysterium Filii Dei* (21-II-1972), n. 3.

una esclerosis teológica progresiva, sino traicionar el mismo sentido dinámico y funcional de esas formulaciones, que apuntan siempre hacia la Sagrada Escritura a la que nunca pretenden suplantar. En este aspecto, conviene recordar que no existe «hiato» entre el Nuevo Testamento y la fe cristológica de los primeros concilios.

9. *La cristología y el misterio de Dios*

Afirmar que Jesucristo es el Unigénito del Padre, lleva inmediatamente a poner de relieve las múltiples implicaciones, con que la cristología y el tratado sobre Dios se encuentran entrelazados de forma que el uno remite al otro y viceversa. En cierto sentido, no es posible un conocimiento a fondo de uno de los tratados sin conocer el otro. Señalemos algunos temas fundamentales:

a) *La pre-existencia del Logos*

El Nuevo Testamento enseña explícitamente la pre-existencia del Verbo al momento de la Encarnación, pre-existencia anterior a su *anonadamiento*⁶⁹, y que es una muestra más de su trascendencia sobre todo lo creado, de su pertenencia a la esfera de lo divino. Jesucristo, en cuanto Dios, es eterno, inmenso, infinitamente trascendente a toda criatura. El es infinitamente perfecto. El es el creador del universo, como pusieron de relieve los primeros escritores cristianos guiados por las palabras del Prólogo del evangelio de San Juan: *Todas las cosas fueron hechas por El (Jn 1, 3)*.

69. Como hace notar la Comisión Teológica Internacional, «la investigación bíblica ha demostrado cómo se ha desarrollado este dato original paulatinamente y de modos diversos ya dentro de los límites del Nuevo Testamento. Así ha puesto de manifiesto el significado propio de la pre-existencia de Jesucristo: La elección y predestinación eterna de Jesucristo (cfr *Ef 1,3-7,10 ss*; *I Ped 1,20*); La misión del Hijo de Dios en el mundo y en la carne (cfr *Gal 4,4*; *Rom 8,3 ss*; *I Tim 3,16*; *Jn 3,16 ss*); La *kénosis*, encarnación, muerte y exaltación gloriosa de Jesucristo como pasos de su descenso del Padre, todos los cuales muestran la importancia soteriológica y salvífica del acontecimiento de Jesucristo» (*Teología, cristología, antropología* (1981), II, 3, (ed. CETE, Madrid 1983, 20).

En cierto sentido, para llegar a la verdad sobre Jesucristo es necesaria esa *pre-comprensión* del ser divino, esa idea común a todos los pueblos y a todas las épocas de que el ser a quien llamamos Dios es ese ser lleno de todas las perfecciones, que es el creador y conservador del universo. Como escribe Bordoni, «sin una tal pre-comprensión religiosa consistente en la apertura del hombre al sentido de la trascendencia divina y a su presencia operante en la historia, no sería posible recibir históricamente la singularidad de la figura de Jesús de Nazaret, la singular y única relación con Dios que le caracteriza»⁷⁰.

Al mismo tiempo —y el Concilio de Calcedonia lo puso bien de relieve—, la encarnación del Verbo tiene lugar permaneciendo íntegros sus atributos divinos, esos atributos en los que se muestra la absoluta perfección de Dios y que son realmente idénticos a la Divinidad, de forma que la *kénosis* de que habla San Pablo no puede entenderse como mengua o pérdida de las perfecciones del ser divino⁷¹. En el Hijo «fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El. El es antes que todo y todo subsiste en El» (*Col* 1,16-17). De ahí que, como escribe Ratzinger, «en cuanto confesión de Jesucristo, la fe cristiana es totalmente fiel a la fe de Abraham, fe en el Dios vivo. El hecho de que el primer artículo del credo constituya el fundamento de toda la fe cristiana incluye en sí, desde un punto de vista teológico, el carácter fundamental de las afirmaciones cristológicas y la imposibilidad de renunciar a lo metafísico, es decir, de renunciar al dios creador que antecede a todo ser y a todo devenir»⁷².

70. M. BORDONI, *Gesú di Nazaret Signore e Cristo*, Herder-Universidad Lateranense, vol I, Roma 1982, 137.

71. Así lo ha entendido equivocadamente, en gran medida, la llamada *teología de la cruz* (*theologia crucis*) tan característica del pensamiento luterano y, en especial, los movimientos kenóticos del siglo pasado. Cfr W. von LOEWENICH, *Theologia crucis*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol.9, col.60; B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978; G. ARANDA, *La historia de Cristo en la tierra según Fil 2,6-11 en VV.AA., Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre...*, pp.341-358; L. F. MATEO-SECO, *Muerte de Cristo y Teología de la Cruz*, *Ibid*, 733-747.

