ESPIRITU SANTO

1 Concepto

Es una expresión bíblica que se refiere a la tercera Persona de la Santísima Trinidad

Es, además, una compleja noción teológica por medio de la cual se describe una "realidad espiritual" suprema, que ha sido interpretada de maneras múltiples en las confesiones cristianas y escuelas teológicas.

De esta realidad espiritual se habla en muchos pasajes de la Biblia, con las expresiones citadas, sin que se dé una definición única. Esto fue el motivo de una serie de controversias que se produjeron principalmente durante tres periodos históricos: el siglo IV como siglo trinitario por excelencia, las crisis cismáticas de oriente y occidente acaecidas entre los siglos IX y XI y, por último, las distintas revisiones doctrinales nacidas de la reforma protestante.

La <u>Biblia</u> contiene un conjunto de expresiones que aluden a una «realidad divina» en la que creen el <u>judaísmo</u> y el <u>cristianismo</u>. La siguiente es una lista de tales expresiones:

Espíritu Santo,(Salmo 50,13) Espíritu de santidad(Rom 1,4). Espíritu de Dios(Gn 1:2, Rm 8:14,1Jn 4:2), Espíritu Santo de Dios (Ef 4:30), Espíritu de la verdad (Jn 15,26), Espíritu recto (Sal 50:12), Espíritu generoso (Sal 50:14), Espíritu de Cristo(Rm 8:9,1Pe 1:11), Espíritu de adopción(Rm 8:15), Espíritu del Señor (Sb 1:7), Señor mismo, Espíritu de libertad, Dedo de Dios, (Lc 11:20) Paráclito (Jn 14:16)

2 Naturaleza" del Espíritu Santo

En torno a la "naturaleza" del Espíritu Santo se sostienen básicamente cuatro interpretaciones:

- 1 Según las interpretaciones de carácter modalista, el Espíritu Santo es una "fuerza o cualidad divina" al modo de la sabiduría, la belleza, el amor o la bondad. El unitarismo, comparte la visión de un Espíritu Santo impersonal, que actúa siendo el poder o fuerza activa de Dios. En cualquier caso, ambas corrientes coinciden en que el Espíritu Santo es "algo" y no "alguien".
- 2 Según las interpretaciones de carácter **arriano**, el Espíritu Santo es una "entidad espiritual" o naturaleza angélica de condición excelsa, muy cercana a la divinidad, pero <u>diferente a ella por su condición de criatura</u>.
- 3 Las interpretaciones de carácter trinitario –mayoritarias– consideran al Espíritu Santo como una "persona divina", noción con la que se asume la deidad del Espíritu Santo, manteniendo, sin embargo, la unicidad del principio divino. Esta doctrina es compartida por católicos, ortodoxos y la mayoría de las deno-minaciones protestantes.

Sobre la "procedencia" del Espíritu Santo, existe cierta unanimidad entre las diferentes confesiones cristianas.

Las tres interpretaciones consideran que procede de Dios, aunque se diferencian en la forma. En el **modalismo**, procede como "fuerza", en el **arrianismo** como "criatura" y en el **trinitarismo** como "persona". El trinitarismo aborda, además, una cuestión adicional propia de su marco teológico: distingue entre la procedencia del <u>Padre</u> y la procedencia del <u>Hijo</u>, cuestión conocida como <u>cláusula Filioque</u>.

Aunque la <u>mayor parte de las Iglesias cristianas se declaran trinitarias</u>, <u>existen también Iglesias no trinitarias</u> que confiesan alguna de las otras modalidades interpretativas.

3 El Espíritu Santo en la Biblia

Los tres primeros pertenecen al <u>Antiguo Testamento</u> y son comunes, por tanto, al **judaísmo y al cristianismo**. Los siguientes pertenecen al <u>Nuevo Testamento</u>, en concreto a los evangelios y a los Hechos de los apóstoles. Por último, hay un breve apartado dedicado a las epístolas.

3.1 Poder creador y fuerza vital

El libro del <u>Génesis</u> menciona varias veces el "espíritu de Dios" o el "aliento de Dios". Para el **judaísmo** se trata de una cualidad de Dios, no de un ser autónomo pero para la **teología cristiana** estas son las primeras intervenciones del Espíritu Santo en la historia bíblica.

En el relato de la creación del mundo el versículo Gen 1:2 dice que «el espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas». Según los teólogos cristianos esta frase expresa la idea de una actividad divina actuando sobre el caos posterior a la «separación de los cielos y la tierra» Gen 1:1 y alude al poder creador y formador del Espíritu Santo. Sin embargo, la palabra hebrea traducida por "espíritu" puede significar también "viento", "soplo" o "aliento" (Reina Valera 1995) por lo que otros autores han traducido este pasaje como «un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas» («Biblia de Jerusalén, libro del Génesis») o incluso «un fuerte viento iba y venía sobre las aguas».

Este relato culmina con la creación de <u>Adán</u>. Dios modela su cuerpo del barro e insufla en su rostro el «aliento de la vida» <u>Gen 2:7</u>. Este «aliento de vida» se refiere a la cualidad animadora del Espíritu. Por otro lado, en el <u>libro de Job</u> este afirma que «El espíritu de Dios me hizo, y el soplo del Omnipotente me dio vida» Job 33:4. Por ello el Credo niceno dice del Espíritu Santo que es «señor y dador de vida».

Los exegetas cristianos también identifican al Espíritu Santo en la expresión «dedo de Dios», que aparece en varios lugares del Antiguo Testamento. Las tablas de la ley, por ejemplo, fueron escritas por el «dedo de Dios» (Éxodo 31,18 "Y cuando terminó de hablar con Moisés sobre el monte Sinaí, le dio las dos tablas del testimonio, tablas de piedra, escritas por el dedo de Dios." También en Éxodo, al hilo de la tercera plaga de Egipto. Dicha plaga se produce cuando Aarón golpea la tierra con su cayado y todo el polvo se convierte en mosquitos o piojos. Dicha expresión simboliza la fuerza o el poder de Dios obrando con imperio sobre la naturaleza. Aparece también en el Nuevo Testamento Lucas en relación con la expulsión de demonios. (Lucas 11,20 · Porque si yo expulso los demonios por la mano de Dios, eso significa que el reino de Dios ya ha llegado a vosotros")

Además de todo esto, el Espíritu Santo tiene una virtud santificadora que «penetra en todos los espíritus inteligentes, puros, sutiles» (Sb 7, 23), es decir, en los ángeles y, por extensión, todo hombre que alcance cierta pureza de ánimo.

3.2 Espíritu guía de los Reyes

Según el relato bíblico, el Espíritu Santo guio al pueblo judío eligiendo e inspirando a sus gobernantes. El primer libro de Samuel (1Sa 8:4-5) relata que los ancianos de Israel exigieron un rey que los gobernase. Samuel, que era juez, consultó a Dios, quién señaló a Saúl con el gesto de derramar sobre él su Espíritu (1Sa 10:6-7). Saúl fue aceptado por el pueblo convirtiéndose así en el primero de los reyes de Israel. Después de eso, Saúl fue reprobado por Dios a causa de su mal comportamiento, y se le retirará el Espíritu (1Sa 16:13-14) en favor de David. El Rey David es el arquetipo de gobernante predilecto por Dios. En el Salmo 51 David se lamenta de que puede perder el favor de Dios a causa de sus pecados e implora que no se le retire el Espíritu (SI 51:12-14). El pecado al que se refiere es el de inducir la muerte de Urías en el campo de batalla para quedarse con su mujer Betsabé (2 Samuel).

El Nuevo Testamento afirma en los evangelios sinópticos que el espíritu inspirador de los reyes es el mismo Espíritu Santo de la tradición cristiana. Mr 12:36. (*Pues David mismo, inspirado por el Espíritu Santo, dijo:*

"El Señor dijo a mi Señor: Siéntate a mi derecha, hasta que yo ponga a tus enemigos debajo de tus pies."

3.3 Espíritu de profecía

La <u>teología judeocristiana</u> afirma que el Espíritu Santo inspiró los dichos y las acciones de los profetas bíblicos. El siguiente ejemplo está sacado del libro de Ezequiel:

"Después de hablar esa voz, el Espíritu entró en mí y pude escucharle." (Ez 2,2)

Este otro ejemplo es del Nuevo Testamento:

Mientras celebraban el oficio, dijo el Espíritu Santo: "Reservadme a Pablo y Bernabé para la obra que les voy a encomendar. " (Hch 13,2)

La tradición cristiana hereda del judaísmo esta tradición. En los <u>Hechos de los apóstoles</u>, el Espíritu Santo inspirará en numerosos pasajes a los apóstoles. Pablo hablaba del Espíritu Santo en sus epístolas. En la primera epístola a los corintios recomendaba alcanzar, por ejemplo, el don de profecía antes que el de lenguas, y ello por ser más provechoso 1Co 14:1. (*Procuren, pues, tener amor, y al mismo tiempo aspiren a que Dios les dé dones espirituales, especialmente el de profecía*).

La creencia en el don de profecía del Espíritu queda reflejada en el <u>credo cristiano</u> cuando dice *«...y que habló por los profetas»*.

3.4 En el Nuevo Testamento: El Espíritu Santo durante la natividad e infancia de Jesús

Lucas y Mateo, los evangelistas de la infancia de Jesús, comienzan sus escritos con los relatos de la natividad y la infancia de Jesús, donde se recogen varias intervenciones del Espíritu Santo. La más importante de todas es la «Concepción del Verbo» en el seno de María. En torno a este suceso, Lucas se extiende con la narración de la concepción y nacimiento, también extraordinarios, de <u>Juan el Bautista</u>. Mateo, más escueto, se limita a informar del suceso a través de un sueño que tiene José de Nazaret.

En el relato de Lucas, además de las dos anunciaciones que realiza el ángel Gabriel a Zacarías (Lc 1:11-17) y a María (Lc 1:26-38), el Espíritu Santo obra la concepción de esta última (Lc 1:35), y asimismo las inspiraciones que reciben Isabel, durante el episodio de la «Visitación» (Lc 1:39-42), y Zacarías, tras la elección del nombre de su hijo (Lc 1:67). Este relato se completa con la inspiración que recibe el sabio Simeón, quién reconoce en el niño Jesús durante su presentación en el templo al «Cristo del Señor» (Lc 2:25-32). En general, el relato de Lucas tiene muchas menciones al Espíritu Santo descritas con un estilo propio que se mantiene también en los Hechos de los apóstoles.

3.5 Bautismo en el Jordán

El Bautismo de Jesús en el río Jordán da comienzo a su vida pública. Los cuatro evangelios dicen que, estando Juan el Bautista bautizando, se acercó a él Jesús para que le bautizase. Después de alguna vacilación, Juan accedió y, en el momento del bautismo, descendió sobre Jesús el Espíritu Santo en forma de paloma. Este pasaje proporciona el motivo iconográfico más utilizado para representar al Espíritu Santo (la paloma).

Después del bautismo, el Espíritu Santo inspira todas las palabras y acciones de Jesucristo. La primera decisión del Espíritu es retirar al desierto a Jesús durante cuarenta días, donde será tentado en tres ocasiones Lucas. También por inspiración suya vuelve a Galilea Lucas donde tendrá lugar el episodio de la sinagoga de Nazaret.

La relación entre Jesucristo y el Espíritu Santo se prolonga más allá de la vida de este, pues el Espíritu Santo resucita a Cristo. Una vez resucitado, los evangelios narran que Cristo da su «Espíritu» a los apóstoles.

Lc 3:16 ("respondió Juan, diciendo a todos: Yo a la verdad os bautizo en agua; pero viene uno más poderoso que yo, de quien no soy digno de desatar la correa de su calzado; él os bautizará en Espíritu Santo y fuego".); Lc 3:22 (" y descendió el Espíritu Santo sobre él en forma corporal, como paloma, y vino una voz del cielo que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia.)

Mt 3:16 ("Y Jesús, después que fue bautizado, subió enseguida del agua, y en ese momento los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma y se posaba sobre él. Y se oyó una voz de los cielos que decía: «Éste es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia.)

Mc 1:8 ("Yo a la verdad os he bautizado con agua, pero él os bautizará con Espíritu Santo."); Mc 1:10;

Jn 1:32("Además, Juan testificó, diciendo: «Vi al Espíritu que descendía del cielo como paloma, y que permaneció sobre él.) ; Jn 1:33; Mt 4:1;Lc 4:1;Lc 4:14; Mc 1:12

3.6 Fórmula bautismal

Cada evangelio sinóptico concluye con la misión evangélica última que Jesús da a los apóstoles. Donde Lucas habla veladamente diciendo: «Vosotros daréis testimonio de esto» (Lc 24, 48), Marcos aporta un mandato firme: «Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16, 15) que Mateo concreta en lo que se conoce como «la fórmula bautismal»:

«enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19)

Esta fórmula tiene una importancia capital ya que se trata de una enumeración que, al menos en apariencia, parece equiparar el papel del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en el Bautismo. Su importancia en los primeros siglos del cristianismo queda atestiguada por su mención explícita en la sección litúrgica de la Didaké, en concreto en (VII, 1-4). Tres siglos después, esta fórmula proveerá a los trinitarios de uno de sus más sólidos argumentos.

La fórmula trinitaria convivió con la fórmula bautismal cristológica. Esta última se acuñó en el relato de la conversión del eunuco de Etiopía (Hechos). Es allí donde se pronuncia la versión más antigua del llamado símbolo de los Apóstoles.

"Yo creo que Jesucristo es el Hijo de Dios." (Hch 8,37)

A lo largo de los siglos se impusieron las fórmulas trinitarias.

NOTA: Hay unanimidad entre los especialistas en que el final de Marcos 16,15 es una interpolación de un copista del siglo II. El Jesús histórico jamás dijo esa frase pues fue añadida por alguien al evangelio de Marcos... Refleja la creencia de las comunidades cristianas donde se practicaba el bautismo.

Igualmente pasa con la formula trinitaria del bautismo de Mt 28,19: supone que Jesús resucitado dice a sus discípulos: "Id y haced discípulos a todas las naciones bautizándolas en nombre del Padre, del Hijo y del E. Santo". La crítica dice que ese texto ha sido inventado y añadido al original. "Los más respetables comentaristas han dicho siempre que esas palabras no fueron dichas por Jesús". La fórmula trinitaria del bautismo fue introducida por la Iglesia en el siglo II". Ratzinger, en "Introducción al cristianismo", dice que el texto de Mateo 28,19 "es una invención posterior...". Los cristianos primitivos bautizaban en nombre de Jesús, no la Trinidad que aún no existía como dogma. El bautismo era imitación del bautismo de Jesús, como el comienzo de su predicación. El Jesús histórico nunca mandó bautizar en su nombre.

3.7 Día de Pentecostés

El capítulo 2 de Hechos relata el acontecimiento de Pentecostés:

En el día de Pentecostés, y estando reunidos en un lugar, sucedió de repente que se produjo un ruido como del cielo parecido a un viento. Aparecieron entonces lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de ellos, <u>llenándose todos del Espíritu Santo.</u> Comenzaron a hablar en lenguas extrañas. (Hch 2, 1-4)

La entrega a los discípulos del «Espíritu de Dios» supone que, a partir de ese momento, el Espíritu Santo guiará sus palabras y sus actos, por lo menos en los momentos capitales.

Hay precedentes de la entrega del Espíritu Santo en los Evangelios, por ejemplo, en el evangelio de Juan, donde se dice:

"Recibid el Espíritu Santo. A quién perdonareis los pecados, les serán perdonados. A quienes se los retuviereis, les serán retenidos." (Jn 20: 22-23)

Las numerosas recepciones del Espíritu que se narran en los hechos de los apóstoles son acompañadas en general de la administración del bautismo. Es frecuente que bautismo y Espíritu lleguen juntos aunque no necesariamente. En la predicación realizada por Felipe en Samaria, este solo bautiza. Han de venir después Pedro y Juan para infundir el Espíritu (Hch 8, 12-17). La conversión del centurión Cornelio sucederá justo al revés: primero se recibirá el Espíritu y luego se administrará el bautismo.

Citas bíblicas: Hch 1:2; Hch 1:4; Hch 1:8; Hch 1:56; Hch 2; Hch 2:33; Hch 2:38; Hch 4:7; Hch 4:31; Hch 5:1-11; Hch 5:32; Hch 6:5; Hch 6:10; Hch 7:51; Hch 7:55; Hch 8:15-18; Hch 8:29; Hch 8:39; Hch 9:17; Hch 9:31; Hch 10:19; Hch 10:38; Hch 10:44; Hch 11:12; Hch 11:24; Hch 13:1; Hch 13:4; Hch 13:9; Hch 13:52; Hch 15:8; Hch 15:28; Hch 16:6; Hch 16:7; Hch 19:2; Hch 19:6; Hch 20:22-23; Hch 20:28; Hch 21:4; Hch 21:11; ...

3.8 El Espíritu Santo y la gentilidad

El capítulo 10 de los hechos de los apóstoles relata la historia del centurión Cornelio. Cornelio fue el primer cristiano no judío en recibir el Espíritu Santo y ser bautizado.

Aún estaba Pedro diciendo estas palabras cuando descendió el Espíritu Santo sobre todos los que le oían, quedando fuera de sí los circuncidados de que el don del Espíritu se derramase sobre los gentiles porque les oían hablar en varias lenguas y glorificar a Dios. (Hch 10, 44-46)

Con independencia de que este episodio sea histórico, alegórico o cualquier otra cosa, sí es cierto que a partir de cierto punto, el cristianismo rebasó la esfera de influencia de la sinagoga judía y llevó la predicación a los ámbitos paganos. Esta decisión, que el libro de los *Hechos* atribuye a <u>Pedro</u>, fue desarrollada típicamente por Pablo de Tarso, quién a través de sus viajes por Asia y Europa, fundó las primeras comunidades cristianas no judías. También, como consecuencia de esto, se produjo la separación e independencia del cristianismo respecto del judaísmo.

Citas bíblicas: Hch 13; Hch 14; Hch 15; Hch 16; Hch 1

3.9 Las epístolas

Contienen las primeras reflexiones sobre el cristianismo y gozan de carácter y autoridad apostólicos. De especial importancia son las epístolas de Pablo de Tarso que, auténticas o no, desarrollan los primeros gérmenes de la teología cristiana.

La epístola a los romanos contiene la principal exposición de la teología paulina y numerosas menciones al Espíritu Santo. Es uno de sus principales escritos.

La primera epístola a los corintios contiene unas reflexiones muy tempranas que tendrán una fuerte influencia en autores posteriores. Los capítulos 2, 12 y 14 son textos clásicos en lo que al Espíritu Santo se refiere.

