

Confesar a Jesús como Hijo de Dios

Hemos seguido el itinerario de Jesús hasta su muerte. Lo hemos visto cómo se va haciendo progresivamente reconocer por sus discípulos en su misteriosa identidad. Hemos observado el choque que fue para estos su crucifixión. Hemos escuchado en fin el mensaje de su resurrección, que lleva a su proclamación como Cristo y Señor.

Con la resurrección todo está hecho y, en cierto sentido, todo está dicho. La plena confirmación de la «pretensión» de Jesús de ser «el Hijo» es dada por el Padre, que lo resucita y manifiesta así que, en el conflicto de la pasión, no estaba de parte de los enemigos, sino *con* su Hijo.

Todo está cumplido y no puede haber ya un «valor añadido» en lo que concierne a la identidad humano-divina de Jesús. Todo está dicho, pero no todo está explicitado en la fe de los creyentes. Se trata de una afirmación tan desconcertante que plantea innumerables problemas y reclama cuando menos algunos comentarios. Fue en efecto objeto de la reflexión de los primeros testigos y de los autores de los libros del Nuevo Testamento, que la consideraron bajo todos los aspectos y obtuvieron de ella perfecta armonía. Su proceso de indagación sigue un itinerario curioso, porque parte de la experiencia de la resurrección, es decir, del fin de la existencia humana de Jesús, para preguntarse sobre su comienzo y su origen: ¿de dónde venía?, ¿quién era junto a Dios antes de su venida entre nosotros?

El recorrido propuesto aquí será desconcertante para el lector y puede que lo desoriente. Lo introducirá en una argumentación que no tiene nada de cartesiana. Se le pedirá que haga

un pequeño esfuerzo y trate de comprender el sentido de los textos del Nuevo Testamento que quizá conozca poco, por haberlos oído en la liturgia sin pararse a pensar en ellos. Sin embargo, hacer este recorrido es necesario para descubrir el proceso por el que las primeras comunidades cristianas llegan a proclamar que un hombre de nuestra raza, manifestado en nuestra historia, es el Hijo de Dios, es Dios.

Jesús es el Hijo de Dios y, por consiguiente, Dios mismo. Reconozcamos la «enormidad» de tal afirmación y la dificultad de fondo que plantea. ¿Es posible, es «pensable» racionalmente, el que un hombre sea verdaderamente Dios, sin recaer en una mitología de tipo primitivo? Y en tal caso, ¿qué hay que entender por ese *es*? Ese *es* no puede afirmarse sino en la fe. Por parte de Jesús, tiene por contenido todo el peso de su existencia. Ya que afirma que es un hombre, inserto en la larga secuencia de la historia humana e ignominiosamente crucificado, que realiza la intervención definitiva de Dios aportando a todo hombre, de ayer, de hoy y de mañana, la liberación y la salvación.

La afirmación de la encarnación es un «escándalo» que los creyentes, en su rutina, olvidan con demasiada frecuencia, y un verdadero desafío a la razón para todos los que piensan que Dios es Dios y el hombre el hombre. La diferencia entre ambos es tal que hablar de la encarnación no parece sino hablar de un «círculo cuadrado». Ahora bien, se trata de nada menos que del núcleo del mensaje cristiano. Se ve pues el alcance del asunto.

En otro capítulo abordaremos el recorrido de la Iglesia, siempre atenta a la cuestión relativa a la divinidad de Cristo. Porque tal afirmación no puede transmitirse por medio de la repetición de fórmulas cada vez menos comprendidas. La Iglesia tiene que afirmar incesantemente su fe y justificar sus razones para creer. Por eso, al discurso del Nuevo Testamento sucederá el suyo propio con el paso del tiempo. Porque es necesario que la idea de la encarnación de Dios encuentre una expresión racional aceptable.

El movimiento de la reflexión del Nuevo Testamento sobre Cristo es primero un movimiento por parte de *abajo*, o del *fin* de su vida. Su imagen simbólica es la escena de la ascensión,

en la que Jesús resucitado deja definitivamente a los suyos para ir a sentarse a la derecha de su Padre. El hombre Jesús *sube* hacia Dios. Asimismo, se le atribuyen al hombre Jesús títulos divinos. El movimiento se invierte luego para convertirse en un movimiento de *envío*, que viene de *arriba* y se interroga sobre el *comienzo*. Su imagen simbólica será entonces la del *descenso* de quien era de condición divina y se *rebajó* para hacerse obediente hasta la muerte en la cruz (Flp 2,8). En el evangelio de Juan, Jesús es por excelencia el enviado del Padre. El camino recorrido va de la proclamación «Jesús es el Señor» a la meditación sobre «el Verbo hecho carne».

El movimiento de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre Cristo

¿De qué vocabulario podían disponer los primeros cristianos y los autores del Nuevo Testamento para expresar la identidad de Jesús? No tenían otro que el que les proporcionaba su fe judía y el Antiguo Testamento. Por eso echarán mano de toda una terminología, familiar para ellos pero extraña para nosotros, basada en las grandes revelaciones de la primera alianza. Sin embargo, este vocabulario no resuelve por sí solo la cuestión, al no existir términos acuñados para expresar la encarnación de Dios. Los cristianos procederán entonces a la acumulación de títulos complementarios, apuntando, como a un punto de fuga, a la realidad a la que se quieren referir.

I. LA RESURRECCIÓN, «CUNA» DE LA FE EN CRISTO

La resurrección de Jesús puede considerarse como «la cuna teológica de la fe en Cristo» (R. Schnackenburg). Su proclamación constituye el núcleo de los grandes discursos de Pedro y Pablo en los Hechos de los Apóstoles y de las primeras confesiones de fe. Estos discursos tienen forma de relato: a ese

Jesús, al que muchos de los oyentes pueden haber conocido y cuyo paso entre el pueblo nadie puede poner en duda, «vosotros lo matasteis crucificándolo por manos de los paganos; pero Dios lo ha resucitado» (He 2,23-24).

San Pablo hace lo mismo cuando transmite la confesión de fe recibida y anuncia la resurrección del crucificado:

«Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día, según las Escrituras» (1Cor 15,3-4).

Este acontecimiento de la resurrección es interpretado enseguida por cierto número de términos. La primera palabra empleada es «exaltación», no en el sentido de un hombre psicológicamente exaltado, sino en el sentido etimológico de «elevación». En el contexto de esta exaltación, se le atribuyen a Jesús ciertos títulos divinos: «Exaltado por la diestra de Dios, y habiendo recibido del Padre el Espíritu Santo objeto de la promesa, lo ha derramado (...). Dios ha constituido Señor y Mesías a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,33.36).

La resurrección significa por tanto que Jesús ha sido *elevado* y recibido en la misma gloria de Dios. Si *está sentado* a su derecha (Mc 14,62; He 1,3), es que Dios lo trata como igual.

El Señor

La resurrección le vale a Jesús el título de Señor (*Kyrios*), nombre propiamente divino, ya que es el término por el que la versión griega del Antiguo Testamento, la llamada de los Setenta¹, traducía las cuatro letras hebreas que no debían pronunciarse y que nuestras biblias transcribían hasta hace poco por Yavé, para volver luego al término *Señor*: Dios es el Señor, y aquel que es llamado Señor es Dios.

Volvemos a encontrar la proclamación de Jesús como Señor en confesiones de fe breves, a modo de consignas repeti-

¹ Sobre los Setenta, cf Léxico.

das en la liturgia con el entusiasmo de la fe: «¡Jesús es el Señor!» (1Cor 12,3; Rom 10,9); «¡Jesucristo es el Señor!» (Flp 2,10). Más tarde, cuando lleguen las persecuciones, se les pedirá a los cristianos que renieguen de su fe en el Señor Jesús y proclamen que «¡El Señor es el César!».

El Cristo

El término «Cristo» significa etimológicamente «ungido». Es la traducción griega del término hebreo «mesías» (*meshiah*), que designaba en el Antiguo Testamento al «Ungido» de Dios, al Mesías, Rey, Sacerdote y Profeta esperado por el pueblo de Israel para que lo liberara y salvara. Durante su vida, Jesús rechazó más bien este título, porque percibía su ambigüedad temporal y política. No obstante, a lo largo de toda su vida se planteó la cuestión de si era o no el Mesías, como testimonia el letrero colocado sobre la cruz indicando el motivo de la condena: «Rey de los judíos». El comportamiento de Jesús se había interpretado como una pretensión mesiánica.

Al llamar a Jesús *el Cristo*, la comunidad cristiana lo identifica con el Mesías de los judíos. Sin duda Jesús nunca fue ungido con aceite. Pero en la teofanía de su bautismo el don del Espíritu es interpretado como la unción divina por excelencia. Se trata de un título y de una función, y no de un nombre propio, como el de Jesús.

Hablando con rigor, el nombre de «Mesías» o de «Cristo» no es un título propiamente divino. Al Mesías esperado en la tradición judía se le podía llamar «Hijo de Dios», pero era en un sentido amplio, aplicable a todo creyente que tratara de vivir según la justicia. Sin embargo, su asociación con otros títulos propiamente divinos, como el de Señor, llevará a una especie de intercambio de significaciones. Al final, el título de «Cristo» recapitulará el sentido de todos los demás títulos aplicados a Jesús.

De este modo se pasa de la breve confesión «Jesús es el Mesías» (He 18,5.28; 1Jn 2,22) a una especie de nombre compuesto de ambos términos: Jesucristo, expresión que aún hoy se mantiene en la tradición cristiana. Esta yuxtaposición de

los dos términos en una fórmula que se ha hecho corriente es el resumen de la confesión original. La encontramos ya en san Pablo (1Cor 2,2), quien la asocia igualmente con el término «Señor»: «nuestro Señor Jesucristo» (Col 3,1), o «Jesucristo, nuestro Señor» (Ef 3,11).

El Hijo de Dios

También aparece este título en el movimiento de designación de Jesús resucitado. Pablo afirma que proclama «el evangelio de Dios»: «El evangelio de Dios, que por sus profetas había anunciado antes en las Escrituras Santas, acerca de su *Hijo* (nacido de la estirpe de David según la carne, constituido *Hijo de Dios en poder* según el Espíritu de santificación por su resurrección de la muerte) Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,1-4).

Esta declaración insiste en el título de Hijo de Dios, asociado a los de Cristo y Señor, ya vinculados. Esta acumulación es una manera de decir que ningún título, por sí solo, basta para expresar la identidad divina de Jesús. Hay que forzarlos unos con otros, con el fin de llegar lo más posible a esta identidad paradójica.