72. J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 227.

b) *El Hijo es Yahvé que salva*

Pero la relación de la cristología con el tratado sobre Dios no estriba sólo en el hecho de que, al afirmar del Hijo que es perfecto Dios, es necesario *predicar* de El los *atributos* que se predicán de la Divinidad: la relación es más profunda. No sólo se dice de Cristo que es Dios, sino que es el *Hijo* del Padre. «Para llegar a la fe en Cristo y en la salvación que El nos trae —leemos en un documento de la Comisión Teológica Internacional—, es preciso admitir un cierto número de verdades que la explican. Dios vivo es amor (Jn 4,8), y por amor creó todas las cosas. Este Dios vivo —Padre, Verbo y Espíritu santificador— creó al hombre a su imagen al comienzo del tiempo, y le dio la dignidad de persona dotado de razón en medio del cosmos. Cuando llegó la plenitud de los tiempos, el Dios trinitario completó su obra en Jesucristo, constituyéndole como mediador de la paz y la alianza que ofrecía al mundo entero, para todos los hombres y para todos los siglos»⁷³.

Como pondría de relieve Tomás de Aquino, aunque quien se encarna es el Hijo y sólo el Hijo, la encarnación es iniciativa de la Trinidad, obra de las tres Divinas Personas. El Hijo es enviado por el Padre, pues *tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna; pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El* (Jn 3,16-17).

c) *El Hijo revela el misterio íntimo de Dios*

Aunque preanunciado en vestigios en el Antiguo Testamento,

73. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, III, 5 (ed. cit., 236). «Ya que el teísmo cristiano —escribe la misma Comisión— consiste propiamente en el Dios trinitario y Este sólo nos es conocido en Jesucristo por revelación, por una parte el conocimiento de Jesucristo lleva al conocimiento de la Trinidad y alcanza su plenitud en el conocimiento de la Trinidad; por otra parte no se da conocimiento de Dios trino sino en el conocimiento mismo de Jesucristo. De ello se sigue que no hay distinción alguna entre teocentrismo y cristocentrismo, sino que ambos designan la misma realidad» (*Teología, cristología, antropología* B,1,2, ed. cit., 11).

el misterio trinitario ha sido revelado claramente por Jesucristo. Yahvé no es sólo un Dios que salva, sino un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, infinita vida íntima de conocimiento y de amor interpersonal. La salvación que Cristo trae consiste precisamente en participar en forma inefable de la intimidad de la vida divina. Jesús revela el verdadero rostro de Dios.

Jesucristo nos revela al Padre como Padre. Así nos enseña a dirigirnos a El: *Padre nuestro* (cfr *Mt* 6, 9; *Lc* 11, 2). Leemos en la Encíclica *Dives in misericordia*: «A Dios nadie le ha visto, escribe San Juan (*Jn* 1, 18) para dar mayor relieve a la verdad, según la cual precisamente el Hijo Unigénito que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer. Esta revelación manifiesta a Dios en el insondable misterio de su ser —uno y trino— rodeado de luz inaccesible (cfr *I Tim* 6, 16). No obstante, mediante esta revelación de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su relación de amor hacia el hombre: en su *filantropía* (*Tit* 3, 4). Es justamente ahí donde sus perfecciones invisibles se hacen de modo especial visibles, incomparablemente más visibles que a través de todas las obras realizadas por él: tales perfecciones se hacen visibles en Cristo y por Cristo, a través de sus acciones y palabras y, finalmente, mediante su muerte en la cruz y su resurrección»⁷⁴.