2 Corintios tiene la bendición más antigua en la que aparecen el amor del Padre, la gracia del Hijo y la comunión del Espíritu Santo.³⁰ (2Co 13:14)

La epístola a los gálatas contiene la cita sobre los frutos del Espíritu.³¹(Gal 5:22-23)

La epístola a los efesios tiene una mención sobre la acción del Espíritu Santo como un sello³² (Ef 1:13) y una advertencia para no entristecer al «Espíritu Santo de Dios».⁶

La epístola a los filipenses se refiere al Espíritu Santo como «Espíritu de Dios»³³ (Fil 3:3) y habla de la «donación del Espíritu de Jesucristo».³⁴ (Fil 1:19)También habla de aquellos que reciben «alguna comunicación del Espíritu».³⁵

- 1 Timoteo tiene un par de menciones.36
- 2 Timoteo menciona al Espíritu Santo en relación con las virtudes cristianas.³⁷

Tito tiene una referencia a la regeneración por el Espíritu Santo.³⁸

La epístola a Filemón no tiene menciones. La epístola a los colosenses tiene una mención menor aislada.³⁹

Hebreos, por tratarse de una epístola dirigida a una comunidad próxima al judaísmo, pone con frecuencia por testigo al Espíritu Santo. El capítulo primero debate la cuestión de si Cristo es superior a los ángeles.

La primera epístola de Pedro menciona que la resurrección de Cristo es obra del Espíritu.⁴⁰ La segunda epístola de Pedro reafirma el carácter profético del Espíritu Santo.⁴¹

La primera y segunda epístola de Juan contienen algunas fórmulas que excluyen al Espíritu Santo.⁴² Dice en otro punto que Cristo «..nos dio de su Espíritu».⁴³ Asimismo, el Espíritu da testimonio porque «el Espíritu es la verdad».⁴⁴ Nada menciona la tercera epístola de Juan, muy sucinta ella.

La epístola de Judas tiene una sencilla recomendación de orar en el Espíritu Santo. 45

4 El Espíritu Santo en el judaísmo

En la teología judía, el Espíritu Santo es mentado como «Ruaj Hakodesh», expresión que puede traducirse como el <u>«aliento de Dios» o «Espíritu de Dios</u>». Dicho **Espíritu es una <u>personificación del poder creador y vital divino</u> a través del cual Dios participa en la creación y opera sobre ella. Nunca se trata de algo autónomo e independiente, que tenga voluntad propia, sino de una cualidad de Dios, al modo que la belleza o la sabiduría de una persona opera y actúa como fuerza efectiva, sin que se puedan separar empero de su portador. En tanto que aliento, se puede decir figuradamente que «habla». En tanto que fuerza creadora y vivificante, se puede decir que «crea» y «mantiene creado» el mundo.**

Tal como se ha mencionado anteriormente, otro aspecto de su «economía» es la de dirigir a reyes y profetas. Por él, los reyes son ungidos y capacitados para gobernar. Por él, los profetas son inspirados y comunican el mensaje de Dios. Dado que el Espíritu Santo lo conoce todo, se le atribuye el don de profecía. Asimismo es el vehículo de la revelación. En consecuencia, el Espíritu Santo es el inspirador de la Biblia hebrea.

El Espíritu Santo, cuando habita en una persona, la purifica elevando su condición moral. En este sentido, la persona es «santificada» por su acción. Asimismo, puede perderlo a causa de su debilidad.

La frase en <u>Idioma hebreo</u> Ruaj ha-Kodesh (Ruah equivalente a Espíritu, *Ha* al artículo español <u>El</u> y Kodesh el adjetivo que significa -en sentido positivo- Santo o Sagrado], "espíritu santo" y también transcrito ruaḥ ha-qodesh) es un término usado en la Biblia hebrea (El <u>Tanaj</u>) y los escritos judíos para referirse al espíritu de <u>YHWH</u>)

Literalmente significa "el Espíritu de Santidad" o "el espíritu del lugar santo". El en el judaísmo en general, se refiere al aspecto divino de la profecía y la <u>sabiduría</u> cuyo resultado es la <u>conciencia</u> o <u>daath</u> (la principal riqueza que Dios donó al humano). También se refiere a la fuerza divina, la calidad, y la influencia santa de Dios, el universo o sobre sus criaturas, en determinados contextos.

5 El Espíritu Santo en la teología cristiana

En contra de lo que se pudiera suponer, esta cuestión no fue una mera controversia entre especialistas.

5.1 Contexto histórico

El cristianismo nació en el seno de la <u>religión judía</u> y se extendió por la zona de influencia del <u>Imperio romano</u>. Estos dos términos condicionan su teología. Por una parte, heredó del judaísmo un fuerte sentimiento monoteísta, que podría traducirse en una formulación: «Existe un único Dios y, ese Dios, es creador de todas las cosas». Su expansión, sin embargo, se produjo en un entorno marcado por la proliferación de religiones <u>politeístas</u> y <u>sistemas filosóficos</u>, frente a los que el cristianismo tuvo que definirse y distinguirse. Los tres siglos que van desde el comienzo de la predicación cristiana hasta su institución como <u>religión del imperio</u> pueden interpretarse como la forja lenta y paulatina de una teología que exploró todas las variantes permitidas por sus <u>fuentes teológicas</u> y que fue decidiendo, caso a caso, lo

que, a juicio de aquellas comunidades, estaba en consonancia con el sentimiento cristiano. La prolongada tensión entre ortodoxia y heterodoxia fue el mecanismo selectivo que, en el siglo IV, dio lugar a la concreción de fórmulas concisas, los símbolos o credos, que hoy conocemos como la base teológica, más o menos estable y mayoritaria, de la religión cristiana. Al lado de dicha ortodoxia, que también presenta sus matices entre las principales denominaciones cristianas (católicos, ortodoxos y protestantes), subsisten hoy por hoy comunidades cristianas afincadas en alguna de aquellas heterodoxias o nuevos movimientos religiosos que reeditan algunas de ellas.

5.2 Interpretación modalista

En las **Escrituras Hebreas**, llamadas también **Antiguo Testamento** por los cristianos, hay referencias al *Espíritu Santo* (el de Yavé) Sal 51:11 Joe 2:28,29 donde se dice que alguien puede llenarse de *Espíritu Santo*, que este puede venir sobre la persona y envolverla Ex 31:3 Jue 3:10 Jue 6:34, que parte del *Espíritu Santo* de *Dios* se le puede quitar a alguien y dar a otra persona Nú 11:17,25, y que el *Espíritu Santo* puede actuar en alguien y facultarlo para hacer obras sobrehumanas Jue 14:6 1Sa 10:6.

Todas estas declaraciones dificultaban la concepción de tal espíritu como una persona ya que no resulta razonable dar parte de una persona a otra. Además, no existen pruebas de que los judíos fieles consideraran al Espíritu Santo como una persona igual al Padre cuando Jesús estuvo en la tierra. No adoraban ningún Espíritu Santo. Más bien adoraban únicamente a Jehová o Yavé.

La teología **modalista**, defendida principalmente por Sabelio (y llamada a menudo por ello sabelianismo), afirma que no hay distinción entre las personas divinas, y por tanto el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son una única entidad, Dios, que se manifiesta de diversas maneras (modalidades). Por tanto, según esta teología, el Espíritu Santo no es más que una manera de expresar la acción de Dios mismo en el mundo. Así, Sabelio quería aclarar la relación entre Padre, Hijo y Espíritu Santo sin contradecir el estricto monoteísmo judío.

5.3 Interpretación arriana

En la biblia aparecen entidades sobrenaturales que intervienen en los acontecimientos históricos. En ella, se reserva el término ángeles para referirse a aquellos seres que se hallan en armonía con Dios y el de demonios para los que están en oposición. En la teología cristiana, todos estos seres, a pesar de su elevada o degradada dignidad comparten con el hombre y el resto de los seres naturales su condición de «criaturas», término que alude a su carácter de seres creados, de seres que comienzan su existencia en un cierto momento del tiempo y antes del cual no existían. Dicho comienzo ontológico puede ser muy remoto, ciertamente, pero esa apreciación cuantitativa pierde su importancia frente al modo intemporal de existencia que se le atribuye a Dios. Lo característico de Dios sería una cualidad dual. Por una parte, la de ser un principio increado, eterno, y, por otro, un principio creador de otros seres. Santo Tomás lo expresaba, diciendo: «Dios es aquel en quien ser y existir no están separados».⁴⁹

Una distinción temprana, común a la teología judía y a la cristiana fue el rechazo del culto a los ángeles, por considerarlo una forma de idolatría. Aunque los templos cristianos y su liturgia abundan en muestras de alabanza y reverencia a los ángeles, ambas teologías consideran que el culto se debe únicamente a Dios.

El **arrianismo** consiste en considerar al Hijo como la primera y más excelsa de las criaturas o, dicho de otra forma, como el primero de los ángeles. El dilema que plantea el arrianismo es, por tanto, si el hijo es creado o engendrado. Ambos términos expresan una procedencia del principio Padre creador, pero en un caso dicha procedencia se produce inmersa en la existencia temporal y en el otro no. La criatura supone que el tiempo ha comenzado. No así en el otro caso donde la procedencia se realiza en un estado que la liturgia y la literatura cristianas han descrito con la fórmula: «antes de todos los siglos». Dicho estado atemporal sería previo a la creación misma del tiempo.

El enfrentamiento entre las tesis arrianistas y las encarnacionistas se desarrolló a lo largo del siglo IV. Inicialmente el Concilio de Nicea (325) adoptó un credo encarnacionista pero más tarde el sínodo de

Rimini-Seleucia (359) se decantó por un credo arriano y el emperador Constancio II hizo oficiales sus tesis. El arrianismo se propagó a los pueblos germánicos, entre los que prosperó hasta el siglo VI. Sin embargo, en el Imperio el arrianismo fue perdiendo adeptos en favor de las tesis trinitarias y terminó siendo proscrito por el Concilio de Constantinopla (381).

Una vez derrotado el arrianismo en el Imperio, el debate se centró en la segunda parte de la cuestión, que estaba implícita y a la espera de que se resolviese la primera. Esa segunda cuestión consistía en inquirir con cuidado de qué naturaleza era el Espíritu Santo y cuál era la dignidad que se le debía. La teología judía transmitía una interpretación del tipo «fuerza divina», pero la tradición lucana y litúrgica sugerían cierta divinidad del Espíritu. Era obvio para los <u>Padres de la Iglesia</u> que si el arrianismo era cierto y el Hijo era la primera criatura, al Espíritu Santo no le quedaba más remedio que ser cualidad divina, como afirmaba el modalismo o, como mucho, segunda criatura o segundo ángel. Al imponerse las tesis <u>encarnacionistas</u> y por tanto resuelta la polémica del Hijo en favor de su divinidad, quedaron expeditas las cuatro interpretaciones mencionadas al comienzo del artículo. La interpretación arriana, referida al Espíritu Santo en vez de al Hijo, se desató en la segunda mitad del siglo IV y sus partidarios fueron denominados por sus adversarios «pneumatómacos», los que «matan al Espíritu».

5.4 Interpretación trinitaria

El dogma trinitario fue fijado mayormente en el siglo IV por Atanasio y los Padres Capadocios a raíz de la controversia arriana. Dicha controversia fue el motor de una profundización sobre la naturaleza de la divinidad, a partir de las fuentes teológicas cristianas y la tradición de las comunidades. El dogma trinitario quería, por una parte, dar respuesta a las dificultades planteadas y, por otra y en igual medida, proteger el cristianismo contra tres tendencias que, en opinión de los Padres, amenazaban al cristianismo.

La primera tendencia era el monoteísmo judío. La noción de Dios hecho hombre, Dios muerto y Dios resucitado era de partida incompatible con dicho monoteísmo, de marcado carácter patriarcal. Los intentos por conciliar ambas visiones se traducían en diversas variantes teológicas que rebajaban la dignidad de Jesucristo, considerándolo un hombre muy evolucionado (ebionismo) o un ángel excelso (arrianismo). Este menoscabo de la dignidad del Hijo y, como añadidura, de la del Espíritu Santo, es la primera tendencia que se quiso evita

La segunda tendencia que se quiso sortear fue el politeísmo pagano, habitual en las religiones caldeas, egipcia y grecorromana. Desde sus comienzos, el cristianismo quedó expuesto a la acusación de politeísmo por parte de los círculos judíos debido a la afirmación de que existe un Dios Padre, un Dios Hijo y un Dios Espíritu Santo. Refutar tal acusación era una prioridad para los Padres.

La tercera tendencia fue la excesiva intelectualización del cristianismo como consecuencia de su contacto con la filosofía griega. Comprender o desentrañar el misterio divino hubiese significado subordinar a Dios a la razón, algo inaceptable para el sentido teológico de los Padres.

Con este fin, la formulación del dogma trinitario fue realizado utilizando dos términos provenientes de la filosofía griega, a los que se dio un significado teológico muy preciso. Dichos términos fueron «ousía» (naturaleza o sustancia) e «hipóstasis» (persona). De forma muy sencilla se podría decir que «ousía» alude a lo general e «hipóstasis» a lo particular. Si se tratase, por ejemplo, de caballos, la «ousía» del caballo sería más o menos la esencia, la idea o la especie caballo, mientras que sus «hipóstasis» serían cada uno de los ejemplares de caballo que existe. Si se tratase de hombres, la «ousía» del hombre sería lo que hoy se entiende por «humanidad», mientras que las «hipóstasis» serían cada una de las personas o individuos.

Es importante notar que estos términos fueron formulados en una época que tenía otro contexto intelectual. Hoy en día, la humanidad o el género caballo son abstracciones intelectuales carentes de realidad. Lo real, en cambio, es la persona con la que se habla o el caballo que se ve. Este posicionamiento vital contrasta fuertemente con el platonismo para el que las ideas eran la verdadera realidad y los ejemplares, su sombra.

Entre estas dos posturas extremas, los Padres de la Iglesia escogieron un punto intermedio, atribuyendo plena realidad a la idea y al ejemplar, a la ousía y a la hipóstasis. La realidad de la humanidad quedó reflejada en el término «Iglesia». La «Iglesia» era la «comunidad en Cristo» y representaba ese vínculo esencial interior que unificaba la diversidad de comunidades y personas. De ahí que, con la mayor naturalidad, se hablase de ella como única y católica (universal). En este sentido, la Iglesia, además de una institución, era una realidad espiritual intangible pero efectiva. Por otro lado, en relación con el pecado original, se entendía dicho pecado como una corrupción de la «ousía» o naturaleza humana, heredada después por todos sus ejemplares, las distintas personas. Esta noción modeló la soteriología cristiana de la siguiente manera. No importa cuán virtuosa fuese una persona. Dicha persona no podía salvarse mientras la naturaleza humana no quedase redimida o liberada de su falla, quiebra, pecado o corrupción, lo cual era inasequible a las personas y solo posible a Dios. Por medio de Cristo, Dios restituye a la naturaleza humana su dignidad espiritual haciendo posible, ahora sí, que cada persona, por un esfuerzo personal, se salve. En este trabajo personal es donde, según los Padres, interviene de manera decisiva el Espíritu Santo.

Los Padres traspusieron los términos «ousía» e «hipóstasis» a la divinidad afirmando, que existe una única ousía, naturaleza o esencia divina, pero tres personas o hipóstasis: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Dichas personas eran «consustanciales» o «de la misma naturaleza» (homoousios), de modo que, en su esencia, eran el mismo y único Dios. Por el contrario, como personas o hipóstasis eran distintas y distinguibles, de una parte por su «economía»⁵¹ y, de otra, por tres cualidades intrínsecas: «ser ingénito» (el Padre), «ser engendrado» (el Hijo) y «proceder del Padre» (el Espíritu Santo).

La afirmación de una única «ousía» o esencia divina permitió evitar el politeísmo triteísta. De ahí que el cristianismo se considere una religión monoteísta. La existencia de tres personas divinas permitió sortear el monoteísmo judío y afirmar la plena divinidad del Hijo y del Espíritu Santo. La idea de tres personas divinas en una sola naturaleza, por su misma esencia contradictoria, blindó el misterio divino contra la especulación filosófica.

En el pensamiento teológico sobre la Trinidad, la acción del Hijo y del Espíritu Santo son inseparables y complementarias. El Hijo dirige su obra hacia lo general del hombre, a su «ousía», mientras que el Espíritu Santo obra sobre cada persona en particular. Cristo presta su persona divina a la naturaleza humana, haciéndose «cabeza de la Iglesia». El Espíritu Santo presta su naturaleza divina a cada persona humana, divinizándola a través de la comunicación de dones sobrenaturales.

5.5 Interpretación unitarista

La teología unitaria clásica se basa en el rechazo del dogma de la Trinidad. Aunque algunos de los pioneros del Unitarismo, como Miguel Servet, defendían una interpretación modalista de la divinidad cristiana, a partir de Fausto Socino se va imponiendo la concepción de que Dios es una única persona, el Padre, por lo que ni el Hijo ni el Espíritu Santo pueden considerarse entidades divinas ni modalidades de Dios. Así, el Espíritu Santo es interpretado en el Catecismo Racoviano (1605) como el poder de Dios (Cap. VI, sección V), procedente de Dios, y no Dios mismo. Esta enseñanza se ha preservado en las Iglesias unitarias de Europa Central, ⁵² mientras que la Asociación Unitaria Universalista de Estados Unidos da libertad a sus miembros en cuestiones teológicas.

6 Historia de la pneumatología (doctrina sobre el Espíritu Santo)

La historia de la pneumatología no tiene unas fronteras definidas. Se puede decir que comienza con la formación de las primeras comunidades cristianas y la redacción de los evangelios en el siglo I. Ya entonces quedó planteada de forma latente la cuestión. El siglo II tropezó con ella pero no la profundizó porque tenía el problema más acuciante de defenderse de las persecuciones. El siglo III exploró el problema y lo planteó de forma teórica. El siglo IV llevó esos planteamientos hasta el final y produjo un grupo de heterodoxias muy conocidas y persistentes como fueron el arrianismo y su consecuencia lógica,

el movimiento «pneumatómaco» o macedoniano. La cuestión quedó resuelta en los concilios de Nicea y Constantinopla en favor de la tesis trinitaria.

Desde el siglo IV hasta el siglo XVI, la pneumatología quedó absorbida como una parte de la trinitología.⁵⁵ La discusión en esos siglos se centró en definir las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La teología occidental o latina profundizó en esa línea asumiendo la tesis del «Filioque». Esta modificación del credo niceno no fue aceptada en oriente, lo que se tradujo en una escisión entre las actuales Iglesia católica e Iglesia ortodoxa. Es lo que se conoce como Cisma de Oriente y Occidente que perdura hasta nuestros días. Ambas iglesias se declaran por tanto trinitarias, aunque difieran en el matiz «Filioque».