El título nuevo es aquí el de *Hijo de Dios*. San Pablo insiste en él para darle un sentido fuerte. Como hemos visto, «Hijo de Dios», en cuanto tal, no expresa la divinidad de aquel a quien se atribuye. En el Antiguo Testamento era menos fuerte que «Hijo del hombre»². Pero entretanto Jesús se ha presentado, respecto de ese Dios al que llama su *Padre*, como el *Hijo* en un sentido original. Es ese sentido el que subraya Pablo en dos momentos. Por una parte, Jesús es llamado de entrada Hijo de Dios (*su Hijo*), y luego se proclama que ha sido *constituido Hijo de Dios en poder*. Dicho de otro modo, aunque hay un elemento nuevo en esta «constitución», no se trata de una adopción filial. Por su resurrección, Jesús se manifiesta y constituye como lo que ya, desde siempre, era. Es *Hijo* en el sentido más fuerte y exclusivo del término.

Este Hijo, además, ha «nacido de la estirpe de David según

² Cf supra, pp. 131-133.

la carne». Jesús es, por una parte, Hijo de David, lo que expresa su humanidad, y por otra, Hijo de Dios. La distinción entre la carne y el espíritu subraya dos maneras de ser sucesivas y complementarias del mismo Jesús: la primera pone de relieve su origen humano, y la segunda su condición de resucitado, exaltado junto a Dios. A través de la distinción de estos dos tiempos de la existencia de Cristo, esta fórmula afirma la identidad a la vez humana y divina de quien era ya «el Hijo»³.

Este movimiento ascendente de la cristología llamada primitiva es capital: recapitula toda la pedagogía de Jesús. Nos dice: de *ese hombre*, Jesús de Nazaret, la fe, a la luz de su vida, su muerte y su resurrección, se atreve a afirmar que es el mismísimo Hijo de Dios⁴.

Es necesario que no olvidemos esta primera expresión de la fe en Cristo, que parte *de abajo*. Su fundamento escriturístico es evidente. En nuestra cultura tiene un papel importante que jugar de cara a la proposición de la fe en Jesucristo. Este movimiento nos protege frente a lecturas mitológicas del misterio de Cristo. Los cristianos no han aplicado a Jesús un título de *Hijo de Dios* tomado de tal o cual religión antigua, sino que, al término de una existencia excepcional, a lo largo de la cual Jesús se ha llamado a sí mismo el Hijo, y se ha comportado como tal, los cristianos han expresado su experiencia de fe proclamándolo Hijo de Dios.

Pero este relato que parte de abajo no debe hacer olvidar el movimiento que lo anima *de abajo arriba* y lo hace solidario con otras afirmaciones que parten *de arriba*.

³ Se ve pues por qué se habla de un movimiento *desde abajo*: Jesús, que ha vivido entre nosotros, *aquí abajo*, ha subido junto a Dios, *arriba*, para estar sentado a su derecha. Pero no nos engañemos: no se trata aquí de realidades espaciales, sino de una simbología necesaria para expresar la trascendencia de la realidad divina con respecto a nuestro mundo.

⁴ La cristología más antigua del Nuevo Testamento es por tanto una cristología del *fin*, en un doble sentido: en primer lugar, la clave última de la persona de Jesús viene dada por el fin de su existencia entre nosotros; y, en segundo lugar, Jesús resucitado ha alcanzado ya el fin de los tiempos, y desde allí volverá a nosotros.

II. UN MOVIMIENTO DE DELANTE ATRÁS

Sirvámonos una vez más de una imagen espacial. A partir de la resurrección, el Nuevo Testamento realiza un gran movimiento de delante atrás, porque la resurrección no puede tener sentido por sí sola. Es la resurrección de alguien que ha muerto, después de haber vivido. Es la correspondencia entre la resurrección de Jesús y su manera de vivir y morir la que tiene sentido. Los creyentes tenían pues que volverse hacia atrás, para escrutar la vida de Jesús antes de la pascua. ¿No era el que había resucitado el mismo que había vivido? Tenían por tanto que hacer una lectura *retrospectiva* de la vida terrena de Jesús. «De este esfuerzo de los primeros cristianos es de donde salen los escritos evangélicos: estos dan testimonio (...) del vínculo existente entre la vuelta atrás en la historia y la confesión de fe» (R. Schnackenburg).

La redacción de los evangelios

La expresión más desarrollada de esta vuelta hacia atrás se encuentra en la redacción de los evangelios. Su origen se explica a partir del interés por reinterpretar a la luz de la resurrección todos los hechos y gestos de Jesús, con el fin de mostrar que el resucitado no es nadie más que Jesús el Nazareno, el crucificado. No es una figura mítica, sino un hombre real y conocido. Tal es la norma de la gestación de las tradiciones evangélicas y de la redacción última de los evangelios; y para nosotros sigue siendo una norma de lectura.

Todos nosotros sabemos que a menudo es necesario ver dos veces una misma película para entender bien su sentido, o leer dos veces una novela para penetrar en todos sus detalles. La primera vez que vemos una película nuestra mirada está absorbida por el descubrimiento, polarizada por el *suspense* hasta el desenlace final. La segunda vez es muy diferente. Ya sabemos cómo va a acabar la historia, y desde el primer momento podemos contemplarla teniendo la clave del enigma. Descubrimos así una serie de indicios que anunciaban el final, pero

en los que la primera vez no habíamos reparado. Vemos cómo está construida la obra y su profunda coherencia. Podemos entonces gustar mejor el arte del cineasta, el modo en que este ha concebido la intriga, la atmósfera que ha querido darle, los movimientos de la cámara, etc.

Ocurre lo mismo con los evangelios, que se abren —por lo menos— a dos niveles de lectura. Está el nivel en el que me coloqué en el capítulo sobre la vida de Jesús, en el que se trataba de reconstruir lo mejor posible la historia original del encuentro y la convivencia de Jesús y sus discípulos. Y el nivel en el que me sitúo ahora, que pretende captar la intención de los redactores cristianos y el modo en que, a la luz de la resurrección, presentan la identidad de Jesús en cada una de las escenas de los evangelios⁵.

El Cristo de los tres evangelios sinópticos

La siguiente fórmula podría resumir el discurso sobre Cristo de los sinópticos: *el Jesús del ministerio público era ya el mismo que se manifestó en la resurrección*. Jesús no fue por tanto adoptado como Hijo de Dios en el momento de la resurrección, sino que esta reveló plenamente lo que ya era desde siempre.

De este modo, la idea directriz del evangelio de Marcos es

⁵ Cuatro elementos fundamentales intervienen en la redacción de los evangelios (J. Guillet). Está en primer lugar toda la parte de los recuerdos sobre Jesús. Está luego el foco de luz constituido por la resurrección, que permite discernir en profundidad todo el sentido oculto en los hechos y gestos de su existencia. Así como un rayo de sol transforma un paisaje y permite distinguir en él un gran número de detalles que antes no se habían advertido, así también la resurrección permite distinguir en cada una de las escenas del evangelio indicios reveladores. Está también el lenguaje de la tradición judía, ya mencionado y que es indispensable para que los redactores puedan dar cuenta de la intervención personal de Dios en Jesús y a la hora de buscar títulos que expresen su identidad. Está, en fin, la experiencia de la Iglesia primitiva, que vive en el Espíritu y actualiza el mensaje del evangelio en función de las necesidades de sus diversas comunidades. De este modo, cada relato se convierte en un evangelio, porque en cada uno resuena, en referencia al misterio pascual, la totalidad del evangelio. Se puede decir que la homilía o el comentario que hoy hace el celebrante del texto evangélico leído en el curso de la celebración dominical, se encontraba ya al principio integrado en el texto mismo del evangelio para enseñanza de las primeras comunidades.

hacer ver que Jesús era ya, aunque de manera todavía oculta, el «Hijo de Dios». Este empeño aparece desde la primera frase del libro: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (1,1). Este título vuelve a aparecer, en la forma de «mi Hijo amado», en las escenas decisivas del bautismo (1,11) y la transfiguración (9,7), que se presentan como anticipaciones de la gloria del resucitado. Asimismo, la parábola de los viñadores homicidas que dan muerte al «hijo querido» (12,6) del propietario es símbolo de lo que le sucede a Jesús, piedra desechada por los arquitectos, pero convertido en piedra angular por la resurrección. El título de Jesús Hijo de Dios domina en su evangelio⁶.

La problemática fundamental de Lucas no es diferente. En él (como en Juan) a Jesús se le llama *Salvador*, título sin duda más tardío. El evangelista aprovecha las escenas de milagros de Jesús para hacer una confesión de fe y una proclamación ya firme de su identidad a la luz de la pascua.

La segunda lectura de los evangelios viene pues a completar la primera. En el momento de su redacción los evangelistas han incorporado ya a sus recuerdos todo lo que la experiencia pascual les había enseñado acerca de Jesús. Se profundiza entonces en algunas denominaciones que son eco de las primeras interpretaciones de la persona de Jesús, como la de profeta⁷, ya que ese profeta a propósito del cual se planteaba la cuestión mesiánica es proclamado ahora claramente Mesías y Cristo. Ese profeta no es un profeta como los demás.

⁶ El movimiento subyacente al evangelio de Mateo es análogo. En él se afirma más la perspectiva mesiánica, y se utiliza con frecuencia el título de *Mestas* o *Cristo*, así como el de *Rey de los judíos*, que se encuentra también en la inscripción de la cruz. «La figura de Jesús refleja entonces la del profeta escatológico, a la manera del nuevo Moisés, la del Hijo del hombre, el juez de los últimos tiempos, y más aún la del mesías, Cristo e Hijo de David» (C. PERROT, *Jésus Christ et Seigneur des premiers chrétiens*, DDB, París 1997, 206). Mateo, ya desde la vida terrena de Jesús y en forma de invocación, hace uso del título de *Señor*, manifestamente ligado a la resurrección. Él es quien ofrece la versión más explícita de la escena de Cesarea de Filipo, en la que Pedro confiesa que Jesús es «el Mesías, el Hijo de Dios vivo» (16,16). Esta expresión recoge la fe completa de la Iglesia primitiva en Jesús. Pero Mateo llama también a Jesús *Servo (país)*, siguiendo las huellas de las profecías de Isaías sobre el siervo sufriente de Dios (Mt 8,17-21).

⁷ Cf supra, pp. 305s.

Es «el que viene», el último y decisivo, el que cumple definitivamente todas las profecías, aquel de quien Juan Bautista dice que es «más fuerte que él» (Mc 1,7). Es el «Hijo de Dios» en el sentido pleno de la palabra.

III. EL MOVIMIENTO DEL ENVÍO: CRISTO VIENE DE «LO ALTO»

Pero este movimiento de delante atrás no podía contentarse con una vuelta a la vida de Jesús antes de la pascua. Tenía que ir hasta el final y plantearse claramente la cuestión de su origen. El mismo término de «Hijo» es una palabra relativa al origen. En las partidas de nacimiento se define nuestra identidad por medio de la mención del nombre de nuestro padre y nuestra madre. Nuestros padres, nuestro país, nuestro ambiente, son factores de nuestra propia identidad, que está constituida a la vez por cosas recibidas y por cosas construidas.