Jesús no sólo nos da a conocer al Padre, sino que muestra que es El, el Padre, el término de nuestra vida y de nuestra salvación: *Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo* (*Jn* 17, 3). Jesús revela y envía al Espíritu Santo: *Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis soportarlas ahora; pero cuando viniere Aquel, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará de lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer* (*Jn* 16, 12-14). Es el Espíritu Santo el que derrama el amor en nuestros corazones: *Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado* (*Rom* 5, 5); por el Espíritu Santo reci-

74. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 2.

mos la filiación adoptiva: *Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos ¡Abba! ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios (Rom 8, 15-16).* «Los acontecimientos pascuales —pasión, muerte y resurrección de Cristo—, leemos en la Encíclica *Dominum et vivificantem*, son también el *tiempo de la nueva venida* del Espíritu Santo, como Paráclito y Espíritu de verdad. Son el tiempo del *nuevo inicio* de la comunicación de Dios, uno y trino a la humanidad en el Espíritu Santo, por obra de Cristo Redentor. Este nuevo inicio es la redención del mundo: *Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único (Jn 3, 16).* Ya en el *dar* al Hijo, *en este don del Hijo*, se expresa la esencia más profunda de Dios, el cual, como Amor, es la fuente inagotable de esta dádiva. En el don *hecho por el Hijo* se completan la revelación y la dádiva del amor eterno: el Espíritu Santo, que en la inescrutable profundidad de la divinidad es una Persona-don, por obra del Hijo, es decir, mediante el misterio pascual es dado de un modo nuevo a los apóstoles y a la Iglesia y, por medio de ellos, a la humanidad y al mundo entero»⁷⁵.

10. Cristología y soteriología

En el *Símbolo* nicenoconstantinopolitano rezamos: «Que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo...,» afirmando la estrecha relación existente entre el *ser* de Cristo, los acontecimientos de su vida, y su misión salvadora⁷⁶. Lo que Jesús es *en sí* aparece indisolublemente ligado de lo que Jesús es *para nosotros*. No es inteligible una cristología separada de la soteriología, y viceversa. No es separable en Cristo *su ser* de *su misión*, pues El es el enviado del Padre para la salvación de los hombres. Al mismo

75. JUAN PABLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 23.

76. La frase que por *nosotros los hombres y por nuestra salvación* abarca, como hace notar Ortiz de Urbina (o. c., p. 70-74) todo el ciclo cristológico del Símbolo dando a entender que la razón soteriológica abarca desde la encarnación, a la muerte, la resurrección, la ascensión y la venida a juzgar a los vivos y a los muertos.

tiempo, esta misión salvadora no es inteligible adecuadamente si se abstrae del ser del Salvador. Buen ejemplo de ello es la fuerza con que los Santos Padres, apoyándose en la misión salvadora de Jesús, argumentan sobre la realidad de su ser, sobre la *veracidad* de su Humanidad y de su Divinidad⁷⁷.

Como es sabido, y ha sido puesto de relieve por los historiadores⁷⁸, fue Lutero y con él la teología de la Reforma, quien propuso una reducción de la cristología a la soteriología. Lutero establece una estricta separación entre el *Jesús en sí* y el *Jesús para mí*. No me interesa lo que Jesús es *en sí mismo* —si tiene dos o una naturaleza—, sino lo que es *para mí*, repetirá Lutero⁷⁹ olvidando aquello que tanto subrayaron los Padres griegos del siglo IV: que si Jesús no fuese Dios y hombre verdadero, no podría ser nuestro Salvador, es decir, que la soteriología está en dependencia de la cristología⁸⁰.

77. Baste recordar, p. e., con qué fuerza Ignacio de Antioquía rechaza el docetismo, o el adagio *lo que no fue asumido no fue curado* que tanta importancia tiene en las controversias cristológicas del siglo IV. Como escribe Atanasio, «tan inútil habría sido para nosotros un Verbo que no fuese Dios por naturaleza, como una humanidad que no fuese verdadera» (*De incarnatione Verbi* 9, PG 25, 112).

78. «Lutero —escribe Paquier—, no gusta considerar a Jesucristo en sí mismo, en la unión de sus dos naturalezas en una sola persona; no gusta de contemplar estos dos principios de actividad terminados por un solo centro de imputabilidad (...) Dios *en sí mismo*, Jesucristo *en sí mismo*, Dios *para nosotros*, Jesucristo para nosotros, he aquí una distinción favorita para Lutero. Esta oposición está muy lejos de ser en él solamente oratoria». (J. PAQUIER, *Luther*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique» IX, cols. 1322-1323).