En el siglo XVI y en el occidente centroeuropeo, nace el cristianismo protestante. Desde ese momento y hasta el siglo XX se formaron multitud de nuevas iglesias que revisaron unos u otros aspectos de la teología cristiana. El cuerpo general de las iglesias protestantes sostuvo la tesis trinitaria aunque algunas de ellas retomaron las tesis modalistas, las arrianas y las triteístas. Todo ello y los intentos por acercar las tesis católicas y ortodoxas mantienen viva esta cuestión.

6.1 Esbozo de una pneumatología naciente (siglo II)

Los teólogos del siglo II no se preocuparon demasiado por esta cuestión. Los <u>autores apostólicos</u> estaban más pendientes de la organización de las iglesias y de las persecuciones. Hay que esperar a mediados de ese siglo para encontrar las primeras reflexiones al hilo de la <u>apologética</u> cristiana.

Clemente de Roma es uno de los padres apostólicos. En la primera epístola tiene fórmulas cristológicas ⁵⁶ («Los Apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte del Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de Dios. En resumen, Cristo de parte de Dios, y los Apóstoles de parte de Cristo» (1 Cle XLII:1-2) y trinitarias. («¿Acaso no tenemos un único Dios, un único Cristo, un único Espíritu de Gracia que ha sido derramado sobre nosotros...?» (1 Cle XLVI.6) «...Porque vive Dios y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo...» (1 Cle LVIII.2)

Ignacio de Antioquía (m~110) escribió siete cartas a las comunidades cristianas. Afirma explícitamente la divinidad del Hijo⁶⁰⁶¹ que «estaba junto al Padre antes de todos los siglos». «...en la voluntad del Padre y de Jesucristo, nuestro Dios». (Eph.Intro.) Acerca de la divinidad del Espíritu Santo no existe posicionamiento explícito. Tiene fórmulas trinitarias^{62 63} «...como piedras que sois del templo del Padre, elevadas a lo alto por la máquina de Jesucristo y ayudados por el Espíritu Santo, que es la cuerda» (Eph.IX.1) y cristológicas.⁶⁴⁶⁵ Tiene también una confesión personal acerca de una revelación del Espíritu Santo.⁶⁶

Policarpo de Esmirna tampoco menciona nada sobre el Espíritu Santo. Distingue entre Dios y Jesús utilizando la fórmula «Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo» (Flp XII,2), que también aparece en Efesios.

Papías de Hierápolis vivió en los años que siguieron a la muerte de los apóstoles de Jesucristo. Era compañero de Policarpo, del que se dice que fue discípulo del apóstol Juan. Papías escribió cinco libros pero su obra desapareció. La citan Ireneo de Lyon, del siglo II y Eusebio de Cesarea, del siglo IV. El hecho es que aún se leía su obra en el siglo IX. Actualmente solo quedan fragmentos de sus escritos, en los cuales no dice nada del Espíritu santo.

El Pastor de Hermas parece concebir al Espíritu Santo en el sentido del antiguo judaísmo como un Espíritu de Dios. Su cristología nunca utiliza expresiones como «Jesús» o «Cristo» y sí ciertas designaciones angelológicas: «Ángel Santísimo», «Ángel Glorioso», «Miguel», etc.

Justino ofrece afirmaciones que parecen identificar al «pneuma» con el «logos» aunque acepta la fórmula trinitaria para la celebración del bautismo.

Atenágoras de Atenas evita el subordinacionismo de otros apologetas griegos. Tiene una definición de la trinidad sorprendente para la época. ⁶⁹ («¿Quién pues, no se sorprenderá de oír llamar ateos a quienes

admiten a un Dios Padre, y a un Dios Hijo y un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden?»)

6.2 Desarrollo de la pneumatología (siglo III)

Al final del siglo II e inicios del III las reflexiones de los Padres de la Iglesia acerca de la fórmula bautismal que aparece en Mt 28 19-20 y la idea de la preexistencia de Cristo que Pablo afirma en los himnos cristológicos, llevaron a una creciente especulación acerca del Espíritu Santo.

Tertuliano usa expresiones como «el tercer nombre de la divinidad» o «tercero por relación con Dios Padre y con Dios Hijo» (cf. Adversus Prax. 30 5) o también «fuerza vicaria del Hijo» (De praescr. haeret. 13 5). Define al Espíritu Santo como quien nos muestra a Dios, fuente de toda revelación y las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo como un tipo de unión que no es identificación sino más bien como las de la raíz, el tronco y el fruto de un árbol y otras comparaciones semejantes (cf. Adv. Prax. 8 7). Él también acuñó la fórmula «tres personae, una substantia» (Adv. Prax. 8 9). Por todo ello, es presentado como uno de los primeros teóricos de la Trinidad (al parecer, la expresión «trinitas» en latín es usada primero por él aunque ya existía su correspondiente griego «trias» usada por Teófilo de Antioquía en Ad. Auto. Il 15 si bien en esta trias, se identificaba al Espíritu Santo con la sabiduría). Su posición podría ser considerada como subordinacionista dado que aun cuando reconoce la divinidad de las tres personas, propugna una cierta jerarquía entre ellas

Sin embargo, a **Orígenes** se debe una reflexión más amplia y sistemática sobre el Espíritu Santo. Los problemas que se debatían en ese entonces tenían que ver con el ser o no generado del Espíritu Santo o si se trataba o no de una sustancia. Orígenes concibe la Trinidad como un trío de círculos concéntricos, donde el Espíritu Santo es el más pequeño e interior y que, afirma, tiene dominio sobre las realidades espirituales (cf. De Princip. I 5 7) y realiza su santificación (cf. De princ. praef. 3; I 1 3; 3 4; 5; 7; II 7 2; 11 5; IV 3 14). Llama al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, «hipóstasis intelectuales» subsistentes de por sí (De Princ. I 1 3) siendo el Espíritu Santo originado por medio del Hijo (In Joan. 2 10 70 a 12 90) y una realidad inferior en cuanto a su relación con aquello de lo que procede (De Princ. I 3 5

6.3 Del concilio de Nicea al de Constantinopla

El problema teológico del Espiritu Santo está íntimamente relacionado con el desarrollo del dogma del Dios trino, la Trinidad de tres personas con las disputas teológicas de los concilios ecuménicos de los siglos IV y V que presento brevemente.

6.3.1 El concilio de Nicea

Las fórmulas utilizadas por Orígenes para describir la Trinidad y el papel del Espíritu Santo generaron grandes discusiones, máxime porque sus discípulos fueron exagerando su posición. Las críticas venían de quienes consideraban que tal creencia de los círculos iba contra el monoteísmo, pero también de quienes identificaban al Espíritu Santo con el Hijo o con la gracia o con una criatura (cf. Eusebio, De. Eccl. Theol. 3 6). El primer concilio de **Nicea**, que buscaba examinar las tesis de <u>Arrio</u> y por tanto se ocupó del tema de la divinidad de **Jesús de Nazaret**, se pronunció finalmente contra este (Arrio) y fue la base de un extenso desarrollo de la cristología. El concilio no trató sobre la divinidad del Espíritu Santo pero el esquema del credo niceno indica ya una cierta igualdad pues el texto afirma:

("Creemos en un Dios, Padre todopoderoso... en un Señor Jesucristo... en el Espíritu Santo"). Hubo que esperar hasta el año 360 -todavía en plenas disputas con los arrianos— para que las conclusiones arrianas se aplicasen a la pneumatología.

Tanto **Cirilo de Jerusalén** como Dídimo el Ciego trataron del Espíritu Santo en sus obras pero desde un punto de vista pastoral o espiritual, sin querer hacer teología.

Serán **Atanasio** y los tres mayores padres capadocios (Basilio el Grande, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) quienes abordarán un estudio profundo y detallado del Espíritu Santo desde el punto de vista teológico.

Atanasio ataca a quienes interpretan los textos pneumatológicos en sentido «figurado», afirmando que la realidad del Espíritu Santo ha de ser considerada dentro de la Trinidad, con un sentido de movimiento circular que llama «perijóresis» (en latín «circuminsessio intratrinitaria») y consubstancial al Padre y al Hijo.

6.3.2 Concilio de Constantinopla I (año 381)

Tras la celebración en 325 del Concilio de Nicea en el que se condenó como herético el arrianismo, doctrina que negaba la divinidad de Jesucristo, este resurgió con fuerza en la propia Constantinopla gracias al apoyo de su obispo, **Eusebio de Nicomedia**, quien logró convencer a los sucesores del emperador Constantino para que apoyaran el **arrianismo** y rechazaran la línea ortodoxa aprobada en **Nicea** y sustituyeran a los obispos nicenos por obispos arrianos en las sedes episcopales de Oriente.

Además había surgido una nueva doctrina defendida por Macedonio de Constantinopla que, aunque afirmaba la divinidad de Jesucristo, se la negaba al Espíritu Santo y que es conocida como herejía Macedonia o **Pneumatómaca**.

Esta situación era la que se encontró **Teodosio I** cuando, en 379, subió al trono del <u>Imperio Romano de Oriente</u> (solo desde el 15 de mayo de <u>392</u> será emperador también del Occidente). **Teodosio** decidió entonces convocar el primero de los concilios que habrían de celebrarse en Constantinopla para solucionar las controversias doctrinales que amenazaban la unidad de la Iglesia.

El concilio era sólo del Imperio de Oriente y así no se convocó a los obispos occidentales, entre ellos al papa **Dámaso I**. Entre sus principales participantes destacaron algunos de los llamados "Padres Capadocios": **Gregorio Niseno y Gregorio Nacianceno**.

La gran medida adoptada por el Primer Concilio de Constantinopla fue la revisión del <u>Credo niceno</u>, también añadiendo otros artículos. El nuevo credo pasó a denominarse **Credo niceno-constantinopolitano**.

Se declaró la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo:

("Creemos ... en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, que procede del Padre; que con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria, que habló por los profetas").

Arrianos y pneumatómacos

El desarrollo natural del pensamiento <u>arriano</u> desembocó en la negación por parte de los seguidores de <u>Arrio</u> de la divinidad del Espíritu Santo. Aunque inicialmente la disputa fue solo cristológica, hacia el año 360 algunos comenzaron a afirmar que el Espíritu Santo era «no solo una criatura, sino uno de los espíritus que sirven [a Dios], y que no se distingue de los ángeles sino solo por grado» (esto escribió <u>Atanasio</u> refiriéndose a los que llamó «tropistas» en su carta a Serapión, obispo de Thmuis, Egipto; (véase Ad. Serap. I 1). Al parecer, en Constantinopla, a partir del año 360, estos arrianos comenzaron a ser conocidos con el nombre de **pneumatómacos**. En el año 367 se unieron a los «homousianos»⁷¹

Durante el concilio de Calcedonia las disputas se volvieron intensas y violentas debido al crecimiento de los grupos de pneumatómacos ya que tenían grupos de monjes que atraían muchos seguidores por su austeridad. Desde el año 373 hay una cadena casi ininterrumpida de escritos contrarios a esta doctrina: Basilio en su obra sobre el Espíritu Santo, los «Anatematismos» del Papa <u>Dámaso</u>. Sin embargo, la doctrina pneumatómaca seguía haciendo prosélitos incluso en Constantinopla por lo que <u>Gregorio de Nacianzo</u> usó sus «Discursos teológicos» para intentar una confutación definitiva

El <u>Concilio de Constantinopla</u> anatematizó en su primer canon a los semi-arrianos o pneumatómacos: «No ha de ser violada la fe de los 318 padres que se reunieron en Nicea de Bitinia; más bien, esta ha de mantenerse firme y estable, y se ha de anatematizar toda herejía, y especialmente la de los <u>eunomianos</u>, <u>anomianos</u>, arrianos, <u>eudoxianos</u>, <u>macedonianos</u> y de los pneumatómacos, y de los <u>sabelianos</u>, y <u>marcelianos</u>, y fotinianos y apolinarianos»

A pesar de la condena formal del concilio, los pneumatómacos continuaron creciendo y gozaron de cierta libertad de culto (cf. Sócrates, Historia de la Iglesia V 20). Por ello, <u>Dídimo de Alejandría</u> les atacó en el libro II de su «De Trinitate». Hacia fines del siglo IV, los pneumatómacos todavía tuvieron disputas con <u>Teodoro de Mopsuestia</u> y hacia el año 48 <u>Nestorio</u> obtuvo del emperador medidas represivas (ya que tenían una iglesia incluso en Constantinopla) que obligaron a muchos a pasar al credo nicenoconstantinopolitano. No hay noticias históricas de los pneumatómacos tras estas leyes.

<u>Basilio el Grande</u> escribió en el año 376 un tratado sobre el Espíritu Santo para combatir la heterodoxia arriano-pneumatómaca. Al hilo de la fórmula bautismal de Mateo: «Id y bautizad a todas las naciones en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», argumenta que si en esa fórmula el Padre no desdeña la comunión con el Hijo y el Espíritu, separarlos en naturalezas distintas es ir contra la voluntad del Padre

En el concilio de Constantinopla se asumieron las expresiones de Gregorio de Nisa en los siguientes términos: ("creemos en el Espíritu Santo, señor y dador de vida, que procede del Padre, y con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado, y que habló por los profetas").

No obstante, el Concilio de Constantinopla no completó la doctrina del 'dogma' trinitario.

"Es interesante que 60 años después de Nicea I, el Concilio de Constantinopla I [de 381 d.C.] evitó 'homoousios' en su definición de la divinidad del Espíritu Santo".

New Catholic Encyclopedia.

Al final del concilio, el emperador Teodosio emitió un decreto para su imperio, declarando que las iglesias debían restaurar a aquellos obispos que habían confesado la igualdad en la divinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

El carácter ecuménico de este Concilio, en el que no participó ningún representante de la Iglesia occidental, fue reconocido por el Concilio de Calcedonia en 451.

Consecuencias del concilio Constantinopla I

Tras el Primer Concilio de Constantinopla, las disputas teológicas acerca de la divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, fueron sustituidas por las disputas cristológicas acerca de cómo se integraban en Jesucristo sus naturalezas humanas y divinas, y que darán lugar al <u>nestorianismo</u> [es una doctrina religiosa dentro del **cristianismo** que considera a **Cristo** radicalmente separado en dos naturalezas, una humana y una divina, completas ambas de modo tal que conforman dos entes independientes, dos personas unidas en Cristo, que es <u>Dios</u> y <u>hombre</u> al mismo tiempo, pero formado de <u>dos personas</u> distintas.),

6.3.3 Concilio de Éfeso (431)

En ese concilio fue condenada la <a hreceia nestoriana que defendía que las dos naturalezas (divina y humana) de Cristo eran completamente independientes entre sí, es decir, que Cristo era solo un hombre que fue poseído y habitado por Dios. En el concilio, San Cirilo de Alejandría se había distinguido rebatiendo las tesis de Nestorio.

En el Concilio de Éfeso en la primera sesión del concilio, y aprovechando la ausencia de **Nestorio** se procedió a condenar la doctrina nestoriana como errónea (Cánones 2 a 5), decretando que Cristo era una sola persona con sus dos naturalezas inseparables. Asimismo decretó la **maternidad divina de María**. Cirilo logró además que se aprobara un decreto redactado por él que deponía y excomulgaba a Nestorio.

6.3.4 Concilio de Calcedonia (451)

A él asistieron unos 600 obispos, de los que solamente dos eran occidentales, dejando aparte los legados pontificios. La presidencia del Concilio fue ocupada por el patriarca de Constantinopla, Anatolio, al lado de los representantes del papa. El emperador **Marciano** apoyaba decididamente la ortodoxia. En la tercera sesión, se reconoció la Epístola Dogmática del papa León I como documento de fe. Terminada su lectura

los padres conciliares exclamaron «Pedro ha hablado por boca de León». Trece obispos egipcios, sin embargo, rehusaron aceptarla, arguyendo que solo aceptarían «la fe tradicional».

El texto principal de las decisiones del Concilio de Calcedonia es el siguiente:

"...ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, semejante en todo a nosotros, menos en el pecado [Hebr. 4, 15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad: que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha trasmitido el Símbolo de los Padres. Así, pues, después de que con toda exactitud y cuidado en todos sus aspectos fue por nosotros redactada esta fórmula, definió el santo y ecuménico Concilio que a nadie será lícito profesar otra fe, ni siquiera escribirla o componerla, ni sentirla, ni enseñarla a los demás."

Consecuencias del Concilio de Calcedonia:

El <u>monofisismo</u> (es una doctrina teológica que sostiene que en **Jesús** sólo está presente la naturaleza divina, pero no la humana).

El dogma definido en Calcedonia y mantenido por la <u>Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica</u> sostiene que en Cristo existen dos naturalezas, la divina y la humana «sin separación» y «sin confusión», según el <u>símbolo niceno-constantinopolitano.</u> Sin embargo, el **monofisismo** mantiene que en Cristo existen las dos naturalezas, «sin separación» pero «confundidas», de forma que la naturaleza humana se pierde, absorbida, en la divina.

La principal consecuencia del Concilio fue el cisma de los monofisitas. El Patriarca de Alejandría no aceptó el concilio y finalmente terminó por escindir su patriarcado del resto de la Iglesia. Muchos obispos repudiaron también el concilio arguyendo que la doctrina de las dos naturalezas era prácticamente nestoriana. En las principales sedes apostólicas del Imperio romano de Oriente, se abrió un período de disputas entre monofisitas y ortodoxos, con diversas vicisitudes, en las que intervinieron a menudo los emperadores. Aquí tiene su origen el cisma con las Iglesias ortodoxas orientales, que aún hoy rechazan los resultados del Concilio: la Iglesia copta que nació de la ruptura con el Patriarcado de Alejandría, la Iglesia ortodoxa siríaca, que nació de la ruptura con el Patriarcado de Antioquía, la Iglesia apostólica armenia, la Iglesia ortodoxa malankara de la India, la Iglesia ortodoxa etíope y la Iglesia ortodoxa.

6.4 Reforma y Contrarreforma

Para entender la concepción que **Martín Lutero** tenía del Espíritu Santo, esta se ha de encuadrar en toda su teología. La Escritura se explica por sí misma haciendo reconocer a Cristo como Salvador: El principio de discernimiento de un texto inspirado es que hable de Jesucristo. Ahora bien, este reconocimiento se hace posible por la acción del Espíritu Santo en el alma del creyente.