Asimismo, ¿no hay en toda vida también una cierta correspondencia misteriosa entre el fin y el principio? ¿No es esa la razón por la que muchas biografías tratan de detectar en el origen de sus protagonistas ciertos rasgos premonitores de lo que estos llegarán a ser después? En Jesús hay mucho más. *El fin absoluto remite al comienzo absoluto*⁸. El final y el comienzo trascienden de alguna manera la distancia cronológica entre el *después* y el *antes*. Esto para nosotros no es evidente, pero lo era para una mentalidad judía de la época de Jesús. No basta pues con decir: el Jesús del ministerio público era ya el mismo que se manifestó en la resurrección. Hay que ir más lejos y hacer efectivo este principio de filosofía y de antropología judías, sorprendente para nosotros: «Lo que es válido del fin ha de determinar ya el comienzo» (W. Pannenberg). Hay que remontarse por tanto no sólo a la identi-

⁸ Hemos encontrado ya anteriormente esta correspondencia: cf supra, pp. 394s.

dad de Jesús, hijo de María por su nacimiento humano, sino también a la identidad de quien estaba junto a Dios «antes de que el mundo existiera». Si la relación última de Jesús con el Padre consiste en estar sentado a su derecha, ¿quién era a los ojos de Dios antes de su encarnación?

La cuestión se plantea tanto más cuanto que algunos de los textos citados parecen insinuar que había sido *hecho* Señor, o que había sido *establecido* Hijo de Dios, como si antes no lo fuera. ¿No sería Jesús simplemente un hombre como los demás, «adoptado» luego como Hijo de Dios? ¿Cómo dar de manera creíble la verdadera respuesta a esta pregunta?

La cuestión del origen

La cuestión del origen, e incluso del doble origen, humano y divino, de Jesús, no podía por tanto dejar de plantearse. ¿Acaso no se le llama el «Hijo», y el «Hijo de Dios», que es el término de origen por excelencia? ¿Qué quiere decir esta palabra en definitiva? ¿Podemos estar seguros de que excluye la hipótesis de una adopción de Jesús como hijo por la resurrección?

La respuesta del Nuevo Testamento es absolutamente clara: no se trata de una adopción. *Dios no se ha apropiado un hijo en Jesús. Nos ha dado a su Hijo*, que es algo muy distinto. A la luz del final, hay que interpretar y comprender pues el origen de Jesús en Dios, es decir, de un comienzo sin comienzo⁹.

⁹ Un texto paulino puede servir magníficamente de ilustración: «Eso de que "subió" significa que antes bajó a lo profundo de la tierra. El mismo que bajó es el que subió a lo más alto del cielo, para que se cumpliesen todas las cosas» (Ef 4,9-10). El evangelio de Juan dice también: «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13). Se habrá observado en el primer texto la inversión de los términos: *subió/bajó* primero, y luego *bajó/subió*. El autor dice primero que el que subió fue también el que bajó. Es lo propio del descubrimiento y de la profundización de la fe. Luego la fórmula se invierte: el que bajó es también el que subió. Será el orden expositivo generalmente adoptado, siguiendo la lógica misma de la sucesión de los hechos. Pero conviene retener esto: es a la luz del fin glorioso de Jesús como la fe llega a comprender que este preexistía en Dios a su manifestación entre nosotros, y que Dios nos lo envió.

Los evangelios de la infancia de Jesús

Nos hemos encontrado ya con los relatos de la infancia de Jesús a propósito de la concepción virginal¹⁰. La intención de estos textos es responder a una cuestión fundamental: ¿de dónde viene Jesús? Tiene una madre humana, por supuesto; pero, ¿cuál es su relación de origen con Dios?

Mateo y Lucas adoptan dos visiones diferentes, ya que uno ve las cosas desde la persona de José y el otro desde la persona de María. Sin embargo, uno y otro señalan el doble origen de Jesús, a la vez humano y divino. El que nació de la Virgen María sólo tiene a Dios por Padre, lleva en su nacimiento el signo de que procede de Dios y de que no ha empezado a existir en el momento de su entrada en la carne. Ambos relatos responden a la cuestión del origen de Cristo.

La evolución del discurso de Pablo sobre Cristo

El punto de partida de la reflexión de Pablo sobre Cristo se encuentra en la experiencia del camino de Damasco, en la que ha visto al Señor resucitado (1 Cor 9,1 y 15,8). A partir de ahí su pensamiento describe un movimiento que va de la celebración de la resurrección y de la espera del retorno del Señor a la consideración de la cruz. Sus fórmulas, por tanto, ponen de manifiesto esta correspondencia entre el fin y el origen.

El himno de la Carta a los filipenses (2,6-11), de origen litúrgico, es un ejemplo significativo de ello:

«[Jesucristo], teniendo la naturaleza gloriosa de Dios, no consideró como codiciable tesoro el mantenerse igual a Dios, sino que se anonadó a sí mismo tomando la naturaleza de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y, en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.

Por ello Dios lo exaltó sobremanera y le otorgó un nombre que está sobre cualquier otro nombre, para que al nombre de Jesús doblen su rodilla los seres del cielo, de la tierra y

¹⁰ Cf supra, pp. 394s.

del abismo, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre» (Flp 2,6-11).

Estamos en presencia de un himno litúrgico que estiliza en dos estrofas todo el itinerario de Jesús. El conjunto describe una especie de parábola en el sentido matemático del término. La curva desciende para luego remontar. Seguimos estando dentro del simbolismo espacial de arriba y abajo. La segunda estrofa nos describe la exaltación o *enaltecimiento* de Jesús como Señor junto a su Padre. Le atribuye solemnemente el nombre de Señor, «nombre que está sobre cualquier otro nombre», nombre propiamente divino.

La novedad estriba en la primera estrofa y en el enlace de ambas, describiendo un gran movimiento de descenso y ascenso. El que ha ascendido es el mismo que había descendido en un impulso de anonadamiento, vaciándose de todos sus atributos divinos. De este anonadamiento viene el término técnico *kénosis* (*kenos* en griego quiere decir *vacío*). El que *era* de «condición divina» ha asumido la «condición de siervo». Se ha rebajado. Ha aceptado *hacerse* semejante a los hombres.

Asimismo, la expresión «no consideró como codiciable tesoro» está llena de sentido. La palabra griega usada aquí, *harpazein*, está detrás del nombre dado por Molière a su avaro, Harpagon, que quiere atraparlo todo y apoderarse de todo. Se evoca también un paralelo con Adán. Adán, que no era Dios por su origen, sino hombre, quiso apoderarse por la fuerza de la condición divina, negándose a aceptar el designio de Dios. «Seréis como dioses», decía el tentador. Jesucristo, por el contrario, que era de condición divina, no mostró hacia ella un apego avaro y egoísta. Se «vació» de sí mismo, asumiendo la condición humana. Hizo todo lo contrario que Adán, y por eso merece ser llamado «nuevo Adán», como nueva cabeza de la humanidad salvada¹¹.

La preexistencia de Cristo en Dios se da pues por supues-

¹¹ Estas pocas frases expresan lo inaudito de la encarnación. Dios el totalmente Otro, que se hace semejante a nosotros. Es tan totalmente Otro que puede convertirse en nuestro prójimo y semejante. Su diferencia absoluta no le impide hacerse absolutamente próximo. Asume nuestra condición humana hasta el final, hasta el estado en que la ha puesto el pecado, ya que esta lo conduce a la obediencia hasta la muerte en la cruz.

ta. Se establece una correspondencia entre la glorificación de que ha sido objeto al final de su vida terrena, ya con su humanidad, y su existencia en Dios al comienzo. El mismo Pablo habla también del *envío* del Hijo por parte del Padre: «Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer» (Gál 4,4). Dios nos ha liberado de la ley del pecado «enviando a su propio Hijo en condición semejante a la del hombre pecador» (Rom 8,3).

El himno de Filipenses es el primero de una serie que, a lo largo de todas las cartas siguientes, va desarrollando el pensamiento paulino. Estos textos adquieren toda su fuerza precisamente en su encadenamiento. Con ellos nos encontramos en el núcleo del mensaje cristiano: la confesión de la persona de Cristo como hombre de nuestra raza y como Dios que viene a nosotros con amor.

El himno de la Carta a los colosenses (Col 1,15-20), de nuevo con dos estrofas, ensalza a Cristo como cabeza del universo. Su primacía en el orden de la redención y de la salvación (2ª estrofa) tiene su correspondencia y fundamento en su primacía en el orden de la creación (1ª estrofa). Porque él es el «primogénito de toda la creación», «la cabeza del cuerpo, de la Iglesia», «en quien quiso el Padre que habitase toda la plenitud» y en quien todo ha sido reconciliado (2ª estrofa), es también «la imagen del Dios invisible», expresión que tiene un sentido mucho más fuerte que el de una mera representación plástica, «en quien, por quien y para quien todo ha sido creado» (1ª estrofa). Su primacía en el orden de la salvación remite a su primacía en el orden de la creación. Jesús, el mediador de la salvación, es también el mediador de la creación. Está presente como autor y como fin; él es quien sostiene todas las cosas.

Pablo, que ha llamado ya a Cristo «Sabiduría que procede de Dios» (1Cor 1,30), parece establecer aquí un vínculo entre el misterio de su persona y la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la Sabiduría, que estaba junto a Dios en el momento de la creación «como arquitecto» y «encontrando mis delicias con los hijos de los hombres» (Prov 8,30-31). La meditación sobre la persona de Jesús y el papel de su cruz redentora provoca en Pablo una especie de cristalización: la Sabiduría «en el comienzo de sus obras, antes de que comenzara

a crearlo todo» (Prov 8,22), la Sabiduría, «espejo inmaculado de la actividad de Dios, e imagen de su bondad» (Sab 7,26), es imagen y anuncio del mismo Cristo.

El himno de la Carta a los efesios (Ef 1,3-14) vuelve a hacer las mismas afirmaciones, pero esta vez el autor se remonta más allá de la creación y presenta el designio salvífico de Dios en Cristo desde «antes de crear el mundo». Cristo es presentado en él como ya encarnado según el designio de Dios. Hemos sido elegidos, escogidos en él; es decir, que el Padre le confía desde el origen la misión de hacer de nosotros «hijos adoptivos». Cristo, en este «antes» misterioso de la vida divina, es ya el corazón del proyecto del Padre. Y en ese mismo Cristo todo el universo será también «recapitulado» (1,10). Cristo, presente en los tres momentos de nuestro tiempo (el origen, el medio, con su muerte y su resurrección, y el fin, con la promesa de su regreso), es el gran resumen de la historia humana. Es también su cabeza o jefe. La correspondencia entre el fin y el comienzo se expresa aquí a la escala más universal posible.