79. «Los sofistas —dice Lutero— han pintado a Cristo en sí mismo como aquel que en sí mismo es Dios y hombre; ellos cuentan sus brazos y sus piernas, y mezclan maravillosamente sus dos naturalezas. Esto no es más que un conocimiento sofisticado de Jesucristo. Porque si Cristo es llamado Cristo, no lo es porque tenga dos naturalezas: ¿qué se me da a mí de esto? Si El lleva este nombre grandioso, es a causa de su función y de la obra que El ha asumido. Esto es lo que le da su nombre. Que por naturaleza sea Dios y hombre, he aquí lo que El es *para él*; pero que por su función se vuelva hacia mí, que extienda su amor sobre mí, que sea mi Salvador y Redentor, he aquí que esto es para mi consolación» (30 de abril de 1525. Ed. de Weimar, t. 16, p. 217). No se puede ser más claro a la hora de proclamar que la cristología debe ser exclusivamente *funcional*.

80. Como hace notar Paquier recogiendo textualmente palabras de Harnack, esta distinción —Cristo *en sí*-Cristo *para mí*—, «ha operado una reacción profunda contra la dirección entera de la teología precedente, contra una dirección que se remonta a los Padres Apologistas. Para la destrucción del antiguo dogma esta nueva dirección ha sido un fermento mucho más poderoso que el rechazo de tal o cual artículo particular» (o. c., col. 1323).

Cristología y soteriología forman un todo estrechamente unido. El ser de Cristo —la unión en unidad de persona de lo divino y lo humano—, no tiene otro sentido que su unción como sacerdote, profeta y rey; que su misión de Salvador. Al mismo tiempo, esta misión —el valor infinito de la Redención— no puede darse sin ese valor infinito que proviene del misterio de la encarnación. Así pues, ni se puede elaborar una correcta cristología *puramente estática* —desentendida de los misterios de la vida de Jesús y de su misión de Mesías, de Cristo—, ni se puede entender la soteriología como un mero *apéndice* de la cristología; tampoco la soteriología puede suplantarse o desentenderse de la cristología.

11. *El nuevo Adán*

La fe cristiana no sólo confiesa que *el Verbo se hizo carne* (Jn 1, 14), sino que es descendiente de David (cfr *Lc* 1, 32; *Hech* 2, 29), y nuevo Adán (cfr. *Rom* cp. 5). Es decir, no sólo dice que Jesucristo es hombre perfecto considerando su humanidad en forma aislada como mera unión de cuerpo y alma, sino que es hombre de nuestra raza, descendiente de Adán, que se ha insertado plenamente en nuestra historia de tal forma que ha tomado sobre sí a cada uno de los hombres. Como diría el Concilio Vaticano II, «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cfr *Rom* 5, 14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (...). El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre»⁸¹

Esa estrecha unión que, en razón de la encarnación, existe entre Cristo y cada uno de los hombres explica el modo en que es llevada a cabo nuestra redención. Cristo satisface por nuestros pecados, porque entre El y nosotros no se da una total alteridad, ya

81. Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 22.

que formamos con El como *una persona mystica*⁸². Se pone aquí de relieve una misteriosa *solidaridad* entre los hombres y, sobre todo, entre Cristo y cada uno de los hombres. El hacerse solidario de nuestra humanidad para redimirnos, es la razón de la encarnación. Por ello, desvinculada de la consideración de la *profundidad* del misterio de la encarnación, la soteriología quedaría desfigurada.

Como enseña con vigor San Pablo, por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte. Pero donde abundó el delito sobreabundó la gracia, de forma que por la *justicia* de otro hombre, Jesucristo, llega a todos la justificación, pues así como por la desobediencia de uno, muchos fueron hechos pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos (cfr *Rom* 5, 12-20).

Prat ha mostrado cómo los variados y múltiples aspectos que la teología considera en el misterio de la Redención han de ser contemplados a la luz de la solidaridad del género humano con Cristo y, sobre todo, de Cristo con el género humano en razón de que es el *nuevo Adán*. Todos los aspectos de la redención «deben ser explicados y no pueden serlo sino sucesivamente; pero todos son incompletos; y por haberlos aislado, exagerando al uno con detrimento de los otros, es por lo que se han imaginado sistemas contradictorios, insuficientes en su estrechez y falsos sobre todo por su exclusivismo (...). Así es que, sea cual fuere el camino que se tome, se llega siempre, con tal de no quedarse a la mitad, al principio de la solidaridad. Los Padres de la Iglesia no solamente vieron este principio revelador, sino que lo formularon claramente. Todos dicen en resumidas cuentas que Jesucristo hubo de hacerse lo que nosotros somos para que nosotros nos convirtiéramos en lo que El es; que El se encarnó a fin de que la salvación fuese por un hombre, así como la caída había sido por un hombre; que Cristo resume y recapitula, en cuanto Redentor, a toda la Humanidad⁸³.