Juan Calvino sostiene una tesis similar aunque matizada: es el testimonio interior del Espíritu Santo lo que permite distinguir la palabra verdaderamente divina (es decir, inspirada) y lo que no lo es. Así, por ejemplo, se afirma en la Institución de 1541:

"Hemos de tomar la autoridad de la Escritura como más alta que todas las razones o indicios o conjeturas humanas. Esto significa que la fundamos sobre el testimonio interior del Espíritu Santo [...] Por tanto, iluminador por su poder, no a partir de nuestro juicio ni al de los demás, consideramos que la Escritura viene de Dios" (Opera Calvini en Corpus Reformatorum III pág. 368).

La <u>teología de la reforma protestante</u> encaminó una renovada atención al tema de las fuentes de la revelación. Así, en primer lugar, los <u>teólogos católicos</u> se dedicaron a subrayar la insuficiencia de las Escrituras sin la guía de una interpretación adecuada. Por ello y al contrario de los reformadores que proponían que esta interpretación era obra del Espíritu Santo, los teólogos católicos subrayaban que la Escritura debía leerse en la Iglesia pues en ella habita el Espíritu Santo. De este modo, el Espíritu Santo quedaba como garante de la enseñanza del magisterio y de sus decisiones, y, por supuesto, de la interpretación de la Biblia.

7 El Espiritu Santo en la Teología Actual (siglo XX y XXI)

Aquí presentamos extractos de 5 libros de teólogos que están en la línea actual de la teología que tiene muy en cuenta los cambios producidos por la modernidad y los estudios histórico-críticos en la exégesis de la Biblia (Lenaers, J.M. Vigil, Queiruga, Tamayo y Lüdermann)

1 Otro cristianismo es posible, Lenaers¹

1.1 Cap 8: Jesucristo, ¿hombre y Dios en uno solo?

¿Quiere decir que Jesús ya no es de veras Dios para los creyentes de la modernidad?

El Concilio de Calcedonia definió solemnemente en el año 451, que en la única persona de Jesús de Nazaret hay dos naturalezas unidas: una divina y una humana, sin mezcla ni separación entre ambas. Desde entonces, esta confesión es considerada como prueba decisiva de la pertenencia a la gran comunidad cristiana. ¿Puede entonces un cristiano, dejar de lado esta confesión y continuar sintiéndose honradamente un miembro auténtico de esta comunidad? Por muy extraño que esto pueda ser, la respuesta es afirmativa: puede hacerlo porque lo uno no contradice lo otro. Pero sólo se lo podrá ver y afirmar si se acepta examinar sin prejuicios el origen, el desarrollo y el alcance de esta fórmula de fe.

Hoy dependemos totalmente del testimonio de los discípulos en todo lo que ellos admiraron en Jesús, porque lo vieron con sus propios ojos. Además, estos testimonios son de segunda mano y están a una distancia de casi dos mil años de nosotros.

La fe en Jesús-Mesías, después de su muerte reunió a aquéllos que creyeron en él, en una comunidad muy especial llamada iglesia. Por eso es que desde entonces, el criterio de pertenencia a esta iglesia es la relación con ese Jesús. Lo decisivo no son los títulos que se le atribuyen, sino la sinceridad y profundidad con que lo veneramos. Hoy dependemos totalmente del testimonio de los discípulos en todo lo que ellos admiraron en Jesús, porque lo vieron con sus propios ojos. Además, estos testimonios son de segunda mano y están a una distancia de casi dos mil años de nosotros. La cultura del siglo I pensaba en términos mitológicos. Los romanos creían que los emperadores habían bajado del panteón divino hacia la tierra y volverían después de la muerte a su morada propia. ¿No podría tratarse de una interpretación semejante e igualmente dependiente de la época la afirmación de que Jesús de Nazaret es un ser divino que desciende del cielo al pueblo de Belén, y que pasados unos 33 años, subió nuevamente a los cielos desde una colina cerca de Betania? El problema con Jesús está en la confesión de que ese «hombre verdadero» era al mismo tiempo «verdadero Dios» y en su aparición en la tierra en forma humana.

Origen de esta confesión

¿Dónde encuentra su fundamento aquella confesión de fe en la divinidad de Jesús que está enraizada en la tradición cristiana desde el Concilio de Nicea (en el año 325)? Porque no se apoya en los milagros de Jesús. Y los milagros que el Antiguo Testamento vincula con la venida de los profetas Elías y Eliseo no son menores que los que se cuentan sobre Jesús, pero no por ello fueron considerados dioses. Ni tampoco se consideró ni veneró nunca como a un dios hecho hombre a Apolonio de Tyana, el sanador milagroso pagano, contemporáneo de Jesús. Para el hombre moderno, lo que burla las leyes naturales es

¹ Roger Lenaers, (1925 <u>Bélgica</u>) congregación de los <u>Jesuitas</u>; Estudió <u>filosofía</u>, <u>teología</u> y <u>filología</u> clásica. Desde 1995 trabaja como párroco en el <u>Tirol austríaco</u>. Su especialidad son los temas en torno a la <u>modernidad</u>, entendiendo por tal la visión occidental del mundo que se originó con la Ilustración como fruto de las ciencias modernas y del <u>humanismo</u> renacentista. Entre los años 2000 y 2002 publicó dos extensos ensayos en lengua holandesa sobre el choque entre la modernidad y las representaciones tradicionales de la fe. En estos ensayos trata de reconciliar el mensaje bíblico de la fe con la <u>modernidad</u>, recurriendo para ello a [la búsqueda de] nuevas formulaciones.

considerado como algo mitológico. Y la mitología ya se agotó. Si nos remontamos a las fuentes más cercanas de la actividad y trágico fin de Jesús, lo primero que nos llama la atención es que él nunca se tuvo por un ser divino, ni mucho menos por la "segunda persona de la Santísima Trinidad«. Más aún, podemos observar que la confesión de su divinidad aparece sólo 60 o 70 años después de su muerte, pero nunca durante su vida. Es probable que se trate de una interpretación de la comunidad eclesiástica de fines del primer siglo, teniendo en cuenta que ésta no era la misma de los primeros años.

No debemos olvidar que el año 70 después de Cristo los romanos devastaron completamente la ciudad de Jerusalén, y su ruina trajo consigo el fin de la comunidad judeocristiana local, la que había jugado un papel importante en la gran iglesia. Al mismo tiempo, eran menos los nuevos miembros provenientes de la cultura judía, al paso que la comunidad cristiana había crecido de golpe, pues los no judíos habían comenzado a llegar a ella ya en la mitad del primer siglo. El carácter judío de la iglesia y de su anuncio se fue perdiendo cada vez más con la extinción progresiva de la primera generación de cristianos que eran casi todos judíos. Mientras tanto iban ganando lugar las representaciones y expectativas de los neófitos provenientes del paganismo helénico, lo cual tuvo consecuencias muy significativas. En la cultura judía tardía, donde se acentuaba la trascendencia absoluta e infinita de Yahvé no había lugar para un dioshombre, a lo más para un "hijo de Dios« metafórico, y naturalmente también lo había para un Servidor de Dios, un Cordero de Dios, un Ungido de Dios. La iglesia de los primeros siglos utilizó este lenguaje figurado como otro de los tantos ensayos para encontrar una expresión adecuada que relevara el aura divina de la figura humana salvífica que era Jesús. A estos judíos convencidos nunca se les ocurrió llamar Dios a Jesús, ya que este nombre pertenecía exclusivamente a Yahvé. Con la afluencia de quienes provenían del paganismo esto se fue modificando progresivamente.

En la cultura pagana había espacio de sobra para semidioses humanos y la distancia entre éstos y los dioses del panteón helenístico, representados y pensados también como humanos, era bastante poco significativa. A través de una fórmula gramatical sencilla, podemos ver la diferencia que existe entre la representación de Dios que se hace un judío y la de un pagano. Para un judío, "Dios« era siempre sujeto, en cambio para un pagano, "Dios« era siempre el predicado. Y éste, podía acompañar a muchos sujetos. Decir que Jesús era Dios, era poner a "Dios« como predicado del sujeto Jesús, lo que era impensable para un judío. Sólo de Yahvé se habría podido decir que era Dios, pues sólo en este caso el sujeto "Dios« podía ser también predicado, dado que ambos son idénticos y por tanto intercambiables. Sin embargo para un pagano convertido, no era de ningún modo impensable poner a "Dios« como predicado del sujeto Jesús, ya que en el mundo helenístico, "Dios« no significaba el "Creador del cielo y de la tierra«, sino un habitante del mundo superior, que estaba caracterizado por los atributos de poder, juventud eterna e inmortalidad. Todo esto se adecuaba maravillosamente con la honra que se le daba a Jesús. Había héroes como Hércules, el vencedor del monstruo, o Esculapio, el sanador, que eran venerados como dioses e incluso hombres, como el emperador Augusto, que en el imperio romano eran contados entre los dioses. Por todo ello, alguien que entraba a la iglesia viniendo del paganismo no tenía ningún problema en reconocer y honrar como dios al vencedor del mal y al salvador y sanador. Este, se había hecho merecedor de este título cien veces más que todos los héroes y dioses del panteón helenístico.

Esa manera de hablar sobre Jesús habría extrañado y hasta irritado a Pablo y a los sinópticos que vinieron después de él. Llamar "Dios« a Jesús debió haberles sonado como una temeridad y hasta una blasfemia. Porque sólo Yahvé era Dios y sólo a él había que llamarlo así, a nadie más. Esta convicción excluía claramente la manera de hablar de los paganos convertidos en la primera mitad del siglo I. Por lo demás, ellos eran los recién llegados y no deberían presumir de saber más que los antiguos dueños de casa en la iglesia, que eran los judíos convertidos. Es cierto que en el judaismo tardío —quizás por influencia helenística - había una tendencia a referirse a algunos atributos de Yahvé, como su sabiduría, su espíritu o su Lógos - que era su palabra y su pensamiento — como seres divinos pero dependientes de Yahvé, cercanos a él. Pero esto se debió sólo a la penetración victoriosa del elemento helenístico en la iglesia y al retroceso de la antigua tradición judía dominante: ambos fenómenos permitieron que se le llamara Dios a Jesús, primero en forma eventual y luego de manera más constante. Esto explica por qué la confesión de la divinidad de Jesús en el Nuevo Testamento no aparece antes de fines del siglo primero. Y aún entonces no es un fenómeno masivo ni dominante. Para el autor del cuarto evangelio, fechado en el

cambio de siglo, el Padre continúa siendo siempre mayor que Jesús. Tampoco deja que Tomás se dirija al resucitado con las palabras "Señor y Dios« sin más, sino que les añade una pequeña restricción: "mi Señor y mi Dios«. Estas palabras son el eco del título "Señor y Dios« con el que se debía saludar al emperador Domiciano en los años 90. Para los cristianos, el emperador no es el verdadero Dios, sino más bien Jesús. Esto justifica también la sospecha de que aquí - la palabra "Dios« - va teniendo el mismo sentido que el título reclamado por Domiciano para sí, y no el sentido judío.

En el primer cuarto del siglo II ya es corriente llamar Dios a Jesús. Las cartas de Ignacio de Antioquía no dejan ninguna duda al respecto. El administrador provincial de Bitinia, el conocido escritor Plinio el Joven, también atestigua lo mismo. En un interrogatorio judicial hecho a cristianos presos en el año 114, él oye que "cantan himnos en honor de Cristo, como a un Dios«. Para esos cristianos, nombrar a Cristo como Dios era una expresión de honor y devoción, pero no una frase teológica sobre su unidad esencial con el Padre, como fue establecido dos siglos más tarde en el Concilio de Nicea.

El problema de los dos dioses: Yahvé y Jesús

En el antiguo Testamento, en las cartas auténticas de Pablo y en los evangelios que surgieron poco después, el título de Dios quedó estrictamente reservado para Yahvé. ¿Cómo se compaginaba con ello la costumbre piadosa de «cantarle himnos a Jesús como a un Dios»? Durante un siglo, nadie pareció incomodarse por ello. Se creía en Dios, se creía en Jesús y eso bastaba.

En el siglo III la iglesia hizo ensayos para armonizar teológicamente los dos títulos. Pero la falta de perspectiva histórica le impidió tomar conciencia de que estaba mezclando desordenadamente dos representaciones diferentes con sus respectivos sistemas lingüísticos. Sus filósofos no percibieron que la palabra «Dios» tenía dos contenidos muy diferentes, uno judío, el otro helenístico, y por eso, los ensayos de armonización estaban condenados al fracaso. En las palabras de la Escritura que se utilizaron en el siglo III para confesar la divinidad de Jesús se leía o escuchaba automáticamente el concepto de Dios del Antiguo Testamento. Los lectores y auditores de entonces no tenían otro Dios, pues los dioses de la antigüedad habían caído en desuso o habían sido degradados al rango de demonios. En consecuencia, les parecía que la esencia divina de Yahvé debía valer también para Jesús.

Pero ¿cómo era posible confesar a Jesús como Dios sin romper con la unicidad de Yahvé, acentuada en cada página de la Escritura? Un siglo duró la búsqueda de una solución aceptable y fue una obra de pensadores más que de orantes y confesantes. Porque estos últimos habían honrado a Jesús como Dios durante cien años, sin hacerse preguntas sobre el contenido de este título. Las indagaciones cristianas desembocaron en el año 325 en el Credo del Concilio de Nicea que dice: «(creo en) Jesucristo, hijo único de Dios, nacido desde siempre del Padre, Dios de Dios, Luz de luz, Dios verdadero del Dios verdadero, engendrado, no hecho, de una sola naturaleza con el Padre». Por cierto que estos textos anunciados tan solemnemente, carecían de todo fundamento en la experiencia. Porque ¿cómo podría aquella asamblea de teólogos tener conocimiento de la vida interior del misterio indecible que llamamos Dios? Pretendían apoyarse en palabras y fórmulas de la Escritura a las que miraban como palabras de Dios, caídas del cielo. Desgraciadamente, estas palabras parecían contradecirse, pues por una parte proclamaban que Yahvé era el Dios único, y por otra, aunque sólo raras veces, decían que Jesús era Dios.

El Concilio consideró que su doctrina sobre el nacimiento de Cristo desde el Padre, antes de todos los tiempos y sobre su unidad esencial con el Padre, eran una solución elegante. En realidad lo que hizo el Concilio en primer lugar, fue dar prueba de un finísimo conocimiento filosófico que fue utilizado para leer la Escritura, pero para nosotros ha llegado a ser insostenible. En ese momento se pretendió haber cortado un nudo gordiano. Pero en realidad fue un esfuerzo por resolver una contradicción que en realidad no existía. Por eso, la solución de Nicea trajo consigo su ruina. Y ésta misma es la que hoy día hace crisis.

Hay que admirar la tozudez con que durante varios decenios, los teólogos de entonces trataron de reconciliar el monoteísmo judío con el politeísmo helenístico, y la genialidad que mostraron para encontrar soluciones. Pero la ciencia histórica moderna y la crítica bíblica han puesto en claro la relatividad de esos resultados. Todo ello nos obliga a buscar una nueva formulación que exprese la experiencia de fe de los primeros discípulos y de los que los siguieron, en el encuadre y bajo los presupuestos de la modernidad. Para ello se requiere (como se ha demostrado en capítulos anteriores) que superemos el esquema de dos mundos distintos, y que dejemos de lado aquellas formulaciones que, al hablar de Jesús, se basan en

esa división, para reemplazarlas por otras nuevas pertenecientes a este mundo, si bien nacen de la misma experiencia de fe. Tan importante como eso es tener una forma distinta de leer la Escritura, sin considerarla como un libro de oráculos, sino como la decantación de ensayos tentativos de una comunidad que busca expresar razonablemente aquello que supera a las palabras.

Para encontrar una forma de expresión adecuada para los tiempos, debemos examinar desde su origen la costumbre de llamar Dios a Jesús y de atribuirle una naturaleza y propiedades correspondientes. ¿Qué entendían los cristianos del comienzo del siglo II con ese título? Con él confesaban la trascendencia de Jesucristo, entendiéndola como una particularidad de todos los seres que en su tiempo eran venerados como dioses. Debemos recordar que los cristianos de fines del siglo I no conocieron a Jesús personalmente. Al llamarlo Dios, no lo hacían como resultado de un encuentro histórico con él, donde hubieran sentido de una manera impresionante que estaban delante del único, eterno, todopoderoso, deslumbrante, tres veces santo Yahvé, . Lo único que hacían era darle un nombre adecuado para la época, que expresara la imagen que se habían formado del venerado Jesús. ¿Dónde habían obtenido esa imagen? Por mucho que Jesús fuera hombre, según su modo de ver, no pertenecía a este mundo decepcionante, sino a otro mundo más alto, el divino. Al llamarlo «Dios», los creyentes del siglo II acentuaban que él había superado las limitaciones humanas, al igual que lo habían hecho los dioses del bien conocido panteón helenístico: era inmortal, no envejecía, no podía sufrir más, estaba eximido de las leyes de la existencia terrestre, podía intervenir castigando o premiando, podía salvar y condenar, tenía derecho a ser venerado, cuidaba a quienes lo honraban y accedía a sus peticiones. Y además regalaba vida eterna después de la muerte - esto es, participación en la propia divinidad (entendida de manera helenística) - a quienes se confiaran en él, o, como se decía, a «quienes creían en él». Traducido concretamente, esto era el cielo, entendido como la vida de los dioses del Olimpo, una existencia paradisíaca en gozo eterno y sin trastornos.

La mayoría de las características que el helenismo vinculaba con el concepto de «Dios», están condenadas a muerte en el clima del pensamiento moderno. Es cierto que al encontrarnos con el viviente Jesucristo hoy día, podemos tener experiencias semejantes a las de los cristianos venidos del paganismo en el siglo II, pero si las formulamos, al revés de ellos ya no podremos utilizar la expresión Dios. Nuestra tradición judeo-cristiana hace que, bajo esta expresión, entendamos otro nombre de Yahvé. Y justamente Jesús no era Yahvé. Por eso no podremos seguir llamándolo Dios sin tener problemas, entonces debemos ensayar otras formas para expresar lo que entendían los paganos venidos a la fe, Esta mutación lingüística no tiene porque poner en riesgo la autenticidad de nuestro ser cristiano. Entonces, ¿qué podemos decir de Jesús de Nazaret? Podemos volver al lenguaje de los testigos del primer siglo, antes de que la iglesia comenzara a atribuirle un estatuto divino. No se trata de un nuevo lenguaje, sino del lenguaje de las capas más antiguas del Nuevo Testamento, al que vuelve y recurre constantemente la liturgia.