El himno de la Carta a los hebreos (Heb 1,1-4) nos habla también del Hijo, no sólo establecido por Dios «heredero de todas las cosas», en lo que toca al final, sino además por quien «hizo el universo» en el origen. Encontramos de nuevo el fin que remite al comienzo.

El mensaje propio del evangelio de Juan

En el evangelio de Juan una triple cuestión recorre los grandes diálogos entre los judíos y Jesús: ¿quién eres?, ¿de dónde vienes?, ¿adónde vas? Jesús sabe de dónde viene y adónde va (8,14). Pero para escuchar su respuesta, no hay que mirar hacia atrás, sino hacia delante. Es el movimiento de la existencia de Jesús el que realiza esta revelación: elevado en la cruz, ascendido al cielo, manifiesta así de dónde viene. Jesús declara por ejemplo: «¡Si vierais al Hijo del hombre subir a donde estaba antes!» (6,62). «Ahora, Padre, glorifícame tú junto a ti con la gloria que tenía contigo antes de existir el mundo» (17,5).

En todo este evangelio, el fin remite al principio, y Jesús se presenta como el enviado del Padre que ha «salido de Dios y que a Dios volvía» (Jn 13,3). Pero una diferencia importante entre el Evangelio de Juan y los sinópticos estriba en que primero Jesús habla en primera persona para nombrarse y declarar su identidad. Su «yo» es particularmente frecuente; le gusta decir «yo soy» (6,35; 8,12.58; 13,19, etc.), mientras que en los sinópticos Jesús pregunta y deja que sean sus interlocutores los que hagan el esfuerzo de nombrarlo. Esta forma de discurso de Jesús en el evangelio de Juan es obra del redactor, que, tras un largo periodo de reflexión, expresa así la experiencia de su contacto con Jesús.

El prólogo del evangelio de Juan es la última palabra del Nuevo Testamento sobre Cristo, al que llama el Verbo:

«En el principio existía aquel
que es la Palabra,
y aquel que es la Palabra
estaba con Dios y era Dios.
Él estaba en el principio con Dios.
Todo fue hecho por él
y sin él nada se hizo.
Cuanto ha sido hecho en él es la vida,
y la vida es la luz de los hombres (...).
Y aquel que es la Palabra
se hizo carne,
y habitó entre nosotros,
y nosotros vimos su gloria (...)» (Jn 1,1-14).

Este prólogo presenta de entrada el resultado final de una larga meditación sobre el origen de Jesús. Nos hace remontarnos a Dios, hasta el origen absoluto de quien, al mismo tiempo, estaba junto a Dios, vuelto hacia Dios, y era Dios mismo. El autor se refiere también a la tradición de los escritos sapienciales, identificando a Jesús con el *Verbo*, término cercano al de Sabiduría, palabra divina y creadora. Porque ese Verbo es en primer lugar el creador. Es también, para los hombres, vida y luz. Por eso, todos somos invitados a creer en él y a reconocerlo como la luz de nuestra vida.

Lo inaudito de Dios se expresa entonces en una fórmula

breve, brutal incluso, que pone en contacto dos términos contrapuestos: «Y aquel que es la *Palabra* se hizo *carne* y habitó entre nosotros» (1,14) (*Verbum caro factum est*). Estas dos palabras, *Verbo* y *carne*, expresan lo más distante que pueda pensarse: la grandeza de Dios por una parte, y la fragilidad, a menudo miseria, del hombre por otra. La violencia verbal de esta fórmula es tan excesiva que se nos escapa. Afirma lo impensable, lo imprevisible, lo irrealizable, simplemente con el verbo «se hizo». Tal es la fórmula definitiva, de la que derivará el sustantivo «encarnación» y que resume el movimiento descendente de la reflexión del Nuevo Testamento sobre Cristo. Por eso no nos debe extrañar el que en la reflexión posterior de la Iglesia esta fórmula adquiriera un peso decisivo. Es el punto de llegada de todo el testimonio del Nuevo Testamento. Y será el punto de partida de un pensamiento inagotable.

La lógica y el interés del todo

El lector que esperara de esta reflexión una *prueba* contundente de la divinidad de Cristo estaría en un grave error y no podría sino quedar decepcionado. En este terreno, la única prueba es el testimonio: esto fue lo que creyeron los apóstoles y los evangelistas a propósito de su maestro Jesús. Así fue también como entendieron y explicaron lo que creían. Su testimonio, como hemos visto, es un testimonio de fe y reclama ser aceptado en la fe. Pero a este testimonio podemos también acercarnos desde un punto de vista histórico. El exégeta alemán Martin Hengel no duda en decir:

«La "apoteosis" del crucificado debía de ser ya un hecho consumado en los años cuarenta, y uno se siente tentado a decir que en este espacio, de menos de dos décadas, ocurrieron más cosas desde el punto de vista cristológico que durante los siete siglos siguientes, a lo largo de los cuales el dogma de la Iglesia antigua se fue completando»¹².

¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos? ¿De dónde venimos?

¹² M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, Cerf, Paris 1977, 13-15 (trad. esp., *El Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1977).

Tales son las preguntas que todos nos hacemos sobre nuestra identidad. Sólo podemos responder a la primera tratando de responder a las otras dos. (Es sabido también cómo el hijo adoptado siente la angustia de no conocer su origen). No sorprende por ello que los autores del Nuevo Testamento quieran responder a la cuestión de la identidad de Jesús respondiendo también a la cuestión de su origen y de su futuro. Después de todo, su origen filial concierne de manera inmediata a nuestro propio origen como hijos adoptivos de Dios.

Aquí hay que tener en cuenta todo el conjunto del pensamiento del Nuevo Testamento. Cada afirmación sobre Cristo ocupa así un lugar dentro del todo coherente que le confiere significación. El punto de partida es un hombre, al igual que el punto de llegada. Pero la profundidad de la relación con Dios de este hombre es única e inaudita. Por eso los nombres que lo designan y describen son múltiples. Por eso también su relación con Dios es considerada después bajo todos sus aspectos. Su final primero, porque es al final de la vida de un hombre cuando se puede juzgar su identidad concreta. El final de la vida de Jesús es su muerte en la cruz y también su resurrección en la gloria de su Padre. Pero este aspecto, por esencial que sea, no basta. Siempre se puede plantear la objeción: «¿Y si Jesús no era más que un hijo adoptado?». Hay entonces que ir hasta las últimas consecuencias, y volverse hacia el origen para escrutarlo. Es necesario decir quién era Jesús desde el punto de vista de la eternidad divina. Pero, desde el principio hasta el final, se trata siempre del hombre Jesús, que en ningún momento pierde nada de su densidad como hombre.

No se puede por tanto despreciar el movimiento desde abajo que da lugar a la progresión de la revelación de Dios en Jesús. Este movimiento sigue siendo para nosotros una puerta de acceso indispensable. No obstante, tampoco se puede subestimar el movimiento desde arriba, que explicita el anterior y lo conduce a término. El cristiano no puede sino seguir hasta el final el testimonio de los apóstoles y de los evangelistas. Si esta inversión del punto de vista hubiera sido obra de la Iglesia antigua, habría sin duda que tomarla con precaución; pero fue obra del mismo Nuevo Testamento.

¿Siguen teniendo algún interés estas reflexiones al término del segundo milenio? Sin duda, ya que son el resultado, simplificado y sintetizado, del trabajo de los investigadores actuales. Son fruto de estudios contemporáneos reiterados, que periódicamente se corrigen unos a otros y se van haciendo más rigurosos con el paso de las décadas. Para nosotros, dan un relieve significativo a las afirmaciones de la fe y tratan de expresar hasta el final la identidad de Cristo. Esta nos muestra que la divinidad de Jesús no se reduce a una fórmula vacía, sino que se inscribe en el transcurso de una existencia concreta que le da sentido. No se puede expresar esta identidad de Jesús sino en un relato, recurriendo a una doble historia: la de Jesús primero, y la de la experiencia de los testigos después. Los títulos de Jesús son sin duda capitales, pero no bastan. Los títulos se pueden convertir también en palabras vacías. No ocurre lo mismo con una historia o un relato. Es el conjunto de esta historia el que puede llevar a la convicción de la fe.

Esta historia nos dice en fin que existe un vínculo irrompible entre lo que Cristo hace por nosotros y lo que él es en sí mismo. No podría divinizarnos, si no formara parte, en el sentido fuerte de la expresión, de la «familia divina». No sería nuestro Salvador, si no fuera también nuestro creador. La afirmación de que Jesús es Hijo de Dios no adquiere sentido ni credibilidad más que dentro del gran movimiento del designio de Dios, que se comunica personalmente para hacer de nosotros sus hijos.

CAPÍTULO 17

La confesión de Jesús como Hijo de Dios: de ayer a hoy

El recorrido que acabamos de realizar por el Nuevo Testamento era necesario, pero no es aún suficiente. Dos mil años de distancia cultural nos separan de su lenguaje. Hemos hecho la experiencia del esfuerzo necesario para comprender, sin engañarnos, su mensaje sobre Cristo. Pero una vez aceptado este en la fe, sigue planteándose la misma cuestión siglo tras siglo. ¿Cómo es posible? ¿Cómo hay que interpretar la divinidad de Jesús? Objeciones e interpretaciones demasiado fáciles no han cesado de plantearse y proponerse.

Por eso tenemos ahora que recorrer a grandes trechos y de manera selectiva el curso de los siglos hasta los trabajos de investigación contemporáneos, para ver cómo se fue comprendiendo y proponiendo el misterio de Cristo, Hijo de Dios.

Este recorrido no es la larga visita de un museo repleto de vestigios ya muertos. Será menester una vez más para el período antiguo acomodar nuestra mirada. Sin embargo, encontraremos en él, en forma diferente sin duda, un cierto número de dificultades y objeciones que nosotros mismos percibimos, sin llegar a formularlas de manera precisa. Porque las objeciones racionales fundamentales surgen en cualquier espíritu humano a poco que reflexione¹.

¹ En la prisión de Claraval, reservada para las penas de larga duración, me encontré a un recluso que leía todos los días la *Suma teológica* de santo Tomás de Aquino. Su cama estaba debajo de la bombilla del dormitorio en el que los reclusos permanecían de siete de la tarde a siete de la mañana, y no necesitaba doce horas de sueño. Su lectura era la de un autodidacta, pero un autodidacta inteligente y que trataba de comprender. Me di cuenta escuchándolo de que, a partir de esta lectura, venía a plantearse todos los grandes problemas de la tra-

I. ¿POR QUÉ ESOS CAMBIOS DE LENGUAJE?

¿Por qué, se dirá, no se ha quedado la Iglesia en las fórmulas de la Escritura y ha añadido otros términos que no se encuentran en ella? Estos términos, por lo demás, están tomados en la mayoría de los casos de la filosofía griega, que no es ya la nuestra; pero lo cierto es que se han introducido hasta en el símbolo nicenoconstantinopolitano. Los términos de «substancia» y «consubstancial» nos parecen esotéricos. No se puede negar, en efecto, que el vocabulario de la fe, con el paso de los siglos, se ha ido haciendo cada vez más técnico e inaccesible para muchos creyentes, cuando la fe va dirigida a todos, sea cual sea su cultura y formación. El problema es importante y merece una respuesta que esté a la altura de las circunstancias. Porque está en juego la comunicación y la transmisión de un mensaje.