82. Cfr STh III q. 48, a. 2, ad 1.

83. F. PRAT, *La teología de San Pablo*, t. II, México 1947, pp. 233-234.

Ya en el mismo *anonadamiento* de su encarnación, el Verbo prueba su amor a los hombres. En efecto, no sólo se hace verdadero hombre, igual en todo a nosotros menos en el pecado (cfr. *Heb* 4, 15), sino descendiente de Adán, nacido de mujer, bajo la Ley (cfr. *Gal* 4, 4); nuevo Adán que, en cierto modo y en forma más estrecha que el primer Adán, se une a todo hombre y toma sobre sí, por tanto, el drama de toda la historia humana. La oblación sacrificial operada por Cristo —la obediencia hasta la muerte y muerte de Cruz (cfr. *Filip* 2, 8)—, no puede ser considerada con justeza, si se prescinde de lo que el misterio de la encarnación comporta, de las consecuencias que se siguen del hecho de que Cristo, perfecto hombre, sea hijo de Adán, y, en razón de la unión hipostática, Cabeza del género humano, nuevo Adán, abrazando en misteriosa solidaridad el ser y la historia de la humanidad entera.

Lucas F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

SUMMARIUM

Auctor quasdam praebet indicationes praeliminares ad studium Christologiae. Articulus totus in hunc scopum se movet: indicare argumenta et methodum ad eorum expositionem. Explicat, verbi causa, quomodo quaestiones de Iesu, eiusdemque Persona et opere, nostris etiam diebus acriter exponantur in ipsa quoque scientifica investigatione. Studia circa Christologiam diversos includunt respectus in diversis criteriis philosophico-theologicis suffultos. Iesus Christus est obiectum materiale; sed multiplex et diversum est obiectum formale. Quaedam enim investigationes aspectum historicum praeferunt, ita ut "Iesum historiae" et "Iesum fidei" dividere non recedant. Aliae investigationes de duabus loquuntur Christologiis, una "a supra" et altera "ab infra". Hic negari nequit quod ipsa methodus definitam positionem theologiam includit. Denique alii auctores Christologiam distinguunt ab "iesuologia", quam considerant velut modalitatem quandam Christologiae descendentes.

Suapte essentiali natura theologica, nihil aliud est Christologia nisi studium, sub fidei lumine, eorum quae ipsamet fides docet de mysterio et opere Christi. Atqui, Traditio, Sacra Scriptura et Magisterium Ecclesiae pro eadem fide testimonium praebent. Ergo hi tres testes uniti connexique ad authenticae Christologiae aedificationem collaborant, ut syntheses theologicae Conciliorum Oecumenicorum per septem prima saecula manifestant. Alia ex parte, Christologia implicationes multas quas cum aliis tractatibus theologicis habet, verbi causa, cum tractatibus de Deo, de soteriologia, etc., in medium prodit. Cum agitur Christologia sub his respectibus et implicationibus, devenit hic tractatus lampas illuminans hominis mysterium.

SUMMARY

The author offers some preliminary observations on the study of Christology. The entire article seeks to point out its contents and the how to focus them. For example, the article refers to how nowadays questions on Jesus Christ, his Person and his work are made with renewed acuteness, also in the field of scientific investigation. Studies on Christology encompass diverse points of view based on distinct philosophico-theological criteria. Jesus Christ is always the object of the study, but the angle from which he is contemplated reveals the content of his mystery according to a specific intellectual way of looking at things. Some show more interest in the historical aspects and even separate the «historical Jesus» from the «Christ of faith». Others follow a different method and speak of a Christology «from above» and another «from below»; here the method itself implies a precise theological position. Finally, other authors distinguish Christology from Jesusology, considering the latter as a variant of ascending Christology.

Given its essentially theological nature, Christology is simply the study of what the faith teaches concerning the mystery and work of Christ, in the light of that same faith. Tradition, Holy Scripture and the Church's Magisterium bear witness to that faith: the three, united and inter-related, contribute to the construction of a genuine Christology, as is shown by the theological syntheses of the Ecumenical Councils of the first seven centuries of Christianity. At the same time, Christology has many implications in other theological treatises, for example, that which deals with God, or soteriology, etc. When it is studied in this light and conscious of these implications, the treatise on Christ becomes a real beacon shedding light on the mystery of man.