Los primeros cristianos, apoyándose en el Antiguo Testamento, nombraban a Jesús Señor, Salvador, Cristo (Ungido, Mesías), hijo del hombre, siervo de Yahvé, cordero de Dios y sobre todo hijo de Dios, entendiendo por hijo la imagen de Dios, su representante, su elegido. Podemos continuar haciendo esto tranquilamente. Es cierto que con el titulo de «hijo de Dios», en nuestros oídos resuena automáticamente el Credo trinitario posterior. no hay nada que nos prohiba entender este título como lo entendieron los que lo usaron en su origen. Tenemos formulaciones valiosas del tiempo de la transición. Las encontramos sobre todo en el cuarto evangelio, escrito alrededor del año 100, que fue testigo de los primeros y vacilantes intentos por llamar Dios a Jesús. Este cuarto evangelio llama a Jesús el camino, la verdad (en el sentido de autenticidad, credibilidad, realidad, no de corrección), la vida, la palabra de Dios, la luz del mundo, la vid verdadera, el pastor, el pan de vida. Y ha acuñado una fórmula genial según la cual quien ve a Jesús, ve al Padre, el cual es más grande que él. Si el Credo es el signo distintivo de que pertenecemos a esa comunidad que cree en Jesús como el Cristo y Mesías de Dios, entonces basta con la fórmula corta occidental que se dice los domingos después de la homilía. Ella es una garantía para la ortodoxia de quienes se hallan incómodos en la formulación helenística. En este Credo occidental a Jesús se le sigue llamando hijo único de Dios y Señor, sin exigir que ninguno de esos títulos sea interpretado en

el sentido de los cuatro grandes Concilios de los siglos IV y V, Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).

El ámbito de pensamiento en el que nacieron se ha vaciado completamente de su contenido debido a la modernidad. Entonces no tiene ningún sentido seguirlas manteniendo a cualquier precio. Es mejor abandonarlas y adoptar otras que nos signifiquen mejor lo que podemos entender. Quien de todas maneras continúe teniendo Pero permanece la pregunta de principio: ¿puede pertenecer al mensaje cristiano algo, por el solo hecho de que los obispos allí reunidos (una pequeña minoría de los miembros de la iglesia) havan pensado que todo miembro de la iglesia debería pensar así, so pena de excomunión? No debemos olvidar que esos obispos respiraban y pensaban en una cultura en la cual la división de la realidad en dos mundos paralelos era evidente. En ese contexto era totalmente posible pensar que Dios bajara condescendiente desde su mundo y asumiera la naturaleza humana, por muy asombroso y sorprendente que parezca. A ellos les faltaba comprender el origen histórico que tenía la piadosa costumbre litúrgica de venerar a Jesús como a Dios. Además, esos Obispos, inconscientemente, leían las Sagradas Escrituras, como un libro de oráculos que entregaba argumentos legitimados por Dios mismo para sus opiniones teológicas. Y como ya se ha explicado, ello no sucede así. Las circunstancias de los tiempos influyeron en el origen de las antiguas fórmulas dogmáticas. Ello gueda demostrado entre otras cosas en el hecho de que el Concilio de Nicea fue convocado por el autocrático emperador Constantino el Grande, quien incluso lo presidió, sin siguiera ser cristiano. Para él lo importante no era el cuidado de la verdad cristiana o la pureza dogmática, sino la unidad del Imperio y tenía claro que las disputas incesantes sobre preguntas dogmáticas amenazaban con dañarla seriamente. Por eso se puso al lado de la gran mayoría. En estas circunstancias, atreverse a no suscribir la fórmula dogmática de Nicea era correr el riesgo de ser depuesto y exiliado. El Concilio de Efeso también fue convocado por el emperador y degeneró en una lucha amarga entre mayorías y minorías. En las sesiones el clima de diálogo era poco edificante, los dos partidos se excomulgaban mutuamente y el victorioso Cirilo de Alejandría denostó al piadoso Nestorio, perdedor, como un nuevo Judas. En ese ambiente lo importante no era encontrar la verdad, sino salir victorioso.

1.2 Lenaers Cap 9: Igual en eternidad, sabiduría y poder... Controversias trinitarias

Tenemos que despedirnos de las expresiones dogmáticas de tinte filosófico de los siglos IV y V. En el pensamiento teónomo no hay lugar para representarse a un Dios que un buen día baja de su mundo celestial para instalar su tienda de campaña en nuestro mundo y «adoptar la carne» que hasta ese momento no tenía. Esto significa que uno de los pilares centrales de la doctrina cristiana de la fe se derrumba estrepitosamente. Que echa por tierra con su mismo ímpetu la doctrina eclesiástica clásica de la Trinidad y la atribución del título de «Madre de Dios» a la madre de Jesús. ¿Qué queda entonces de las banderas sagradas tras las cuales marchaba la cristiandad en filas cerradas? Parecería que la forma teonomista de pensar no ha tenido empacho en tañer a muerto por la fe cristiana.

Pero como lo veremos a continuación, la cosa no es tan terrible.

Encarnación bajo otra luz

«Bajó del cielo», dice el Credo de Nicea. Originalmente tal vez se pensaba en una bajada real desde un cielo situado, presumiblemente, sobre la tierra. Teníamos las imágenes que nos dejaron los artistas piadosos de la Edad Media, que lo habían representado incluso plásticamente: en el momento en que el ángel viene a anunciarlo, un pequeño bebé flotando en un rayo luminoso baja desde un Dios Padre barbudo hasta María... Aún si dejamos de lado esa representación tan materialista y suscribimos la doctrina tradicional de la encarnación, permanece como condición fundamental la concepción de una realidad que se divide en dos mundos paralelos. Y la teonomía, que es un pensamiento autónomo creyente, debería adaptarse necesariamente a ella.

Pero, si no hay lugar para ese otro mundo, el concepto clásico de encarnación pierde todo sustento. Se reduce a no ser más que la enésima araña de luz que cae desde la bóveda celestial rompiéndose en mil pedazos.

Felizmente en el capítulo anterior se ha demostrado claramente que la doctrina de las naturalezas y las personas, que va junto con la doctrina clásica sobre la encarnación, en realidad era una solución de emergencia para resolver un falso problema, mediante la aplicación de una tecnología filosófica de

punta. Este tejido de hipóstasis -o personas- y naturalezas, pudo haber sido del agrado de pensadores de lengua griega de la antigüedad clásica tardía –algo así como una especie de «buena nueva»-. Pero no es así para toda la humanidad, occidental y oriental, ni tampoco para todas las culturas pasadas y futuras. Si hay algo que con todo derecho puede llamarse buena nueva, es que el misterio original y fundamento de todas las cosas se manifiesta en Jesús como Dios-con-nosotros. Y no como Dios-con- Israel como lo había hecho antes. Y que también este misterio empuja hacia el bien y la salvación a toda la humanidad y su evolución, y no sólo a un pueblo determinado. Que ese misterio se da a conocer en Jesús como un amor, y que éste no es un sentimiento cualquiera, sino una acción creadora. Que quien decide seguir a Jesús, encuentra con seguridad su salvación.

La teonomía abandona el lenguaje de Atanasio y de Cirilo de Alejandría, para confesar la fe en el lenguaje propio de la modernidad.

Superación y no superación del dogma trinitario

Los Concilios cristológicos de los siglos IV y V sin duda alguna merecen mucho respeto. Eran ensayos creyentes y honrados que buscaban interpretar la relación de Jesús con Dios. Sin embargo, debemos volver a los dos siglos anteriores y dejar de confesar a Jesús como la «segunda persona de la santísima Trinidad». A primera vista, pareciera que con ello le estamos dando el golpe de gracia a la doctrina trinitaria y, con ella a toda la tradición cristiana. ¿Qué queda entonces de la particularidad del Cristianismo? ¿No significa eso que la diferencia con el judaísmo y el islam se reduce sólo a que nuestro profeta no se llama Moisés ni Mahoma, sino Jesús, y el resto es igual? Aquí hay varias preguntas difíciles.

El Cardenal Suenens dijo que la mayoría de los cristianos adoran a tres dioses. Probablemente eso no está muy lejos de la verdad. Pareciera que los Padres de la Iglesia se hubieran dado un trabajo ímprobo sin resultados. Sus distinciones sutiles se convirtieron en idioma chino para los usuarios normales, quienes aprobaron obedientemente su doctrina sobre naturalezas y personas, y también la completa igualdad y unidad de las tres personas divinas en su diferencia total. Pero no tenían idea de lo que esto podría significar. Pero ese tiempo terminó. El cristiano de la Modernidad se sitúa donde estaban las primeras generaciones de cristianos. Para ellos, la buena nueva significaba simplemente la revelación de la misericordia y la fidelidad de Dios en Jesús, y habrían leído con espanto y sin entender nada, la brillante exposición que más tarde elaborarían los grandes Concilios. ¿Y a pesar de ello eran verdaderos cristianos?

Vuelta a los comienzos

Si durante cien años no se veneró a Jesús como Dios, entonces, durante todo ese tiempo no hubo una doctrina trinitaria con la confesión de la unidad en esencia de tres personas distintas. Es cierto que Pablo, el testigo más antiguo de la tradición neotestamentaria nombra al Padre, junto con el hijo y también con el espíritu. Pero en ninguna parte aparece Jesús o el espíritu como uno en esencia con el Padre. Eso ni siguiera aparece en el himno de la carta a los Filipenses, anterior a Pablo, donde se canta que Jesús no necesitó mirar como un robo su igualdad con Dios (¿en contraposición a Adán?). Además, el lenguaje de los himnos es un lenguaje poético, distinto del lenguaje doctrinal de la teología. Si algunos años después, Mateo hace decir a Jesús, dirigiéndose a los discípulos, que deben bautizar en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, su pensamiento no tiene nada que ver con el de los Padres de la Iglesia en el Concilio de Constantinopla de 381 cuando el dogma trinitario llegó por fin a proclamarse. Para él, como para la Iglesia de su tiempo, el Padre es quien actúa con poder y el eternamente misericordioso. El hijo es el hijo del hombre, Jesús, imagen e irradiación de Dios, por medio de quien hemos conocido al Padre Y el espíritu es la fuerza experimentable con la que Dios ha reunido a la humanidad y la lleva a su plenitud. Aunque el «Gloria al Padre...» pudo ser interpretado en el espíritu de la doctrina trinitaria clásica donde se habría originado, podemos continuar pronunciándolo como oración en un sentido pretrinitario, alabando a Dios por todo lo que es y hace. A Jesús, por quien nosotros accedemos a ese Dios, y al espíritu, cuya energía salvífica experimentamos en la historia y en nuestra vida.

La imposibilidad moderna de sentirnos cómodos en medio de las distinciones y experimentos mentales sobre los procesos internos de Dios, tiene un lado bueno, que es el haber conseguido una visión más exacta sobre el contenido de la buena nueva. Porque no se trata allí de una filosofía o de fórmulas de fe

artísticamente talladas cual diamantes, sino única y exclusivamente de la salvación humana. Concedamos que la doctrina trinitaria no es pura palabrería sin contenido y que ha inspirado a muchas personas piadosas, ayudándoles a levantar su corazón a Dios y a vivir de veras como cristianos. Pero no se debería considerar que nadie es menos creyente por sentir que esa doctrina es más un laberinto que un camino que invita a buscar a Dios, ni tampoco por sentirse más confortable en la fe de los tiempos anteriores a las controversias cristológicas y trinitarias.

La imposibilidad moderna de sentirnos cómodos en medio de las distinciones y experimentos mentales sobre los procesos internos de Dios, tiene un lado bueno, que es el haber conseguido una visión más exacta sobre el contenido de la buena nueva. Porque no se trata allí de una filosofía o de fórmulas de fe artísticamente talladas cual diamantes, sino única y exclusivamente de la salvación humana.

El Espíritu Santo

Lo que aquí sigue no es un tratado sobre el Espíritu Santo, sino una respuesta a la pregunta de cómo se llegó a confesar que también el espíritu de Dios es una persona divina en el mencionado Concilio de Constantinopla. En el Antiguo Testamento (y en el Nuevo) el espíritu es la fuerza creadora con la que Dios quiere llevar al pueblo de Israel a su plenitud, y con él a toda la humanidad. Los judíos tomaban el concepto «espíritu» del ámbito humano. Allí significa el soplo de vida. Quien vive, respira. Dios vive y por eso tiene soplo de vida en plenitud. Respira vida, fuerza, energía. Eso se puede notar de mil maneras en el cosmos. Ningún judío piadoso se habría preguntado cómo se podría definir más exactamente la relación del espíritu de Dios con Dios. Sencillamente, pertenecía a Dios, era la energía de Dios, la que animaba a Israel, lo protegía y lo santificaba. El judío piadoso nunca habría pensado que el espíritu era una persona igual a Yahvé. Pero a fines del siglo IV el mundo era distinto de como fue unos siglos antes. En el año 325 tuvo lugar el Concilio de Nicea y en él se reconoció solemnemente a Jesús como Diosde-Dios, persona divina junto al Padre-Dios. El papel activo que tenía el espíritu en el Nuevo Testamento parece haber despertado la pregunta acerca de si se podría decir de él lo mismo que se había declarado de Jesús. El sí como respuesta lo dio por fin el Concilio de Constantinopla en 381. Para la afirmación de Nicea se discutieron un par de textos de la Escritura: que Jesús era Dios-de-Dios, obedeciendo sobre todo el uso litúrgico de honrar a Jesús como a (un) Dios. Sin embargo, ni la Escritura ni el lenguaje litúrgico exigían que se reconociese u honrase al espíritu de Dios como una hipóstasis o persona. La tradición atribuye el hecho de que se llegase a tal reconocimiento a la eficacia del mismo espíritu de Dios. Éste, habría cumplido de ese modo lo que había prometido a la Iglesia a través de uno de sus portavoces, el cuarto evangelista, esto es, llevarla a la verdad plena. Pero ya hemos examinado este argumento respecto al desarrollo dogmático y lo hemos considerado débil. Cuanto más se reflexiona sobre esta declaración del Concilio de Constantinopla, más se frunce el ceño frente ella. ¿Cómo podían saber los obispos allí reunidos cuál es la figura más profunda de la realidad última, y que además de su propia ousía o esencia, también conlleva tres (y no sólo dos) hipóstasis o personas? Y esto, no por una visión directa de Dios, sino nuevamente en razón de textos bíblicos interpretados de esta manera, aunque durante tres siglos hubieran sido leídos de otro modo, esto es, como expresiones del soplo divino creador de vida. Esta nueva interpretación de los textos servía ahora de argumento decisivo para el Credo del Concilio. Quien hace argumentos irrebatibles de textos bíblicos, presupone que la Escritura contiene verdades infalibles comunicadas directamente al autor desde lo alto. Pero ya hace tiempo que no pensamos así.

De cualquier modo , <u>en Constantinopla nació el gran Credo que conocemos</u> y que fue ratificado en latín por las altas esferas oficiales. Entró lentamente en Occidente a lo largo del siglo VI y finalmente llegó a ser la confesión de fe oficial.

Comparándolo con el Credo de Nicea, éste se caracteriza por las frases agregadas sobre el Espíritu: «el cual es Señor y vivificante, procede del Padre y es junto con el Hijo adorado y glorificado». Con estas frases se pretendía acentuar su naturaleza divina en forma enfática a fin de acorralar a los así llamados pneumatómacos (que significa etimológicamente: los luchadores contra el Espíritu). Por su lado éstos analizaban textos de la Escritura para probar que el Espíritu era una criatura del Hijo. Con la condenación de los pneumatómacos, el Concilio quería restaurar y resguardar la unidad de la Iglesia que se hallaba compro- metida. Pero justamente ese Credo que fue formulado para promover la unidad, algunos siglos

más tarde, dio origen al gran cisma del año 1054. Pues en la alta Edad Media, en Occidente, se había comenzado a ampliar la fórmula original de la confesión de fe que rezaba: «que procede del Padre», agregándole: «que procede del Padre y del Hijo».

La Iglesia de oriente no estaba en absoluto de acuerdo con ello. No nos preguntemos nuevamente de dónde ambas Iglesias, occidental y oriental, pudieron obtener el conocimiento de tales «procedencias». De todas maneras, esta diferencia de opinión fue la gota que rebalsó el vaso de las tensiones entre Roma y Constantinopla. Más allá de este texto de confesión de fe, el Espíritu ocupa un lugar muy pequeño en la vida de fe de los cristianos. Se le invoca cuando lo exige el tiempo litúrgico, esto es en Pentecostés. después desaparece en la sacristía. A menudo se oye su nombre, pero en fórmulas como la señal de la cruz o la invocación «Gloria al Padre». Pero las fórmulas son ramas frágiles, restos mortales de un Credo que antes estuvo vivo. Por suerte, pasó el tiempo en que se lo invocaba para pedirle que ilumine la mente en trabajos escolares y los exámenes... En ese tiempo el Espíritu era un dios tan pequeño, que sólo se acudía a él en tales ocasiones. Antes de terminar, una observación muy importante. Este capítulo puede dejar la impresión de derribar dos columnas santas de la fe cristiana. Sin embargo, ojalá quede claro que lo único que se abandona es la formulación y representación heteronomista de estas verdades nucleares, porque esta representación no tiene ninguna cabida en la fe del cristiano moderno. Lo mismo vale para la tercera columna sagrada que se derrumba junto con las otras dos. Es el título de «Madre de Dios» que le fuera atribuido solemnemente a la madre de Jesús en el Concilio de Éfeso en 431.