La fe sigue siendo algo vivo

Ante todo y sobre todo, el mensaje de la fe cristiana es un mensaje de vida y debe por tanto permanecer vivo. No se puede convertir en un estereotipo, repetido una y otra vez exactamente con las mismas palabras a lo largo de los siglos, como una lección aprendida de memoria en la escuela, cuyas palabras se recuerdan, pero se ha olvidado el sentido. Es así como se quedan grabadas ciertas fórmulas nemotécnicas de nuestra época de estudiantes. También el loro sabe repetir palabras de las que no entiende absolutamente nada. Por eso se habla de *psitacismo* (del griego *psittakos*, loro) a propósito de alguien que repite palabras cuyo sentido ignora.

La fe no puede transmitirse más que en presente de indicativo: no vale decir «yo creía», ni «he creído», sino «creo». El que testimonia tiene por tanto que hacerse entender, aquí

dición dogmática y teológica. Sin saberlo, se sentía atraído, a propósito de Cristo, por la solución elaborada por un hereje antiguo. Me sorprendió la perduración de las mismas dificultades racionales a través de las épocas.

y ahora, por el que escucha y hablar un lenguaje que este entienda. Tiene que tener en cuenta las dificultades espontáneas o las objeciones que su interlocutor se plantea o presenta. Por medio de las palabras, ha de transmitir un sentido. Es exactamente lo que me esfuerzo por hacer en este libro, dirigiéndome a hombres y mujeres de finales del segundo milenio y comienzos del tercero.

Hay que tener en cuenta las diferentes culturas y la evolución de la historia. No todos los hombres tienen la misma concepción de la vida y del mundo. Cada pueblo y cada gran área cultural vive de acuerdo con categorías que le son propias. El espíritu de sus miembros está estructurado de una manera determinada. Por otro lado, dentro de una misma área cultural el lenguaje está vivo: los términos van cambiando progresivamente de sentido y acaban significando cosas totalmente distintas.

No se puede pretender que las palabras de la fe escapen a este proceso. Tampoco se puede suponer que los términos desarrollados en una tengan automáticamente equivalente en otra. El lenguaje de la fe está sometido a las mismas leyes que el lenguaje a secas.

Ahora bien, la difusión de la fe cristiana en el mundo mediterráneo tuvo como consecuencia el que un mensaje concebido primero en un lenguaje y con unas categorías semíticas se anunció luego en un mundo de tradición griega, con categorías completamente distintas. La antropología judía y la antropología griega son muy diferentes. Hemos tenido ocasión de darnos cuenta de ello a lo largo de la exposición precedente, que ha obedecido en lo esencial a un sistema de categorías semíticas. Aunque el Nuevo Testamento fue escrito ya en griego, sus palabras y sus imágenes siguen estando profundamente marcadas por la cultura hebrea. Pero, en el paso de un siglo a otro, fueron espíritus griegos los que se pusieron a reflexionar sobre la persona de Cristo, sobre su cualidad de Hijo de Dios, sobre la posibilidad y el modo de su encarnación. Se plantearon problemas de comprensión y objeciones nuevas en nombre de una razón filosófica que procedía de manera muy distinta a la razón judía. De este modo, las grandes afirmaciones de la fe en Cristo se transformaron en otras tantas pre-

guntas. Se dice que Jesús es el Hijo de Dios; de acuerdo, pero, ¿en qué sentido hay que entender esto? Se dice que «la Palabra se hizo carne»: ¿qué hay que entender exactamente con semejante expresión?

Por esta razón, los problemas de la «inculturación»² y de la «actualización» son esenciales en la exposición de la fe. Hoy se plantean a la hora de anunciar la fe cristiana en los continentes africano y asiático. Pero estos problemas siguen siendo también nuestros. Se puede pensar incluso que entre nosotros esta labor se detuvo demasiado pronto, y en nuestra época tarda en ponerse de nuevo en marcha.

Una traducción y un «es decir»

Desde los primeros siglos, el cristianismo tuvo que llevar a cabo una tremenda tarea de inculturación para poder ser reconocido como tal por los pueblos de cultura griega y latina. La tarea afectaba a todos los aspectos de la transmisión de la fe: predicación, catequesis, liturgia, reflexión teológica.

Había pues que *traducir*, y no sólo traducir el texto de las Escrituras a las nuevas lenguas —esto se había hecho ya con el Antiguo Testamento antes de la venida de Cristo; el Nuevo Testamento había sido redactado directamente en griego; y bastante pronto, la Biblia se tradujo también, y en varias ocasiones, al latín—, sino traducir también el sentido del mensaje, en un discurso inevitablemente diferente y usando otras palabras.

Esta traducción es doble. Por una parte, se hace de un mundo cultural a otro, cambiando de categorías; y por otra, se cambia también de registro. La Escritura utilizaba un lenguaje corriente, que no era ni técnico ni científico. La traducción griega será obra principalmente de obispos y teólogos. Tendrán que servirse de todos los recursos del lenguaje más técnico para elaborar una versión griega del mensaje cristiano sin caer en contrasentidos.

El trabajo era tanto más arduo cuanto que no había en la

² Sobre la inculturación, cf Lécico.

lengua griega términos acuñados para expresar la novedad del cristianismo. Los redactores del Nuevo Testamento se habían apoyado mucho en el lenguaje del Antiguo. Pero ya también ellos habían tenido que retorcer las palabras de la Biblia para hacerles expresar la novedad cristiana. Esto explica la multiplicidad de títulos que se le dan a Jesús, ninguno de los cuales es suficiente pero que se comunican unos a otros su particularidad.

Esta traducción era además una actualización de la fe. Actualizar, o hacer actual, es proponer la fe con palabras que tengan resonancia en la cultura de un pueblo y muevan a dar una respuesta. Es en definitiva hablar un lenguaje que permita una comprensión lo más clara y justa posible. Resulta que la inculturación y la actualización más logradas en la historia de la Iglesia fueron las realizadas por los padres de la Iglesia en griego y en latín. Es una razón más para ver cómo han progresado y a qué precio. Porque el segundo milenio ha vivido sobre esta base. Pero desde el inicio de los tiempos modernos, y sobre todo en la época contemporánea, se ha planteado francamente la cuestión de llevar nuevas actualizaciones. Espere-mos que estas sean obra del tercer milenio.

II. DE LA FE DE LOS ORÍGENES A LAS AFIRMACIONES DOGMÁTICAS

Tomadas las cosas en un sentido amplio, se puede decir que el primer milenio fue el de la constitución de un cierto número de afirmaciones claras sobre el modo de entender la divinidad de Cristo y la unión en él de la divinidad y la humanidad. Esta labor se llevó a cabo por medio de la convocación sucesiva de varios concilios. En términos técnicos se habla de la constitución del *dogma cristológico*, es decir, de formulaciones consideradas definitivas, no tanto por su forma cuanto por su sentido. En el futuro se podrá, y se deberá incluso, decir las cosas de otro modo. Lo que no se deberá hacer jamás será

contradecir el sentido de la interpretación propuesta por los concilios.

Nosotros nos limitaremos a recorrer los tres concilios más importantes: Nicea, Éfeso y Calcedonia, celebrados todos ellos en Asia Menor, lo que hoy es Turquía, sabiendo que este movimiento conciliar continuará hasta el II concilio de Nicea, en el año 787.

«Jesús es el Hijo de Dios»: el concilio de Nicea (325)

Sin entrar en el detalle de debates que duraron siglos, fueron a menudo muy vivos y cayeron a veces en sutilezas que nos sorprenden e incluso nos irritan, tratemos de comprender lo que estaba en juego y los motivos de fe de las partes.

El Nuevo Testamento dice: «Jesús es el Hijo de Dios», y lo explica por medio de un lenguaje que se inscribe dentro de la tradición semítica. Los griegos se disponen pues legítimamente a tratar de comprender lo que quiere decir tal afirmación. Comparan entonces el lenguaje de la Escritura y el símbolo de la fe con el de las categorías de pensamiento que ellos han aprendido en sus escuelas. Ahora bien, en estas escuelas dos cosas estaban claras. Que no puede haber nada más que un Dios supremo, y que, no obstante, cabe pensar que entre el nivel del ser de Dios y el nivel de los hombres haya intermediarios. A estos, desde nuestro punto de vista, se les puede llamar dioses, ya que están muy por encima de nosotros; pero a los ojos del único Dios verdadero, son inferiores³.

³ El gran sistema filosófico platónico (de Platón, ca. 428-348 a.C.), retomado en parte y modificado en el siglo III de nuestra era por Plotino (ca. 205-ca. 270), proponía así la existencia de tres grandes principios del mundo, en gradación descendente: en la cumbre, el Uno o el Bien, el único que es verdaderamente Dios y soberano del universo (monarquía); luego el Verbo o la inteligencia (*Logos* o *Nous*), emanado del primer principio; y, finalmente, el alma del mundo (*Psyche*), emanado a su vez del segundo. Era tentador hacer coincidir la Trinidad cristiana con una trilogía de este tipo. La palabra «Verbo» era común a ambas partes, y se podía identificar el alma del mundo con el Espíritu de Dios. El Nuevo Testamento parecía incluso aportar ciertos argumentos en este sentido. Nunca quiso romper con el tema de la unicidad de Dios, que heredaba de la fe judía como el bien máspreciado. El Dios supremo y único seguía siendo para él el Padre. Por otra parte, según un axioma filosófico, deducido de la

Arrio, sacerdote de la Iglesia de Alejandría, en Egipto, párroco de la parroquia de Baucalis, la del puerto de la ciudad, se puso a comentar el símbolo de la fe y las Escrituras en este sentido. Trataba de poner de acuerdo su razón y su fe. Pero sus parroquianos protestaron vivamente. No era eso en absoluto lo que habían escuchado en la catequesis. Para ellos el Hijo era igual al Padre y «verdadero Dios». Y he aquí que los marineros y comerciantes del puerto de Alejandría se ponen a discutir seriamente sobre si fue engendrado o no fue engendrado, sobre el tiempo y la eternidad. Al menos es lo que nos cuenta la historia, aunque quizá haya sido adornada un poco.

En unos años, la disputa se extendió a todas las Iglesias del Oriente cristiano. Dio lugar incluso a cismas entre las Iglesias, justo en el momento en el que el emperador Constantino acababa de convertirse al cristianismo (313). Para él, un conflicto religioso era también un conflicto político que ponía en peligro la paz en sus territorios. Había pues que parar aquello lo antes posible.