2 J.M.Vigil ² TPL (Teologia del pluralismo religioso)

2.1 Cap 12 El desarrollo del dogma cristológico

La hermenéutica de la sospecha sobre la fe cristológica

Debemos volver nuestra mirada al dogma cristológico y reconsiderar su fundamento y su significado real, así como para analizar más críticamente el papel que los propios intereses institucionales, corporativos,

² J.M. Vigil, Zaragoza, 1946. Claretiano desde 1964 y sacerdote católico desde 1971. Está naturalizado nicaragüense y vive actualmente en Panamá. Es licenciado en Teología Sistemática en la Universidad de Santo Tomás (Angélicum, Roma, 1974) Es conocido por sus numerosos escritos, su actividad editorial y cibernética, sus servicios desde la Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, su coordinación de la Agenda Latinoamericana Mundial, y por su teología del pluralismo religioso y los nuevos paradigmas. Fue profesor de teología en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA), de la Universidad Pontificia de Salamanca en los años 70 y 80, y en la Universidad Centroamericana de Managua. Ha dirigido la serie de libros colectivos «Por los muchos caminos de Dios» (Abya Yala, Quito, Ecuador), con la participación de más de 70 teólogos. Trabaja teológicamente en internet desde el equipo de los Servicios Koinonía,⁴ que fundó en abril de 1993. Desde 2006 coordina la Comisión Teológica Latinoamericana⁵ de la EATWOT¹ (conocida en América Latina como ASETT, Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo). Es editor general de «VOICES of the Third World⁶», revista teológica digital de la EATWOT. Dirige la colección «Tiempo Axial⁷». La colección abarca libros de frontera que abordan la temática de los «nuevos paradigmas», como el paradigma moderno, el final de los llamados «dos pisos» en la forma de mirar el mundo, la visión pluralista, las desconcertantes perspectivas que abre la física cuántica, la interculturalidad, la filosofía procesual, el pos teísmo, el paradigma pos-religional, la nueva epistemología, el nuevo paradigma arqueológicobíblico, etc. Manteniéndose dentro de la teología y del paradigma de la liberación, su libro *Teología del pluralismo* religioso. Curso sistemático de teología popular, ha sido saludado por Paul Knitter como el libro más representativo de la teología latinoamericana del pluralismo. El libro aboga por una «relectura pluralista del cristianismo», lo que le valió la acusación doctrinal de dos obispos españoles, asumida después por la Comisión de la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española. En los últimos años se ha adentrado en el mundo de las ciencias de la religión, atendiendo sobre todo a los cambios epistemológicos que se están produciendo en la cultura, los llamados «nuevos paradigmas »¹¹ que desde las ciencias de las religiones descubrimos que están confrontando actualmente a las religiones y a la espiritualidad, en lo que muchos consideran que es un «nuevo tiempo axial» por el que estamos transitando como humanidad. A ello viene dedicando los últimos años.

económicos, culturales... de los cristianos han jugado en la construcción de esta dogmática cristológica. Una fe «ciega», fideísta, incuestionada e incuestionable, ajena a toda razonabilidad, cerrada a toda discusión del dogma cristológico, no es una fe que pueda «dar razón de sí misma» a los hombres y mujeres de hoy. Una mala teología puede ser la responsable de los peores crímenes de la historia del cristianismo. Ante la mera sospecha, es obligación de todo cristiano, y de todo teólogo o teóloga, reexaminar las doctrinas teológicas.

El problema no viene de Jesús

Lo primero que constatamos es que este problema del dogma cristológico no viene ciertamente de Jesús, sino del Cristo de la fe construido por la dogmática cristiana. Jesús nunca afirmó de sí mismo lo que la institución que a él se remite ha dicho sobre él. Y la casi totalidad de lo que la Iglesia ha dicho de Jesús, ella misma creía que Jesús lo sabía y lo había venido a testimoniar. La Iglesia ha vivido prácticamente toda su historia creyendo que eran históricas las palabras que Juan puso en su boca, que afirmaban su identidad con el Padre, su consciente y proclamada divinidad, su ser «el camino, la verdad y la vida», etc. Hoy estamos ya seguros de que Jesús nunca pensó eso.

¿Cómo surge pues el dogma cristológico?

Si leemos atentamente y con sentido crítico los evangelios sinópticos -los más cercanos a la historia misma de Jesús-, podemos descubrir, en primer lugar, que no nos hablan nunca del «Hijo de Dios» como segunda persona de la santísima Trinidad; la doctrina de la Trinidad se elaboraría mucho después.

Cuando en los evangelios sinópticos se habla de «Hijo de Dios» no se está hablando de «Dios Hijo» (segunda persona de la Trinidad), como nosotros espontáneamente damos por entendido, sino de un concepto pre trinitario de «Hijo de Dios», del mismo género que el que se aplica a tantos otros personajes de la historia. Hijo de Dios, en realidad es un concepto, una expresión no propia del evangelio ni del judaísmo, sino común a las religiones de la antigüedad.

En el NT hay numerosos indicios que muestran que, en muchos lugares y épocas del proceso de formación del mismo NT, la línea que prevaleció respecto a la relación de Jesús con Dios fue la «adopcionista»: la carta a los Filipenses (2,6-11) Jesús habría sido «adoptado» como Hijo de Dios, de parte de Dios Padre. Jesús habría sido un ser humano enteramente normal, «según la carne», antes de la resurrección, pero «constituido Hijo de Dios con poder» después de la resurrección (Rom 1,4). Esto es claro en los estratos inferiores del proceso de gestación del NT.

En estratos posteriores y ya últimos de ese proceso es cuando surge la idea de una divinidad de Jesús, que sería anterior, preexistente a su existencia humana. De hecho, en vida de Jesús, ni él ni los discípulos vislumbraron esta perspectiva.

Recordemos la **gradualidad del proceso** tal como ha quedado de hecho en los escritos neotestamentarios. Marcos llegó a remontarse hasta el comienzo de la vida pública de Jesús, y, por eso, su evangelio comienza con el final del ministerio de Juan Bautista; nos dice que cuando detuvieron a Juan es cuando comenzó Jesús a predicar (1,14). Mateo, que escribe más tarde, ya incluye una «genealogía» de Jesús (evidentemente teológica, no histórica: 1, 1-17), en la que llega a remontarse a Abraham. Lucas que escribe más o menos contemporáneamente a Mateo, pero que escribe para gentiles-, redacta otra genealogía (3, 23-38) en la que se remontará más atrás, hasta el propio Adán. Finalmente, Juan evangelista, mucho más tarde, tal vez por el año 100, en el prólogo a su evangelio, que hace las veces de genealogía, se remonta al «principio» de los tiempos y allí coloca ya la preexistencia (eterna) del Verbo (Jn 1,1ss). En los escritos de Juan, y en los prólogos de las cartas a los **colosenses** y **efesios** esa preexistencia llega a ser eterna.

La realidad fue una no fácil convivencia de la variedad notable de cristologías y de eclesiologías en todo el tiempo del NT, sin que podamos decir que se dio en este tiempo -ya bien posterior a la muerte de Jesús-una doctrina común ni sobre la trinidad, ni sobre la filiación divina de Jesús, ni sobre muchos otros temas importantes.

El desarrollo espectacular de estos aspectos se va a dar bien tarde. Concretamente en los siglos IV y V Fue una convulsión tremenda lo que el siglo IV significó para la Iglesia al entrar en la época constantiniana y convertirse en la religión oficial del imperio romano. Con ese telón de fondo, podemos

concentrarnos ahora en lo que ocurrió en los llamados concilios cristológicos (Nicea y Calcedonia principalmente) y en un análisis de su significado.

Apenas salió de la clandestinidad y fue tolerada -gracias al edicto de Milán, que, en principio no es sino un edicto de libertad religiosa- el emperador Constantino toma la iniciativa y convoca a los obispos a lo que resultará ser el «Concilio» de Nicea. Los obispos no se habían reunido nunca en Concilio desde el mismo origen de la Iglesia. No había todavía una «autoridad central» eclesiástica que pudiera «convocar un concilio». Fue Constantino quien convocó, por sus propios intereses y con sus propios objetivos, y se empeñó desde el primer momento en hacer que los obispos entendieran claramente que estaban obedeciendo al emperador, como funcionarios del Estado.

Hoy está fuera de toda duda el genio político de Constantino. En una época de clara decadencia ya del imperio, intuyó que la Iglesia cristiana podría fungir como un eficacísimo factor de cohesión de aquella sociedad en buena parte fragmentada y descompuesta. Con todo un despliegue de inversión y esfuerzo, tomó la iniciativa, para hacer que la Iglesia, efectivamente, fuese un instrumento al servicio de su política de gobierno.

La construcción del dogma cristológico en los concilios de Nicea y Constantinopla.

En el de Nicea, el emperador es no sólo quien convoca, y quien señala los temas a ser estudiados y debatidos en el aula conciliar, sino que sugiere y presiona para que se aprueben las decisiones que él desea. El debate acaba siendo el forcejeo entre las facciones a favor y en contra de la autoridad civil. Aquí es importante notar dos cosas: el propio emperador Constantino preside, dirige, presiona y sanciona un Concilio que elabora un dogma cristológico que es, a la vez, un instrumento político que el Imperio necesita; y, por otra parte, que el presidente de tal Concilio, su cabeza efectiva, no sólo es un emperador, sino que es además un no cristiano1

El monoteísmo cristiano proveía de una magnífica base los esfuerzos para mantener la unidad del imperio16, y la afirmación de la divinidad de Cristo elevaba sin duda de rango la autoridad de quienes detentaban el poder en el «imperio cristiano».

El significado político del concilio fue que al emperador cristiano se le atribuía ahora el status de vicerrey de Dios en la tierra18, de «instrumento elegido por Dios», el «obispo de fuera», el «obispo universal», el «decimotercer apóstol»19.con ello, también la propia Iglesia resulta beneficiada: hereda y comparte las atribuciones religiosas que recaen ahora sobre el emperador, y cuando éste desaparezca, con la caída del imperio romano, el papa heredará sin rival la tradición del culto imperial20. La cristología monofisista vertical que se elaboró, «en apariencia resaltaba la grandeza y la divinidad de Jesús, pero en realidad no hacía más que proyectar sobre él nuestros afanes, deseos o fantasías de poder y prepotencia»21.

La fórmula final del concilio de Calcedonia (año 451), expresada en unos conceptos totalmente alejados del NT y de la fe cristiana tradicional neotestamentaria, corrige y complementa por la parte humana la fórmula de la fe cristológica de Nicea.

Los tiempos eran tan polémicos –y probablemente la formulación conseguida era tan poco feliz pedagógicamente, no sólo para el pueblo-, que se tomó la determinación de «congelarla», prohibiendo alterar su redacción, modificar siquiera sus palabras o –mucho menos- verterla en otro juego de conceptos26. Ello es lo que dará finalmente un resultado que durará por siglos: una fórmula teológica estereotipada y rígida, tenida como intocable y sagrada, de cuyo apartamiento, por mínimo que fuera, se desprendía automáticamente la acusación de herejía y -durante muchos siglos de la historia de la Iglesia-la condena y la ejecución por parte de la inquisición. Es probable por ello que el lector actual encuentre en ella incluso palabras que le resultan familiares porque le recuerdan definiciones de catecismo aprendidas de memoria en su infancia: Jesús, Hijo de Dios, segunda persona de la santísima Trinidad, con dos naturalezas (divina y humana, «sin confusión ni división») pero en una sola persona (la divina). He ahí la fórmula final sintética de la fe cristológica elaborada por los concilios cristológicos de los siglos IV y V.³

³ 28 Jon Sobrino cree necesario resumir el contexto histórico del Concilio de Calcedonia antes de abordar el estudio de su contenido (p. 534-537). Concluye diciendo: «en medio de esta turbulencia se proclamó la definición dogmática conciliar más importante sobre Cristo»: cfr. *La fe en Jesucristo*, UCA, San Salvador 1999, p. 537. Teja, por su parte afirma: «La estancia de los obispos en Éfeso se desarrolló en un ambiente de presiones, tumultos y revueltas permanentes»: *ibid.* 179.

Teológica o epistemológicamente, la pregunta es hasta qué punto la Iglesia tenía conocimiento teológico y bíblico suficiente de las fuentes documentales y de tradición de la fe cristiana, no vamos a decir que «como lo tenemos hoy», pero al menos un conocimiento que podamos calificar como libre de malentendidos fundamentales, de errores decisivos o de olvidos inadmisibles. De dónde sabían o creían saber lo que se atrevieron a afirmar tan categóricamente. Hasta qué punto los resultados de estos concilios en su forma y en su contenido son reflejo del acontecimiento histórico mismo que estaba viviendo la Iglesia: su transformación en religión de Estado del imperio romano⁴ Hasta qué punto deben ser hoy reconsiderados y releídos para la perspectiva hodierna de la fe, desde una visión que está a un abismo de distancia de la situación en que se hubieron de mover los improvisados «padres conciliares» de aquel primer «concilio».27⁵

Una propuesta reciente de replanteamiento

Como hemos dicho, este punto del dogma cristológico está rodeado de un especial temor reverencial por parte de los teólogos. No hay campo dogmático de la fe cristiana que no haya sido revisado y reconsiderado desde diferentes vías de acceso; por el contrario, en lo tocante al dogma cristológico, la fecundidad teológica está claramente reprimida30. Vamos, no obstante, a presentar, por vía de ejemplo, una propuesta teológica de revisión cristológica, que se ha hecho famosa, elaborada precisamente por el teólogo líder en el paradigma del pluralismo en materia de teología de las religiones, el ya citado John Hick.

En 1977, el volumen de ensayos titulado *El mito de Dios encarnado*31⁶, a cargo de siete autores británicos, anglicanos y de otras confesiones, todos de primera línea, desencadenó la más grande controversia teológica en Gran Bretaña desde la publicación de *Sincero para con Dios*, trece años antes. Hubo un tumulto en el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra; fueron publicados artículos a lo largo de varias semanas en los periódicos británicos; sermones y pronunciamientos tronantes por parte de los clérigos; llamados para que los anglicanos que habían participado en la publicación del libro renunciasen a sus ordenaciones, etc. El libro vendió treinta mil ejemplares en los ocho primeros meses, pero obtuvo su réplica a las tres semanas de su aparición, con *La verdad de Dios encarnado*32⁷ y no dejó desde un carácter sagrado lanzando el anatema contra los que se opongan; y así mismo en su contenido: confiere los honores supremos de la divinidad al fundador del cristianismo»: MOINGT, J., *ibid.*, 114.

Lo cual no quiere decir que en el curso de los dos últimos siglos este campo no fuese abordado por la teología y la exégesis científicas de los investigadores. Lo que queremos decir es que siempre se mantuvo —y se mantiene- alejado del gran público en la Iglesia, habiendo un gran abismo entre lo que los expertos manejan en sus investigaciones y lo que los predicadores y los catequistas enseñan en sus comunidades. .Entonces se produjo un encendido debate teológico338, también en EEUU. La tesis del libro de 1977 era tan simple como ésta: «que Jesús no enseñó que él mismo fuese Dios encarnado, y que esta idea formidable es una creación de la Iglesia»349. Lo cual no era algo nuevo, en absoluto; hacía tiempo que los expertos, a un lado y otro del Atlántico, lo habían considerado y aceptado; lo nuevo era que estuvieran

expertos, a un lado y otro del Atlántico, lo habían considerado y aceptado; lo nuevo era que estuvieran enunciando aquella tesis públicamente miembros de la institución teológica y que consideraran que la doctrina de la encarnación en vez de continuar siendo considerada como sacrosanta e intocable, debía ser abiertamente reconsiderada. Este segundo libro fue acogido calurosamente por muchos otros dentro y

⁴ «Un acontecimiento histórico de tamaña magnitud no ha dejado de insertarse en el documento elaborado por este concilio; en su forma: habla en nombre y con autoridad de la Iglesia universal, impone sus definiciones y decisiones a todas las Iglesias, les confiereun carácter sagrado lanzando el anatema contra los que se opongan; y así mismo en su contenido: confiere los honores supremos de la divinidad al fundador del cristianismo»: MOINGT, J., *ibid.*, 114.

⁵ Con lo cual –para que no se nos entienda mal- no estamos postulando más que el ejercicio de lo que es una dimensión constante en la Iglesia: su deber permanente de reconsiderar la validez de su lenguaje como instrumento apto para transmitir la fe a sus contemporáneos en las cambiantes condiciones de los tiempos y de las culturas. Cfr *Gaudium et Spes* 44.

⁶ 31 The Mith of God Incarnate, Westminster Press 1977.

⁷ 32 GREEN, M. (ed.), *The Truth of God Incarnate*, Hodder & Stoughton, Londres 1977

⁸ 33 CAREY, G., God Incarnate, 1977; McDONALD, D., The Myth/Truth of God Incarnate, 1979; GOULDER, Incarnation and Myth: The Debate Continued, 1979; HARVEY, A.E., God Incarnate: Story and Belief, 1981; MORRIS, The Logic of God Incarnate, 1986; CRAWFORD, R., The Saga of God Incarnate 1988, etc.

⁹ 34 HICK, J., La Metáfora... 14.

fuera de las Iglesias. Estos muchos se felicitaban por el hecho de que hubiera habido teólogos capaces de hablar abiertamente de las investigaciones sobre el Jesús histórico y los orígenes cristianos. También ellos estaban indignados, pero indignados más bien por el hecho de que la Iglesia les había estado animando durante décadas a seguir pensando, por ejemplo, que el Jesús histórico había dicho: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30) y «quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14.9), en vez de hacerles conocer el consenso de los especialistas, según el cual, fue más bien un escritor de cerca de sesenta años después, el que, expresando una teología que se había elaborado en su comunidad, puso esas famosas palabras en boca de Jesús. Estaban indignados de que las Iglesias les hubieran tratado como personas incapaces de conocer los resultados de las investigaciones bíblicas y teológicas, y no como adultos inteligentes3510. No hace falta que señalemos que las Iglesias, en bloque, reaccionaron en oposición al debate, promoviendo una reafirmación cerrada, sin cuestionamiento posible, del dogma tradicional, y evitando preguntas posiblemente perturbadoras. Dieciséis años después de aquel primer libro que desencadenó este debate, John Hick ha publicado otro¹¹, más maduro y sereno -según él mismo afirma-, enriqueciendo y matizando su postura con la crítica recibida, buena parte de ella proviniente de críticos que no han dejado de ser siempre buenos amigos suyos. ¿Cuál es, pues, la propuesta final de Hick en este debate? Hick aborda con perspectiva histórica la evolución del pensamiento sobre Jesús de la comunidad de sus seguidores. Existe un amplio acuerdo entre los exégetas sobre el hecho de que Jesús no reivindicó para sí el atributo de la divinidad, ni tuvo en absoluto la pretensión de ser Dios encarnado.

Hasta hace 100 años (como todavía hoy, de forma muy difundida en los sectores no instruidos) se tenía como cierto que la creencia en Jesús como Dios encarnado se apoyaba en su propia enseñanza explícita: «Yo y el Padre somos una misma cosa», «aquel que me ve a mí ve al Padre», etc. Hoy día «difícilmente encontraremos un estudioso del NT que esté dispuesto a defender que las cuatro ocurrencias del uso absoluto del 'Yo soy' que se dan en Juan, o la mayor parte de otros usos, puedan atribuirse históricamente a Jesús»3¹²7.