Para ello decidió reunir un concilio en Nicea el año 325. Los obispos que acuden a él, en torno a unos 300, distan mucho de estar de acuerdo. Debaten tanto en el registro de la Escritura como en el de la razón. ¿Cómo se debe interpretar el discurso de la Escritura desde el punto de vista de la razón griega? ¿Cómo traducir de verdad la afirmación de que Jesús es el Hijo de Dios?

Lo que estaba en juego afectaba directamente a la salvación de los hombres. La fe cristiana había vivido de la certeza de que en Jesús el Hijo de Dios en persona había venido a restablecer la comunicación entre Dios y los hombres. Nos había liberado del pecado y nos había introducido en la comunión de la vida divina. Sólo podía hacerlo si era personalmente Dios. De lo contrario, no hubiéramos podido ser «diviniza-

nación misma de Dios, este no puede deber su origen a nadie más que a sí mismo. Dios es el *ingénito* (no engendrado) por excelencia. Ahora bien, el Nuevo Testamento mismo proclama a Jesús *Hijo*, es decir, *engendrado*, que debe su origen a otro, al Padre. Por tanto, por definición, no puede ser Dios en el mismo sentido que el Padre. Por otra parte, no puede ser co-eterno con el Padre, porque necesariamente hubo un momento en el que todavía no había sido engendrado. Todo esto corresponde muy bien con la trilogía de Platón o de Plotino.

dos». La tesis de Arrio, bajo su aparente inocencia, suponía nada menos que la destrucción de un aspecto esencial de la salvación. Sólo Dios puede dar a Dios. Si Jesús no es Hijo de Dios, no puede comunicarnos nada de Dios. Lo que se pone en marcha por tanto es una «revisión desgarradora» de la fe cristiana. Con razón decía Atanasio: «¡Arrio me ha robado al Salvador!».

Se trata por supuesto de interrogar a los textos del Nuevo Testamento. Este dice que Jesús es el Hijo, engendrado por el Padre, y que es el Verbo. Ahora bien, según la experiencia que tenemos de la generación, cada animal se reproduce según la ley de la identidad de su especie: un caballo engendra un caballo, un hombre a un hombre. El término de Hijo sólo está justificado en Dios si esta ley fundamental de la generación es respetada. El Hijo recibe la naturaleza del Padre. Pero todos los aspectos propiamente corporales y sexuales de la generación humana no pueden aplicarse a Dios, que es puro espíritu y en quien no hay diferenciación sexual. Volvemos a encontrar aquí el uso de la analogía⁴. En Dios la generación es puramente espiritual.

Pero, ¿podemos representarnos una generación puramente espiritual? El lenguaje del Nuevo Testamento nos ofrece la posibilidad al llamar a Jesús también el Verbo. Todos nosotros tenemos experiencia de lo que es la génesis de un pensamiento que nos viene a la mente: este pensamiento es una especie de generación espiritual. Procede de nosotros, pero es ya algo distinto de nosotros. En la mayoría de los casos permanece dentro de nuestra mente. Pero puede también manifestarse al exterior por la palabra o la escritura. Hay que corregir además esta experiencia para aplicarla a Dios, porque esta palabra (verbo) mental o expresada no es verdaderamente subsistente en el sentido en que lo somos nosotros. Se desvanece rápidamente. Sin embargo, puede verse también que esta generación no atenúa en nada la unidad de nuestra persona.

Nos serviremos pues de los dos registros, el de la generación en los seres vivos y el de la generación del verbo mental, aprovechando su convergencia y su corrección mutua, para

⁴ Cf supra, pp. 72s.

apuntar, como hacia un punto de fuga, a la generación única existente en Dios.

El resultado es el siguiente: la filiación divina de Jesús debe entenderse en un sentido fuerte. Es una auténtica filiación, que supone la igualdad del Hijo y el Padre, siendo la única superioridad del Padre el ser quien engendra. Esta filiación se expresa en el registro de la existencia humana a lo largo de la vida de Jesús y principalmente en el momento de la cruz y la resurrección. La generación eterna se exterioriza en el tiempo de Jesús y se hace concreta para nosotros a través de la relación viva de amor entre Jesús y su Padre.

Era necesario que esta interpretación pudiera expresarse en lenguaje griego y con palabras griegas. Por eso el concilio de Nicea decidió introducir en la confesión de fe tradicional, expresada según los términos de la Escritura, dos expresiones griegas técnicas, la primera de las cuales va introducida por un «es decir»: «El Hijo de Dios, engendrado por el Padre como Hijo único, es decir, de la substancia del Padre, [... es] consubstancial con el Padre».

Los griegos solían hablar en términos de *substancia*. Expresaban así con categorías diversas el nivel de los seres. Se trataba de saber si la categoría de ser del Hijo era la misma que la del Padre, una categoría propiamente divina. Las dos expresiones escogidas lo dicen sin ambigüedad. Los obispos de Nicea convirtieron su mentalidad cultural griega para aceptar lo inaudito de Jesús, Hijo de Dios, igual en todo a su Padre⁵.

«El Verbo se hizo carne»: el concilio de Éfeso (431)

La encarnación del Hijo de Dios es, decididamente, algo difícil de admitir para el espíritu humano. En el siglo V volvió a

⁵ Podría pensarse que la decisión del concilio hubiera bastado para apaciguar los ánimos. Ocurrió lo contrario. Muchos se escandalizaron de la introducción de este «caballo de Troya» que era el vocabulario de la sabiduría pagana en el santuario de la profesión de fe cristiana. Siguió cincuenta años de debates, de múltiples decisiones conciliares contrarias y de cismas, hasta la reconciliación general del concilio I de Constantinopla, el 381. Este fue el tiempo necesario para la aceptación concreta en la Iglesia de la decisión de Nicea.

plantearse la cuestión con nuevos términos. Si se admite que Cristo es Hijo de Dios en el sentido fuerte del término, ¿cómo hay que entender el que pudiera hacerse «carne»? Esta frase es provocadora. ¿No hay otra interpretación más «razonable» de las cosas? ¿No hay que mantener un mínimo de separación entre la divinidad del Hijo y la existencia del hombre Jesús? De no ser así, estaríamos ante afirmaciones inaceptables para un espíritu griego bien nacido. ¿Es legítimo decir que el Verbo de Dios, no sólo lloró lágrimas de sangre y experimentó una tristeza mortal en el momento de su agonía, no sólo murió personalmente en la cruz, sino que mamó además en el seno de la Virgen María? Para los antiguos griegos, lo que concierne al nacimiento era considerado una debilidad humillante para un hombre: nacer de las «partes vergonzosas» de una mujer, en medio de la sangre y la «inmundicia». ¿No había que excluir todo esto, a cualquier precio, del Verbo de Dios? De no ser así, su cercanía se transformaría en promiscuidad.

Esta vez es un obispo, Nestorio, arzobispo de Constantinopla, por tanto un personaje importante, quien predica rechazando el título de la Virgen María de «Madre de Dios», aceptado comúnmente en la Iglesia desde hacía más de cien años. Para él, María era simplemente madre de Cristo, es decir, del hombre Jesús, que se encontraba «unido» con una relación muy estrecha al Verbo de Dios. Nestorio cometía así varias confusiones en el uso de las categorías del lenguaje, pero esto queda en el plano de lo técnico. Su verdadera motivación es que le parece escandalosa la realidad de la encarnación en sus últimas consecuencias. No puede admitir la fórmula joánica: «El Verbo se hizo carne».

Se vuelven a repetir las escenas de Nicea: la irritación del pueblo, el debate en toda la cuenca del Mediterráneo oriental y la reunión de un concilio en Éfeso en el 431⁶.

⁶ El desarrollo de este concilio distó mucho de ser ejemplar, porque estuvo dirigido por el adversario personal de Nestorio, Cirilo de Alejandría, cuya teología era justa pero su carácter arrebatado y violento. Cansado, por ejemplo, de esperar en el calor de julio la delegación de los obispos «orientales», de la región de Antioquía de Siria, Cirilo decidió abrir el concilio antes de su llegada. Ahora bien, estos obispos pertenecían a la misma escuela teológica que Nestorio y eran los que se encontraban en mejor situación para discernir lo

El concilio de Éfeso adoptó por aclamación la doctrina de Cirilo de Alejandría, que traducía a su vez la fórmula joánica en términos griegos. «El Verbo se hizo carne» significa que *el Verbo de Dios asumió o se apropió su generación según la carne recibida de María como algo vivido a título personal*. Su humanidad no es para él un «haber», sino que se ha convertido en su propio «ser». Pero no por eso se confunden su naturaleza humana y su naturaleza divina. Afirmaciones como las siguientes son por tanto legítimas: el Verbo de Dios nació según su humanidad, del mismo modo que murió en su humanidad, aun cuando su divinidad no pudiera ni nacer según la carne ni morir.

Pero decir que Cristo, el Hijo de Dios, murió *según su humanidad y no según su divinidad*, ¿no es un juego de palabras sin contenido? Pongamos un ejemplo. Supongamos que un ser que nos es querido cae enfermo de un cáncer grave e incurable. Hablando propiamente, sólo un órgano de su cuerpo es afectado por el cáncer, o en caso extremo, cuando se trata de un cáncer generalizado, todos sus órganos. Su alma o su persona espiritual escapan a la realidad de la enfermedad. Sin embargo, si reflexionamos sobre la existencia de este ser querido, nos damos cuenta pronto de que es la totalidad de su persona la que es afectada concretamente por la enfermedad. Es la persona humana la que sufre física y moralmente. No sólo tiene que soportar duros tratamientos, sino también la perspectiva de una esperanza de vida muy limitada. El cáncer ha cambiado el rostro de una existencia que se transforma por entero. El enfermo tiene que dejar a su familia y sus ocupaciones profesionales para irse al hospital. Es la unidad concreta alma-cuerpo de esta persona la que vive la prueba del cáncer. Lo mismo ocurre con Cristo. En él la persona del Verbo de Dios se ve directamente afectada por todo lo que le ocurre a su humanidad. Se ve en los evangelios cuando está cansado, cuando tiene hambre y sed, cuando siente la tristeza mortal de la agonía y lanza el grito de abandono en la cruz. Todo esto concierne en realidad a su persona, a la vez divina y hu-

justo y lo errado en las posturas de este. No fue pequeño el alboroto cuando al fin llegaron a Éfeso y se encontraron todo el asunto ya concluido sin ellos.

mana. Eso es lo que nos maravilla: el que Dios haya podido llegar a eso⁷.

«Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre»: el concilio de Calcedonia (451)

El movimiento pendular, de un extremo a otro, existe también en teología. Nestorio separaba al hombre Jesús del Hijo de Dios. Otro hereje, que todo el mundo coincide en designar como «viejo obtuso», quiso mezclar las dos naturalezas de Cristo. Consideraba que la naturaleza humana se perdía en la naturaleza divina como una gota de agua en el mar. Esto significaba que Cristo no era ya verdaderamente un hombre.