Vale la pena hacer una pausa para reflexionar sobre la magnitud de este cambio. Por lo menos desde el siglo V hasta el XIX, los cristianos han creído que Jesús se autoproclamó Dios Hijo, segunda persona de la santísima Trinidad viviendo una vida humana. La fe de todas estas generaciones de cristianos ha incluido esta creencia como un artículo central de su fe. Pero el examen histórico científico moderno disolvió la base de esta creencia. Todavía en una época tan tardía como el siglo XVI en los países protestantes o como el siglo XVII en los países católicos, quienes hubiesen propuesto esta teoría hubieran sido ejecutados por herejía. Los resultados de las investigaciones de los siglos XIX y XX hubieran sido considerados como demoníacos por los líderes de las Iglesias después de Nicea o Caldedonia, o por Tomás de Aquino y los teólogos medievales, o por Lutero y otros reformadores, como por cualquier cristiano común hasta hace unas pocas generaciones, o todavía hoy en una muchedumbre grande de cristianos y cristianas que no tienen familiaridad con los estudios modernos de la Biblia. Precisamente esta ignorancia —que parece no preocupar a sus pastores- es lo que hace difícil dialogar estas cuestiones de manera abierta y serenamente reflexiva, dice Hick. Hick estudia el uso de la expresión «Hijo de Dios» en el mundo judío en el que vivió Jesús y del que brotaría después el NT. Este lenguaje de la filiación divina gozaba de un uso difundido y variado en todo el *Capítulo 12* mundo antiguo y era familiar a los

¹⁰ 35 *Ibid.*, 15.

¹¹ 36 La metáfora de Dios Encarnado, Abya Yala, Quito 2004. Aspectos dogmáticos cristológicos · 167 33 CAREY, G., God Incarnate, 1977; McDONALD, D., The Myth/Truth of God Incarnate, 1979; GOULDER, Incarnation and Myth: The Debate Continued, 1979; HARVEY, A.E., God Incarnate: Story and Belief, 1981; MORRIS, The Logic of God Incarnate, 1986; CRAWFORD, R., The Saga of God Incarnate 1988, etc. ¹² 37 THATCHER, Adrian, Truly a Person. Truly God, SPCK, Londres 1990, 77. «Esos dichos puestos en boca de Jesús reflejan más bien la teología de la comunidad de final del siglo primero»: HICK, J., God Has Many Names, Westminster Press, Philadelphia 1982, 73. «Después de D.F. Strauss y F.C. Bauer, el evangelio de Juan ya no puede ser tomado por nadie como una fuente de palabras auténticas de Jesús»: HICK, *ibid.* 168 ·

contemporáneos de Jesús. De hecho, afirma Hick, hubiera sido sorprendente que a Jesús no se le hubiese aplicado esa difundida divinización honorífica de figuras religiosas destacadas, que la metáfora hebrea «hijo de Dios» no hubiera sido aplicada a Jesús. Hick se remite en este punto a Geza Vermes: «La expresión 'Hijo de Dios' siempre fue entendida metafóricamente en los círculos judíos. En las fuentes judaicas, su utilización jamás implica la participación de la persona así designada en la naturaleza divina. Se puede suponer con toda seguridad que, si el medio en el que la teología cristiana se hubiese desarrollado hubiera sido el hebreo y no el griego, no se hubiera elaborado la doctrina de la encarnación tal como de hecho lo fue»38.13 Respecto a Pablo. Hick piensa que sus textos pueden ser comprendidos de varias maneras. Su lenguaje es exhortativo y retórico, no preciso en términos conceptuales. Él no escribe teología sistemática, simplemente predica a las comunidades. «Habla de Jesús como el Señor Jesucristo y como el Hijo de Dios; y en su última carta, a los colosenses -si es que es de Pablo, lo que muchos especialistas dudan- su lenguaje se mueve ya en la dirección de la divinización. Naturalmente, sin embargo, la pregunta es qué significó este lenguaje tanto para el escritor como para sus lectores del primer siglo. La imagen central utilizada por Pablo, de 'padre e hijo', sugiere con énfasis la subordinación del hijo al padre. En los escritos de Pablo no es posible afirmar que Dios e Hijo de Dios sean co-iguales, como más tarde se declararía que lo son las personas de la Trinidad. La noción de Jesús como Hijo de Dios es en realidad pretrinitaria»39.14

En todo caso, para Hick, el punto de inflexión de este proceso lo marcan los concilios cristológicos de Nicea y Calcedonia. Al salir de las catacumbas y pretender ocupar el espacio de la religión oficial del imperio, el cristianismo se vio presionado a dialogar con urgencia con la cultura del momento. Debía explicar sus creencias en términos filosóficos aceptables tanto para la cultura dominante, de origen griego, como para sí mismo. Debía también conseguir un conjunto unitario de expresiones de la fe cristiana, sin el que no podría mantener unido al imperio del que se constituía en religión de Estado. Constantino convocó en el 325 el concilio de Nicea «con el propósito de restaurar la concordia en la Iglesia y en el imperio»40.15 «Y fue en ese concilio donde por primera vez la Iglesia adoptó oficialmente, de la cultura griega, el concepto no bíblico de ousia, declarando que Jesús, como Dios hijo encarnado, era homoousios toi patri, de la misma naturaleza que el Padre. De ahí en adelante, las metáforas bíblicas originales fueron consideradas -a efectos teológicos- como pertenecientes al nivel de la expresión popular que necesita ser interpretada, mientras que una definición filosófica ocupó su lugar para objetivos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad»41.16 Aguí hemos llegado al centro del pensamiento de Hick: el error básico -dice él- consistió en que la metáfora religiosa pasó a ser considerada como metafísica literal42;17 que lo que era poesía se tomó como prosa, y lo que era una metáfora hebrea se interpretó como si fuera metafísica griega. Hick subrayará que la fórmula encontrada no fue feliz porque no era viable, lo que, a su juicio, queda probado por el hecho de que todos los intentos que los teólogos han hecho por interpretarla y explicarla han sido filosóficamente imposibles, y teológicamente heréticos. Por eso propugna la vuelta a la inteligencia de Hijo de Dios como metáfora bíblica, que, entonces sí, recobra toda su fuerza de sentido y de expresión.

Estrechamente ligada a la doctrina de la encarnación está la doctrina de la redención. La segunda persona de la Trinidad se encarna para asumir la misión de redimir al género humano de la situación de pecado en la que se encuentra, debido a la caída de la primera pareja humana en el pecado original... Para Hick «la idea de la redención o reconciliación es un engaño si se toma en su sentido estricto, aunque, evidentemente, tomada en un sentido amplio en el que reconciliación simplemente significa salvación, cobra una importancia vital. Con el tiempo, la idea de la redención en sentido estricto desaparecerá entre los cristianos aficionados a la disciplina de la reflexión»43.¹⁸

¹³ 38 VERMES, Geza, Jesus and the world of Judaism, Fortress Pres, Philaldelphia 1983,

¹⁴ 39 HICK, J., *La Metáfora...*, 69. Lógicamente el problema es más complejo, pero no podemos extendernos más en este punto.

¹⁵ 40 PELIKAN, J., Jesus Through the Centuries, Yale University Press 1985, 52.

¹⁶ 41 HICK, J., *ibid.*, 71.

¹⁷ 42 *Ibid.*, 149-150.

¹⁸ 43 *Ibid*. 158.

Se fue formando una visión según la cual la justificación central de la encarnación sería el objetivo de rescatar a la Humanidad del poder del demonio, poder bajo el que habría quedado tras el pecado de Adán. La forma de hablar de muchos autores antiguos sobre esta cautividad de la humanidad bajo el poder del diablo, y de la batalla que tuvo que ser librada por Cristo para liberarnos, es de tal vivacidad y tal detalle que hoy día nos parece estar levendo un cuento de hadas44. Hoy día, para la mayoría de nosotros, atacar esta idea significa ponerse a luchar con un monstruo ya desaparecido45. Por su parte, la idea de una caída real, de la que habría resultado una caída y una culpa universales transmitidas por herencia, es algo que, al menos para los cristianos instruidos, resulta completamente imposible de creer. Y. «si hov creemos que jamás se dio aquella caída humana desde un estado paradisíaco original, ¿por qué entonces correr el riesgo de confundirnos y confundir a los demás hablando como si hubiese existido?46. Esta teología de la redención se purificó notablemente con la reformulación de san Anselmo, que va no hablará del rescate de la Humanidad, de parte de Dios, para liberarla del poder del demonio bajo el que estaría cautiva, sino de la teología de la «satisfacción»: el pecado original habría sido una ofensa infinita (por la dignidad del ofendido), y su reparación necesitaba una satisfacción igualmente infinita, y ése sería precisamente el objetivo de la «misión» de Cristo, una misión que, lógicamente, sólo él, en su calidad simultánea de Dios y de ser humano, podía llevar a cabo. Jesucristo sería el único Salvador posible de la Humanidad caída, y hay que recordar que en aquella concepción, la Humanidad era la protagonista central y prácticamente única de la realidad: el cosmos y su inabarcable y conplejísima formación evolucionaria no significaban nada, eran una «supererogación» innecesaria en el mundo de lo existente. La Humanidad era el centro que ocupaba todo el escenario, su «caída» era el drama cósmico mismo, y, por eso, el Salvador único posible y único de hecho, venía a ser el Salvador del Mundo, el centro absoluto de la Historia, de mundo y de la vida. Si la teología del rescate -anterior a san Anselmo- había extraído su modelo soteriológico de las estructuras vigentes en la sociedad de su época -del hecho sociológicamente significativo de la esclavitud-, la posterior teología de la redención de san Anselmo- viene a ser un modelo fundamentalmente jurídico (una «concepción penal sustitutiva») acorde con la nueva recepción del derecho romano en la sociedad de la Alta Edad Media. Lamentablemente, todavía hoy, ya entrado el tercer milenio, la mayor parte de las oraciones y rituales en general de la liturgia, del sacramentario, del «oficio divino»... de toda la oración oficial de la Iglesia romana -por ejemplo- está infestada de esta visión medieval, de la que no ha sido rescatada, de forma que el cristiano actual, cuando ora con la liturgia, se ve sumergido en un imaginario jurídico-teológico medieval feudal de rescate, de redención, de pago por el pecado... trasladado siete siglos hacia atrás, y expresado todo en categorías de sustancia, naturaleza, hipóstasis... retrotraído todavía más hacia el pasado. El lenguaje oficial litúrgico, teológico y espiritual de la Iglesia no ha sido revisado, por el mismo tabú fundamentalista del temor a las fórmulas dogmáticas «congeladas». El resultado es que, al presuponer un orden social desaparecido hace mucho tiempo, este lenguaje se hace hoy día muy poco o incluso incomprensible para nosotros. «A mi modo de ver, sería meior abandonar completamente su uso en nuestras teologías y liturgias contemporáneas», concluye Hick47.

2.2 J.M. Vigil 12 Excursus La construcción del dogma cristológico ¿De dónde sabían?

Aquí J.M. Vigil sigue a HAIGHT, Roger, Jesus, Symbol of God, Orbis, Maryknoll 1999.

En los llamados concilios cristológicos, de los siglos IV y V, vemos a los obispos debatiendo acaloradamente sobre las más sutiles cuestiones relativas a los más altos misterios teológicos: si Jesús de
Nazaret es de naturaleza verdaderamente humana o si participa también de la divina, si participa de las
dos naturalezas y cómo éstas se relacionan entre sí, si tenía una voluntad o dos, una personalidad o dos,
si fue primero un simple humano que luego fue «adoptado» por Dios -como parecen dar por supuesto
algunos textos del Nuevo Testamento-, o si fue Dios mismo desde el primer instante de su ser natural, si
en ese sentido preexistió a su vida terrena, si el ser que preexistió y luego se hizo carne en él era Dios
mismo o un ser divino intermedio, si -en el caso de ser él Dios mismo- era el Dios único reconocido por
el monoteísmo judío o era un segundo Dios distinto, si el llamado Logos era Dios mismo o bien una
extensión emanada de Él, si ese Logos era eterno como Dios Padre, o procedía de Él en el tiempo, si tal

procedencia tenía la forma de una creación o de una generación, o sea, si el Logos había sido engendrado o era más bien ingénito, si estaba subordinado al Padre o era de igual dignidad2...

Surge inevitable la pregunta: ¿cómo llegaron a saber tantas y tan intrincadas cosas aquellos padres conciliares, los teólogos y escritores cristianos de la época? ¿De dónde obtenían unos información para hacer semejantes afirmaciones, y de dónde la tomaban otros para afirmar lo contrario? Ya se ha dicho que en algunos concilios no pocas tomas de postura teológicas eran sólo tomas de posición política a favor o en contra del emperador, y también hemos hablado de las rivalidades, miedos, presiones, sobornos... que se dieron entre los obispos participantes en aquellas controversias teológicas, que agitaban tanto el aula conciliar como el convento, la parroquia o incluso la calle y el mercado. Pero, dejando aparte todos estos factores no teológicos, ¿a qué base apelaban sus argumentaciones teológicas, a qué fundamento se remitían?

Sin duda alguna, hay que responder: se remitían a la autoridad de la Escritura. Todos los bandos implicados en el debate citaban textos bíblicos, tomados de aquí y de allá, con mucha frecuencia versículos sueltos, a veces simples palabras3¹⁹, sirviéndose de ellas como de armas arrojadizas contra el adversario, sobre la base de una autoridad divina reconocida ahora a dichos textos. En el «método teológico» de aquella época, la Escritura es utilizada «como una fuente de información directamente representativa, cuasidescriptiva, que informa de hechos o datos objetivos sobre la realidad divina transcendente»...

Un problema grave

Pues bien, aquí hay un problema grave: «La doctrina de Nicea recurre a la Escritura, pero la utiliza de una forma que hoy no es aceptable» 4. Hoy día, no sólo nosotros no utilizamos así la Escritura, sino que además nos parece obvio que no es correcto utilizarla así. Hoy disponemos de toda una batería de diferentes formas de crítica que movilizan la epistemología del conocimiento teórico, y desechan esa metodología hermenéutica como absolutamente insatisfactoria. Si admitimos el axioma epistemológico de que «unas conclusiones no son mejores que los argumentos que las sustentan», deberemos concluir que es necesario hacer una reevaluación de las proposiciones teológicas tanto de los que resultaron ganadores como de los que vinieron a ser perdedores en los debates teológicos conciliares y extra- conciliares que produjeron el dogma cristológico.

Pero, entonces, necesitamos irnos más atrás y preguntarnos: ¿cómo se produjeron, pues, esos textos escriturísticos, que, citados y esgrimidos con tanto fervor como adhesión ciega por uno y otro bando de los contendientes en las discusiones, les dieron la base y la información necesaria para construir el dogma cristológico que después ha quedado como dogma de fe inamovible para los siglos subsiguientes? Es decir: nos estamos volviendo a hacer la pregunta que hace un momento nos hacíamos respecto a los padres conciliares de los siglos IV y V, pero ahora aplicada a los textos escriturísticos a los que estos padres conciliares se remitían. La pregunta es: ¿Cómo los mismos textos llegaron a saber lo que afirman? ¿De dónde salió esta información? ¿Cómo surgió? ¿Con qué base? ¿Es verdad que esos textos escriturísticos contienen una «información objetiva sobre la realidad transcendente de Dios»? Estamos hablando de unos textos generados apenas dos siglos antes de la época de la construcción del dogma cristológico, en un proceso de elaboración hoy ya bastante conocido. ¿Cómo surgieron esos textos que están a la base y son el fundamento último de la elaboración del dogma cristológico? Vamos allá.

¿Cómo surge la reflexión cristológica del Nuevo Testamento?

Hoy está fuera de discusión que el ambiente vital en que surgen las tradiciones orales que más adelante darán origen al Nuevo Testamento es la experiencia pascual de las comunidades, sobre todo el ambiente

¹⁹ Despojadas no sólo de su contexto literario (resto del texto), sino de su prehistoria literaria, de su proceso de elaboración, del contexto social, económico, cultural y religioso en el que fueron elaboradas... tomadas simplemente como ladrillos intercambiables que pueden colocarse en cualquier otra construcción, o como irracionales armas arrojadizas solamente válidas por el argumento de autoridad -el más débil de los argumentos según Aristóteles-...

litúrgico, y concretamente la eucaristía, que parece que fue operativa casi inmediatamente después de la muerte de Jesús. Las comunidades no partían de cero: tenían su cultura, con sus categorías, palabras, influencias, necesidades, tradiciones... En su liturgia, todo esto entraba en juego. Las comunidades utilizaban el lenguaje de que disponían. Tenían que «formular en palabras» su experiencia de Jesús resucitado, expresando las «convicciones fundamentales de la vida cultual de la comunidad»5. La veneración cultual de Jesús en los círculos cristianos primitivos es el principal contexto del uso de los 'títulos' y conceptos cristológicos6.²⁰ El lenguaje utilizado y la lógica adoptada no son, pues, los «normales», sino un lenguaje de amor7 y una lógica de adoración.

El desarrollo del pensamiento cristológico de las comunidades no se dio a partir de la enseñanza y de los dichos de Jesús, como si fuera un «desarrollo lógico y racional» del mensaje sobre Jesús resucitado, sino que fue muy desigual, según las diferentes comunidades y sus diversos contextos.

Teniendo en cuenta que el movimiento de Jesús, a los pocos años de su muerte, se iba diseminando por los pueblos, y que nuevas comunidades se formaban, podemos imaginar cómo el desarrollo de la reflexión cristológica adquiría vida propia en cada comunidad.

Cada una tenía su propia cultura, dentro de la cual se apropiaba de Jesús. Cada una tenía un tipo específico de problemas que hacía surgir preguntas e intereses propios en relación con su contexto. Cada una poseía una tradición religiosa particular que aportaba un lenguaje distinto para interpretar a Jesús. Diferentes comunidades se confrontaban con diferentes aspectos de la persona o del mensaje de Jesús. En definitiva, Jesús era interpretado a partir del contexto de la tradición y del lenguaje específicos de cada una de las diferentes comunidades a las que era anunciado, dando origen de esa manera a la necesidad de diferentes concepciones sobre su persona, diferentes cristologías8.

No cabe olvidar que, aunque hablemos de comunicación de experiencias e ideas entre las comunidades, tanto las primeras como las de los primeros siglos, estamos hablando de un ambiente con un nivel de comunicación ínfimo, muy restringido, no el actual, ni el de la época de la imprenta, ni el que sería pensable en una sociedad medianamente alfabetizada. «Resulta muy dudoso que muchas comunidades cristianas pudiesen tener todos los libros del Primer Testamento. Y los mismos del Nuevo Testamento no deben suponerse sin más en su posesión: Lucas (igual que Papías y Justino) no parece conocer las epístolas paulinas; en cambio los romanos confiscaron la traducción latina de esas cartas en el año 180 en la comunidad africana de Scili, la cual, sin embargo, no es seguro que tuviese los evangelios... »9. ²¹No conviene perder de vista el ambiente real en el que se desarrolla el proceso que describimos.