Se convocó un nuevo concilio en la orilla asiática de Constantinopla, en Calcedonia, el año 451. El concilio se propuso como tarea completar la aportación de Éfeso, y equilibrarla incluso, expresando en una fórmula clara lo que es único en Cristo, su *persona* de Hijo, y lo que es doble, su *naturaleza*, humana y divina. He aquí la parte decisiva de la definición de Calcedonia:

«Hay que confesar (...) a un único Cristo, Hijo, Señor, Unigénito [único] reconocido en dos naturalezas sin mezcla ni cambio sin división ni separación (...).».

Esta definición tiene la gran ventaja de integrar los puntos

⁷ En términos técnicos, Cirilo hablará de la «unión según la hipóstasis», siendo *hipóstasis* el término preferido por los griegos para expresar la idea de persona o de sujeto concreto. Dicho de otro modo, por la encarnación el Verbo asume en el núcleo mismo de su ser personal su propia humanidad. El Verbo se hace verdadero hombre, se humaniza auténticamente. El concilio de Éfeso dejaba sin embargo un gran malestar, porque no había logrado reconciliar a todos los obispos presentes y distaba mucho de haber acabado la tarea que se le había encomendado. Fue necesaria la meritoria *Acta de unión* acordada el 433 entre los jefes de las dos grandes escuelas teológicas del tiempo, Cirilo de Alejandría y Juan de Antioquía, para elaborar un texto de confesión de fe cristológica que pudiera satisfacer a ambas partes.

de vista antagónicos de Alejandría (la unidad de la persona de Cristo) y de Antioquía (la dualidad de sus naturalezas, que no están ni mezcladas ni separadas). Si queremos una representación analógica de ello, podemos pensar de nuevo en la unión del alma y el cuerpo. Ambos forman una unidad, y no podemos localizar el alma en ningún lugar preciso del cuerpo. Sin embargo, no se mezclan, porque se trata de dos realidades radicalmente diferentes. Cada una sigue siendo lo que es.

Esta definición llegará tal cual hasta nosotros como una referencia fundamental de todo discurso sobre Jesucristo. Es sin duda la más célebre de toda la historia, aunque tardó cien años en imponerse y fue completada por el trabajo de otros dos concilios (Constantinopla II y III). En la actualidad es objeto de un amplísimo consenso ecuménico entre los cristianos. Pero también se han hecho patentes sus limitaciones y la inconveniencia de su lenguaje abstracto, demasiado intemporal⁸.

III. ¿HABLAR DE JESÚS COMO HIJO DE DIOS HOY?

A finales del primer milenio el desarrollo del *dogma* eclesial sobre Jesús, el Cristo, prácticamente había terminado. Lo esencial se había dicho, y constituirá para el futuro una referencia decisiva. Sin embargo, la historia continúa, los siglos se suceden y el discurso teológico y pastoral sobre Jesús sigue vivo. La Edad media dedicó toda la potencia de sus grandes teólogos a la indagación especulativa. Porque, según un proceso que

⁸ Puede pensarse que este desarrollo de la reflexión eclesial sobre Cristo no es muy edificante. Estuvo en efecto profundamente marcado por cuestiones personales, por enfrentamientos entre sedes episcopales, por la política eclesiástica y por la política a secas. La Iglesia vive y progresa por medio de hombres pecadores. ¿No es algo consolador? Esto relativiza lo que pueda decepcionarnos en la Iglesia de hoy. A pesar de tantas vicisitudes, la Iglesia ha sabido mantener la autenticidad de su fe en Cristo y subrayar los puntos más difíciles de la misma para todo espíritu humano. En eso consiste la discreta acción en ella del Espíritu Santo, que orienta los corazones en el sentido de la verdad y de la caridad.

se repite, el conjunto de las afirmaciones dogmáticas establecidas se transforma en otras tantas preguntas a la razón. Se trata siempre de que la fe «dé razón» de sí misma. La Edad media, que sintió una gran devoción por la humanidad de Jesús, se esforzó por ahondar en la antropología de Cristo, es decir, en las diversas formas determinadas por la unión de su humanidad y su divinidad, y en las consecuencias para la existencia de Jesús. No es posible entrar aquí en estas indagaciones, que tienen un aspecto filosófico bastante técnico y se enmarcan en el vocabulario de la escolástica, cuya referencia es el filósofo griego Aristóteles.

Sólo nos detendremos brevemente en los tiempos modernos, en los que surge una reflexión «independiente» sobre Cristo. Nos fijaremos sobre todo en la época contemporánea y en su *movimiento cristológico*, que recorre la segunda mitad del siglo XX.

Los tiempos modernos

En los tiempos modernos, a partir del filósofo Descartes (1596-1650), se produce la emancipación de la filosofía con respecto a la teología en el Occidente cristiano. Esto supone un cambio de horizonte. La reflexión sobre Jesús desborda a partir de este momento los límites de la Iglesia. Jesús es un personaje de la historia universal. Pertenece a todo el mundo, se dirá. En consecuencia, se desarrollará una multiplicidad de discursos sobre Jesús, que interpretan su persona y su mensaje a la luz de la razón. Así por ejemplo, en el siglo de la Ilustración se le convierte en un sabio de la humanidad y en un maestro de virtud⁹. Esta «reducción» del misterio de Jesús a su dimensión humana sigue siendo muy respetuosa con su persona.

De manera más profunda, la filosofía desarrolla hasta nuestros días un discurso al que se le da el nombre de *cristología*

⁹ Puede verse un breve recorrido por estos desarrollos modernos del pensamiento sobre Cristo en B. SESBOÜE, *Jésus Christ à l'image des hommes*, DDB, París 1997.

filosófica (X. Tilliette), es decir, una reflexión sobre la «idea» de Cristo y el sentido profundo de la manifestación del Absoluto divino en lo relativo y perecedero de la condición humana. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué enseñanza sobre el hombre y sobre Dios se puede obtener de ello?

En el siglo XIX se produce un desarrollo considerable de la ciencia histórica. Por eso su principal interés consiste en tratar de recuperar al Jesús de la historia, con el fin de liberarlo del edificio dogmático que la Iglesia había construido sobre él. Nos hemos referido ya a esta historia y a su fracaso final¹⁰. Desde finales del siglo XVIII, se siente también la tentación de identificar con Jesús a grandes hombres del más diverso pelaje: Marat y también Luis XVI durante la Revolución francesa; Napoleón, mesías de los tiempos modernos; más recientemente el Ché Guevara, etc. Jesús pasa a ser sucesivamente un *sans-culotte*, un republicano, un socialista.

El «movimiento cristológico» del siglo XX

Puede datarse el comienzo de la reflexión teológica sobre Cristo en 1951, cuando se cumplían mil quinientos años del concilio de Calcedonia. Karl Rahner fue su primer propugnador por parte católica. Antes que él, Rudolf Bultmann, varias veces mencionado en esta obra, había planteado una problemática nueva con su programa de desmitologización¹¹ a partir de una interpretación radical del Nuevo Testamento. Desde entonces, casi todos los grandes teólogos de la segunda mitad del siglo XX han escrito un libro importante sobre la persona de Cristo¹².

Uno de los motivos de este movimiento fue la constatación

¹⁰ Cf supra, pp. 255-257.

¹¹ Sobre la desmitologización, cf Léxico.

¹² K. Rahner, A. Grillmeier, H. Urs von Balthasar, W. Kasper, P. Hünermann y J. Moltmann en Alemania y en la Suiza alemana; L. Bouyer, C. Duquoc y J. Moingt en Francia; B. Forte en Italia; O. González de Cardedal en España; E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg y J. Dupuis, en Bélgica y en Holanda; J. Van Beeck en Estados Unidos; L. Boff, J. L. Segundo y J. Sobrino en América Latina. En Francia, la colección *Jésus et Jésus-Christ*, dirigida por J. Doré, propone un gran número de investigaciones. No hablamos aquí, evidentemente, de los innumerables estudios propiamente exegéticos.

de la gran distancia existente entre el Jesús de los evangelios y el Cristo de la teología clásica. Un rasgo común a los teólogos contemporáneos es la vuelta a la Escritura y la búsqueda en ella de categorías que permitan dar razón de la persona de Cristo, Hijo de Dios.

La teología se hace por tanto relato. Cuenta a Jesús. Es lo que hemos tenido ocasión de experimentar durante los capítulos anteriores al término de un doble itinerario. Porque no se puede ya dar cuenta y razón de la identidad de Cristo sin poner de relieve su historia. De este modo tratan de reconciliarse la teología técnica y la existencia cristiana. Se busca, por consiguiente, superar las fórmulas demasiado densas, y también demasiado abstractas. Consciente de los límites de las definiciones dogmáticas, que no fundan, sino sólo regulan el discurso de la fe, K. Rahner había pedido que la teología se abriera a una consideración concreta y existencial de la persona de Jesús, teniendo en cuenta los misterios de su vida. La investigación contemporánea le ha hecho caso.

Otro aspecto es el de la *verificación*, que corresponde a la preocupación de las ciencias por evaluar y verificar sus resultados. No basta pues con mostrar los resultados de la doctrina de Cristo, sino que hay que fundarlos en la palabra y la acción de Jesús (W. Pannenberg). Nos encontramos aquí de nuevo con la relación entre la historia y la fe, y entre el hecho y el sentido. Esta preocupación explica todo el itinerario escogido en este libro para presentar la persona y la historia de Jesús.

Asimismo, la investigación sobre Cristo es más sensible al horizonte contemporáneo. ¿Cómo puede ser liberadora la fe en Cristo ante los innumerables maleficios que acechan a la humanidad? Se subraya que las afirmaciones sobre Cristo no son «inocentes», «anodinas» o «neutras». Se plantea también la cuestión de su dimensión política. En relación con el orden establecido, a menudo injusto, ¿son «conservadoras», «progresistas», incluso «subversivas»? Se reconoce en esto el planteamiento de las «teologías de la liberación», procedentes de América latina. J. Moltmann, por su parte, busca en la cruz la respuesta a las angustias de nuestro tiempo: «La teología no puede ponerse delante de las vociferaciones de su

tiempo y gritar con los lobos que mandan. Debe ponerse delante de los desgraciados que claman a Dios y la libertad, a partir de la hondura de los sufrimientos de su tiempo. En la medida en que es contemporánea de los sufrimientos de su tiempo, la teología es verdaderamente contemporánea»¹³.

Cuestiones análogas se plantean en los otros continentes. ¿De qué comportamiento ético es portadora la fe en Cristo muerto y resucitado? Pero he aquí que el diálogo entre las religiones, en el que la Iglesia católica se ha comprometido valientemente a partir del Vaticano II, plantea a la «pretensión universal» de Cristo de ser el único mediador entre Dios y los hombres nuevas cuestiones. El debate a este respecto, todavía en sus comienzos, preocupa muy intensamente a los teólogos cristianos de Asia. Si se reconoce que el Cristo del fin de los tiempos recapitulará toda la historia y será el Salvador de todos los hombres, ¿puede decirse que la manifestación de Jesús de Nazaret muerto y resucitado en un lugar y en un tiempo de nuestra historia *agota* toda la realidad de Cristo? ¿No podría reconocerse también algo de su manifestación en los otros grandes líderes religiosos? Este debate, muy complejo, rebasa el marco de estas páginas¹⁴. Es un debate que podría llegar a alcanzar la amplitud de las antiguas crisis conciliares, pero que por el momento está aplazado.

¿Cómo sabía Jesús que era Dios?

«Es a la vez ridículo e irrespetuoso preguntarse qué es lo que se puede sentir cuando se es Dios encarnado». Esta reflexión, llena de humor, del teólogo anglicano Mascall invita a la modestia ante esta preocupación tan actual. Nunca podremos acceder concretamente a lo que fue la conciencia de Jesús a lo largo de su itinerario terreno. Lo más importante es aquí ex-

¹³ J. MOLTSMANN, *Le Dieu crucifié*, Cerf, París 1974, 179 (trad. esp., *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1977).

¹⁴ Sobre este punto, cf. J. DUPUIS, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, San Pablo, Madrid 1991; M. FÉOU, *Les religions et la foi chrétienne*, Cerf-Médiaspaul, París 1996, y *Regards asiatiques sur le Christ*, DDB, París 1998.

cluir ciertas interpretaciones contrarias a la verdad de la condición humana de Jesús. Si el Hijo de Dios se hizo verdaderamente hombre, por necesidad tuvo que asumir las condiciones de la conciencia de todos los hombres.

En el Nuevo Testamento se nos dice que Jesús «crecía en sabiduría y en estatura» (Lc 2,52); que el mismo Hijo ignoraba el día del juicio, sólo conocido por el Padre (Mt 14,36; Mc 13,32). Pero sabemos también que reivindicaba una relación original y única con Dios, al que llamaba «su Padre», y que enseñaba con autoridad, y no como los escribas (Mc 1,21). Se nos dice que conocía los pensamientos y el corazón, y que asombraba por su inexplicable sabiduría. En el evangelio de Juan, Jesús parece saberlo todo (Jn 2,24-25; 13,1-3; 16,30). Pero Juan trata de la ciencia terrena de Jesús a la luz del conocimiento total del Verbo preexistente y resucitado. ¿Cómo conjugar datos tan contradictorios?¹⁵

Distingamos en primer lugar la ciencia y la conciencia de Jesús. En el terreno del conocimiento y de la ciencia corriente no podemos atribuirle más que lo que hubiera recibido de su educación y de su tiempo. Si hubiera nacido en la rica metrópoli de Alejandría, hubiera recibido por su educación más cultura que la que recibió en la aldea rural de Nazaret. Es absurdo preguntarse si Jesús conocía ya la bomba atómica. Más

¹⁵ Si interrogamos a la historia, nos topamos con una dificultad real. Los padres de la Iglesia y más tarde los teólogos medievales, que se empeñan en afirmar la *kénosis* (anonadamiento) de Cristo hasta en su pasión, son mucho más reticentes a admitir las limitaciones humanas de su conocimiento y su conciencia. Estos autores sacaban de quicio un principio justo: es verdad que Jesús era perfectamente hombre; pero eso no significa que poseyera todas las perfecciones posibles a un hombre. De ser así, hubiera debido conocerlo todo, ser un gran músico, un gran pintor y, por qué no, un gran deportista, etc. Pero esto sería monstruoso, porque ningún hombre puede realizar todo lo que es posible para el hombre. No obstante, Cirilo de Alejandría hacía la siguiente reflexión, en la que manifiesta un sentido muy justo de la encarnación: «Es humano progresar en edad y en sabiduría; yo añadiría que incluso en gracia. En cierto modo, el entendimiento de cada uno se desarrolla al paso de sus dimensiones corporales; es distinto en los niños de pecho, en los que son todavía niños y en los que ya han pasado esta edad (...). Haber hecho que un bebé mostrara una sabiduría pasmosa habría sido, lo confieso, igualmente fácil para él y algo enteramente a su alcance. Pero no habría dejado de haber en esto algo monstruoso y disonante con el plan de la economía» (CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Cristo es uno*, SC 97, 455).

en concreto, no conocía en detalle los acontecimientos que iban a sucederle:

«Jesús es un hombre auténtico; la nobleza inalienable del hombre está en poder, en tener incluso que proyectar libremente lo que ha de ser su existencia en un futuro que desconoce (...). Privar a Jesús de esta posibilidad y hacerlo avanzar hacia un fin conocido de antemano y distante únicamente en el tiempo, equivaldría a despojarlo de su dignidad de hombre (...). Si Jesús es un hombre auténtico, es necesario que su obra se realice en la finitud de una vida humana, aun cuando el contenido de esta obra y sus efectos posteriores desborden ampliamente los límites impuestos a esta finitud. Un hombre no puede decir: voy a despachar esta parte de mi misión antes de morir, y, como sé que tengo que resucitar, puedo dejar el resto pendiente, para acabarlo más tarde» (H. Urs von Balthasar)¹⁶.

Esto no impide para nada que la relación filial de Jesús con el Padre fuera para él una fuente de conocimientos espirituales relativos al misterio de Dios y de nuestra salvación. En sus palabras y en sus actos estaba inspirado por su Padre, con el que se sentía en unidad profunda, de manera mucho más íntima que todos los profetas¹⁷.

¿Qué decir de su conciencia? ¿Cómo vivía Jesús su unidad con la persona misma del Hijo? ¿Sabía de manera simplemente objetiva que era el Hijo de Dios? Esta manera de plantear la cuestión no es adecuada. Porque la conciencia que cada uno de nosotros tiene de sí mismo no es una conciencia *objetiva*, sino una conciencia *subjetiva*, que constituye nuestro propio *yo*.

Pongamos de nuevo una comparación. Cada uno de nosotros tiene por delante un largo camino que recorrer hasta llegar a ser él mismo, a través de su crecimiento y todos los acontecimientos de su existencia. Al comienzo de nuestra vida, existe en nosotros la capacidad de construirnos a nosotros mismos. El bebé en su cuna, sin poder hablar todavía, no tiene ninguna conciencia *refleja* de su propia identidad. Sin embargo, tiene ya una primera conciencia de sí mismo. Sabe incons-

¹⁶ H. URS VON BALTHASAR, *La foi du Christ*, Aubier, Paris 1968, 181-182.

¹⁷ Cf supra, pp. 186s., sobre la inspiración de los profetas.

cientemente que es alguien. Su mirada es ya la mirada de un yo. En su manera de sonreír, de llorar o de exigir, se afirma el embrión de una personalidad, que su madre discierne rápidamente. A medida que va creciendo, va respondiendo a las sonrisas de su madre y aprende a balbucir sus primeras palabras. Ingresa así en la red del lenguaje, lo que prueba que antes incluso de hablar tenía ya en sí el secreto del lenguaje. Cuanto más crezca, más consciente será de sí mismo y de los otros. A partir de sus experiencias de hombre, llegará verdaderamente a ser un hombre y vivirá todos los aspectos de la condición humana. En eso consiste ser hombre.

Lo mismo ocurre con Jesús, pero con una diferencia radical. Jesús tuvo que descubrir y lograr su identidad profunda de hombre como cada uno de nosotros. Pero lo que iba descubriendo y logrando progresivamente con el paso de los años era la identidad del hombre que, a los ojos de Dios, es el Hijo. No hubo en su vida ningún momento decisivo en el que de pronto se diera cuenta de que era el Hijo de Dios. Sino que desde siempre estuvo habitado por esta relación filial, que se irá concretando progresivamente a medida que vaya leyendo los salmos, recibiendo la educación religiosa y entregándose a la oración; lo que ilustra la escena de Jesús perdido y hallado en el Templo, con la respuesta de Jesús a sus padres: «¿No sabíais que debo ocuparme de los asuntos de mi Padre?» (Lc 2,49). Cuanto más avanza en edad, más marcado está su comportamiento por su conciencia filial. Esta explica algunas de las fórmulas puestas en sus labios: «Nadie conoce al Padre sino el Hijo» (Mt 11,27). Pero la conciencia filial pasará también por momentos de prueba, como muestran la escena de la agonia de Jesús y su grito angustiado en la cruz.

De este modo se puede compaginar el desarrollo histórico de la conciencia de Jesús, perfectamente conforme a las leyes de la condición humana, con el carácter original y único que hace de él el Hijo desde el principio¹⁸. El misterio permanece íntegro, ciertamente, pero nos es posible dar cuenta de él razonablemente.

¹⁸ Esta interpretación está tomada en lo esencial de K. Rahner.

Las insistencias del Vaticano II acerca de Cristo

El Vaticano II no tenía vocación de ser un concilio consagrado al misterio de Cristo. Su interés principal era la Iglesia. No obstante, es portador de una reflexión original sobre Cristo, del que habla calurosamente, en especial en la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*.

El texto empieza planteando la cuestión del hombre. Se pregunta por la naturaleza de este ser paradójico, inacabado, limitado y en busca de la realización total de sí mismo, a pesar del obstáculo que supone el pecado. La dignidad del hombre reside en definitiva en su vocación a la comunión divina y a la filiación adoptiva. Pero esta tarea necesaria resulta imposible. Sólo se hace realizable gracias a Cristo. El misterio, a menudo opaco, que es el hombre ante su propia mirada, sólo se aclara a la luz de la revelación de Cristo: «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» (GS 22,1).

Cristo le ha revelado al hombre lo que es el hombre, estableciendo con él una *solidaridad* ya irreversible: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22,2).

«El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje de las imágenes de la vida diaria corriente» (GS 32,2).

El Vaticano II se refiere también a los concilios antiguos para subrayar que en la encarnación la naturaleza humana «fue asumida, no absorbida». Esto significa no sólo que la existencia de Jesús fue una existencia auténticamente humana, sino también que la proximidad entre Dios y el hombre no destruye a este último, sino que lo conduce a su pleno desarrollo. La humanidad fue elevada «a una dignidad sin igual». En el

hombre, la divinización y la humanización van de la mano. Porque Dios respeta siempre al hombre.

Cristo, en definitiva, verdadero Dios y verdadero hombre, es ante todo para el hombre. Su existencia nos aporta «la certeza de que abrir a todos los hombres los caminos del amor y esforzarse por instaurar la fraternidad universal no son cosas inútiles. Al mismo tiempo advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria» (GS 38,1).