Las diferencias resultantes aparecen en la misma superficie de los textos neotestamentarios actuales, y extraña cómo durante tantos siglos los estudiosos permanecieron ciegos a esta diversidad. Hoy se suelen identificar cinco cristologías diferentes bien marcadas: la del «Jesús como último Adán» (sus textos emblemáticos son Rm 5, 12-21 y 1Cor 15,21-23.45-49), la de «Jesucristo como Hijo de Dios», en Marcos (Mc 1,1; 1,11; 9,7; 14,61; 15,39); la de «Jesucristo potenciado por el Espíritu», en Lucas (Lc 4,18-19; 11, 14-23); la de «Jesucristo como sabiduría de Dios» (Fil 2, 6-11; Cl 1,15-20; Mt 11, 25-30), y la de «Jesucristo como Logos o Verbo de Dios» (Jn 1,1-18) o cristología joanina, de Juan evangelista10. Para seguir la pista de la construcción del dogma cristológico, hoy en buena parte recuperada, la cuarta y la quinta cristologías nos van a resultar las más relevantes.

La cristología de Jesucristo interpretado como sabiduría de Dios, la cuarta, toma base en los textos que presentan la Sabiduría de Dios en el Primer Testamento como una figura personificada (Pr 8,22-31). La posibilidad de la idea de la preexistencia de Cristo fue creada por los simbolismos o por las especulaciones judías sobre agentes divinos en acción en el mundo11. Esta cristología aplica a Jesucristo expresiones tomadas del lenguaje de la Sabiduría personificada. Él sería «el Primogénito de toda criatura» («Yavé me creó como primicia de todas sus obras», Pr 8, 22), «me creó antes de los siglos, desde el principio» (Eclo 24,9)... «En él fueron creadas todas las cosas» tiene su correspondencia en numerosos textos veterotestamentarios que hablan de cómo las cosas fueron creadas con/en/por la Sabiduría

²⁰ HURTADO, Larry W., *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancien Jewish Monotheism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, p. 13.

²¹ HENGEL, M., citado por TORRES QUEIRUGA, *La revelación...*, 423.

(Pr 3,19; Sb 8,4; Sal 104,24, etc.). Con todo, en esta cristología de la sabiduría está claro que «es erróneo interpretar este lenguaje sapiencial como si se tratase de un lenguaje descriptivo directo que narrase la historia de un ser divino que descendió a la tierra para convertirse en Jesús»12.

Pero es la cristología joanina la que más influencia ha tenido en el desarrollo del dogma cristológico. Jesucristo es representado en ella como el Logos o Verbo Dios, hecho carne. Su texto emblemático es el prólogo del evangelio de Juan. «En el principio existía el Logos». Logos que parece distinto de Dios, pues estaba junto a Él. Participaba de la naturaleza de Dios, pues era Dios, pero no Dios Padre, y sin que por eso hubiera dos Dioses.

Una visión complementaria sobre el proceso de surgimiento de la cristología que se reflejará en el Nuevo Testamento puede ofrecérnosla el seguir la pista a la elaboración misma de los textos evangélicos. Hoy es bien sabido que los evangelios, tal como han llegado hasta nosotros, no fueron escritos por testigos oculares, basándose en un conocimiento de primera mano sobre Jesús13. Tras la muerte de Jesús no había nada escrito sobre él. Los discípulos, reanimados por la experiencia pascual, testimoniaban su fe y la celebraban, contando en ese contexto evangelizador y litúrgico historias de cosas que Jesús había dicho y hecho. En los primeros años todo fue transmitido oralmente. Los años pasaron y el Señor no volvía. La vida de la comunidad, la liturgia cristiana y el ministerio de la predicación pronto sintieron la necesidad de contar con textos concretos, y aparecieron las primeras unidades temáticas escritas. El proceso de su formación escrita es más o menos conocido hoy en sus rasgos fundamentales, en el que sabemos distinguir bien lo que sabemos de lo que no sabemos, así como de lo que conjeturamos o deducimos 14. El primer material escrito en unidades temáticas menores, fue utilizado, reutilizado, cambiado de contexto... siendo normalmente reelaborado en función de nuevos fines por varias generaciones de cristianos, que no sólo transmitían y revisaban estos materiales, sino que también creaban material nuevo. Sanders explica muy bien esta «invención de materiales» que podría sonar hoy como «fraude o falta de honradez», pero que no es más que un modo rápido de expresar un procedimiento que ellos veían de otra forma:

«Los cristianos creían que Jesús había ascendido al cielo y que podían dirigirse a él en la oración. A veces él contestaba. Esas respuestas las atribuían «al Señor». Nosotros querríamos saber: ¿qué Señor, el Jesús anterior a la crucifixión o el Señor resucitado, que reside en el cielo? Los cristianos pensaban que, en todo caso, era el mismo Señor. En las cartas de Pablo hay un solo ejemplo claro en que se escucha la respuesta del Señor a la oración, aunque eso debió ocurrir muchas veces. «El Señor me dijo -dice Pablo-: te basta mi gracia, ya que la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad»» (2 Cor 12, 7-9). Concretamente esta frase no acabó en ningún evangelio, pero podría haber acabado allí, y -dice Sanders tenemos que suponer que en muchos casos semejantes tales dichos de «el Señor Jesús» acabaron en los evangelios. Algunos primeros cristianos pensaban que el Señor glorioso, el Espíritu del Resucitado, que no dejaba de ser Jesús de Nazaret resucitado, se comunicaba muy libremente con ellos, y ellos referían esas palabras escuchadas como palabras del Señor, de Jesús, palabras que en las reelaboraciones de los textos podían ser sin duda cambiadas de contexto y atribuidas indistintamente al Espíritu del Resucitado o a Jesús de Nazaret. «Debemos aceptar que los primeros cristianos crearon algún material, es decir, que lo escucharon en la oración» 15.

Pero uno de los cuatro evangelios merece una atención especial, veamos.

La peculiaridad del cuarto evangelio

Hoy sabemos que, si bien el Jesús histórico está más cerca de los sinópticos que del evangelio de Juan, los sinópticos no dejan de estar escritos con un buen componente teológico. En el caso de Juan, sin embargo, este componente se hace absolutamente dominante. En los sinópticos encontramos sobre todo dichos breves de Jesús. Los únicos «discursos» que allí aparecen consisten en series de esos dichos. La otra forma literaria principal es la parábola cuyo eje central es la expresión «el Reino de Dios es como»: las parábolas son símiles.

En Juan, por el contrario, hay largos y enrevesados discursos metafóricos en los que resulta llamativa la ausencia de la palabra «como». No hay símiles. Más bien hay identificaciones: «Yo soy», dirá típicamente el Jesús del cuarto evangelista. Jesús «es» la vid. No es «como» la vid, no. Es la vid verdadera, y las demás vides no son verdaderas. Jesús es el Pan (Jn 6,35), o sea, el único pan real: todo lo demás que se

llama pan es un sucedáneo. El agua verdadera, la que da Jesús, quita la sed para siempre, cosa que no hace el agua física real, porque no es agua verdadera... (Jn 4, 13).

Es decir: el cuarto evangelio está situado en otro plano, o en otro mundo. En él, el mundo real es otro, es el de Jesús, mientras que el mundo real visible histórico es una despreciable fantasía que puede ser ignorada. La lógica y la epistemología de este evangelio son otras que las que habitualmente funcionan en nuestro mundo. Y es que -ya lo dice el autor- Jesús vendrá a sus discípulos (14,23), así como vendrá el Espíritu (14,25) y les enseñará todo. «El autor del evangelio pone de manifiesto que ha estado escuchando al Espíritu de la Verdad que ha venido a él, un Espíritu que podría llamarse también Jesús. La opinión de Juan sobre Jesús es transhistórica: los límites de la historia ordinaria eran insuficientes, y Jesús, o el Espíritu (no distinguidos claramente), continuaba enseñando después de la crucifixión »16, sin duda que también en la oración y en la liturgia, y desde toda esta compleja situación, se elabora el cuarto evangelio.

Veamos la conclusión de Sanders: «Todos los cristianos habrían estado de acuerdo con esto hasta cierto punto. El Señor, como hemos visto anteriormente, todavía les hablaba en visiones y durante la oración. Debemos suponer que algunos de esos mensajes terminaron en los evangelios sinópticos. Pero el autor del evangelio de Juan fue más lejos: escribió un evangelio basado en esa premisa. Según sus propias palabras, su obra contiene muchas enseñanzas del Espíritu Santo, o de Jesús, que 'vino' al autor después de la crucifixión y resurrección, y le contó verdades que sus discípulos no habían oído»17.

El cuarto evangelio representa un desarrollo teológico avanzado, muy avanzado, cuyas meditaciones sobre la persona y la obra de Jesús se presentan en primera persona como si las dijera el mismo Jesús18, y cuyas fuentes tienen concretamente estos orígenes y brotan en estos contextos no sólo evangelizadores y litúrgicos, sino de la vida oracional peculiar del autor (sea persona o comunidad o grupo de comunidades) de este evangelio, sin hablar en este momento de los evidentes múltiples e intensos influjos de los movimientos filosóficos y religiosos de la época.

Es hoy absolutamente claro que el cuarto evangelio no nos trasmite sin más al Jesús histórico, ni su mensaje histórico. El cuarto evangelio es una obra maestra de reflexión teológica, avanzada, muy peculiar, de mucho valor y, a la vez, con muchas limitaciones (concreciones), que no puede ser valorado correctamente si se desconocen todos estos condicionamientos. Es ciertamente «mítico» entender el cuarto evangelio como una «revelación» venida del cielo que nos trae información directa cuasidescriptiva sobre la divinidad, como de hecho fue considerado, durante un milenio y medio, a partir de que, en un momento dado19, por la «fijación del canon» (un proceso no conciliar, no oficial, cuasianónimo, cuasiespontáneo, sin medios suficientes ni discernimiento elaborado20...²²sobre el que ahora no nos toca reflexionar). Con su «canonización» este texto da un salto hermenéutico absoluto y pasa a ser considerado Palabra de Dios, y, a partir de ese momento -cerrando los ojos a todo lo que hoy sabemos sobre su proceso de formación, que durante trece siglos ha sido desconocido- pensamos que es a Dios a quien creemos cuando aceptamos el texto como venido directamente de Él. Pero pasemos al tema de los contenidos de este cuarto evangelio. En él es en el que más se destaca la cristología del Logos, uno de los elementos más influyentes en la gestación de la imagen cristológica.

La cristología del Logos

Por estar desde el principio, el Logos fue agente de la creación divina. ¿Cómo? Hay paralelos en la Escritura hebrea: «el cielo fue hecho por la palabra de Yavé» (Sal 33,6). Dios concibió todas las cosas con la palabra (Sab 9,1). Y, por supuesto, existen paralelos estrechos en la filosofía griega. Por ejemplo, en el comentario de Filón sobre la Creación en el Génesis. Parece que, en Filón, el Logos no es todavía un ser distinto o un ser real que actúa como intermediario de Dios, sino una simple metáfora para ilustrar la extensión de Dios hacia el mundo21. Sin embargo, en el prólogo de Juan parece que esa figura retórica de

Recuérdese la queja de W. MARXSEN: si la apostolicidad fue criterio fundamental en la fijación del canon, la investigación crítica actual demuestra que probablemente «ni uno solo de los escritos neotestamentarios es realmente de origen apostólico. Incluso Pablo en este sentido sólo puede ser mediatamente apóstol, pues no conoció al Jesús terreno»: *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 282. Citado por TORRES QUEIRUGA, *La revelación...*, 410.

la personificación del Logos ha pasado a individualizarse como ser real, se ha «hipostasiado». ¿Qué fenómeno es ése? Dejemos que nos lo cuente Haight, a quien estamos siguiendo de cerca en esta exposición: «El prólogo del evangelio de Juan, que parece ser la afirmación más explícita de que Jesús es divino, debe ser leído de acuerdo con su género, es decir, como lenguaje poético y figurativo. En un mundo greco-romano de politeísmo, el monoteísmo de los judíos y de los primeros cristianos era muy contenido, y la transcendencia de Dios era cautelosamente resguardada. Young sugiere que Jesús no constituyó un caso diferente de los demás mensajeros de Dios en el mapa cósmico u ontológico: siervos, profetas, ángeles, reyes... Jesús nunca fue rival del Dios único de Abraham22. Jesús no era Yavé; Jesús no era el Padre, el único Dios prominentemente transcendente. La cuestión de la relación de Jesús con Dios, por tanto, no fue claramente dilucidada por la cristología joanina, de forma que siguió siendo problema hasta el siglo IV.

Sin embargo, Jesús era experimentado como divino. En algún momento, en el decurso del siglo I, probablemente en los comienzos de la formación de una comunidad cristiana, Jesús se convirtió en el centro y el objeto del culto, y objeto de adoración. En el evangelio de Juan, el autor hace que Tomás le diga a Jesús: «¡Señor mío y Dios mío!» (Jn 20, 28). En el evangelio de Juan, una cristología del Hijo de Dios exaltado se combina con una cristología de la sabiduría y del Verbo, para expresar la creencia en un Jesús que, en cierto sentido, es divino. Pero esto suscita la cuestión de cómo este Jesús divino se relaciona con el Dios transcendente de la fe monoteísta. ¿Cómo se debe entender este desarrollo? ¿Cómo se produjo?

Desde una perspectiva histórica, se puede entender la génesis del problema de la relación de Jesús con Dios por la «hipostatización» del lenguaje simbólico respecto de Dios, en este caso los símbolos «sabiduría» y Verbo». «Hipostatización», en general, significa la transformación de una idea o de un concepto en una cosa real. En su acepción amplia, el término «hipóstasis» significa la individualidad de una cosa: hipóstasis es una singularidad dentro de una clase o especie. Hipostasiar es interpretar un concepto como un ser existente; es concretizar o materializar una idea. Es reificar, y el proceso de reificación significa concebir el objeto de una figura de retórica como si fuera una realidad. Por otra parte, los símbolos Sabiduría, Verbo y Espíritu, que se encuentran en las Escrituras hebreas y se refieren a Dios, no son «hipostatizaciones», sino personificaciones. La personificación es una figura de retórica en la que se trata o se habla consciente o deliberadamente de un símbolo como si fuese una persona. Prov 8 contiene una personificación claramente deliberada de la inteligencia o de la sabiduría de Dios, como persona y agente preexistente de Dios. Como figura de retórica, no pretende dar a entender que la sabiduría sea una entidad o un ser distinto o individual. Un paso importante de este proceso se produjo cuando una personificación se transformó en «hipostatización», o sea, cuando lo que era una figura de retórica pasó a significar a «un ser real». La sabiduría ya no es un símbolo lingüístico que se refiere indirectamente a un atributo de Dios, sino que pasa a ser entendido como un ser real. El Logos ya no es una figura de retórica, sino un ser específico».

A pesar de su paralelismo con la cristología de la sabiduría, los autores suelen reconocer que el autor del prólogo de Juan es «el primero en concebir claramente la pre-existencia personal del Logos-Hijo y en presentarla como parte fundamental de su mensaje»23. El prólogo del cuarto evangelio es la afirmación más plena y más clara de la cristología encarnacional del Nuevo Testamento. Es la «primera cristología encarnacional en tres estadios» (preexistencia, existencia humana y existencia gloriosa). Como decíamos antes, fueron las condiciones <u>culturales</u> concretas de la comunidad de Juan las que permitieron el desarrollo de esta teología, en forma de «especulaciones acerca de los seres celestiales»24. La lógica de esta cristología es «una imaginativa extrapolación del lenguaje sapiencial»25. Utiliza el lenguaje del mito, de la «mitología reflexiva» (Elisabeth Schüssler Fiorenza) o de una imaginación religiosa vital que, en un acto de proyección imaginativa sobre el principio, crea un relato que expresa el significado religioso de Jesús. Las afirmaciones acerca de la «existencia y del comportamiento cósmico y extramundano del Logos son poéticas e imaginativas en el sentido más profundo. Son medios para expresar el significado y la posición de Cristo en la vida personal de la comunidad cristiana »26.

Un salto cualitativo

Aquí se ha dado un salto cualitativo. Cuando el Logos o la Sabiduría son una personificación (figura de lenguaje que se refiere metafóricamente al mismo Dios) tiene un sentido claro afirmar que la sabiduría de Dios o su Logos se hacen presentes en Jesús. Pero cuando pasan a ser una «hipostatización», es decir, un ser real, distinto de Dios Padre, entonces la afirmación que se está haciendo es bien diferente. Ese lenguaje de la hipostatización es peligrosamente semejante al pensamiento de la cultura politeísta. ¿Habría sido Jesús la encarnación de «un segundo Dios»? Justino mártir se refería al Logos como «un segundo Dios»27, y también Orígenes... El salto cualitativo consistió, como dice John Hick, en que lo que era poesía (la personificación retórica de un atributo de Dios) pasó a ser entendido como prosa, como lenguaje literal (el atributo de Dios dejó de ser «personificado» retóricamente para pasar a ser «hipostasiado», considerado como un ser real diferente de Dios mismo). Lo que era una metáfora hebrea pasó a ser entendido como si fuera metafísica griega, en toda su literalidad ontológica. El Logos poético pasó a ser un Logos ontológico. Efectivamente, un salto cualitativo y más que cualitativo: sustancial, óntico...

Este simple cambio de clave literaria (de la poesía a la prosa) introducía de rondón, por la vía de la hipostatización, un nuevo personaje divino, y creaba el gran problema de dar a este nuevo ser una relación con el único Dios del monoteísmo judeo-cristiano. De alguna manera, se podría decir que todo el debate teológico de los cuatro primeros siglos -hasta el Concilio de Calcedonia- no es más que el intento de conciliar la afirmación del carácter divino de Jesús (identificado con ese nuevo y misterioso ser del Logos) con el monoteísmo.

La doctrina de la Trinidad sería el resultado de esa trabajosa conciliación: la casi imposible afirmación del carácter divino de Jesús en el interior de una religión monoteísta, se resolvería finalmente desplazando el problema hacia la vida interior de Dios, introduciendo en ella una diferenciación interna trinitaria. ¿Por qué se rompió la tradición de la doctrina lisa y llana del monoteísmo absoluto veterotestamentario a favor de un complicado compromiso con la afirmación del carácter divino de Jesús? Por el influjo de dos fuerzas. principalmente: en primer lugar por la inspiración vigorosa y la belleza fascinante del texto del prólogo de Juan, y, en segundo lugar, por la fuerza con que la cristología joanina se vio revestida al adoptar el estatuto de «Escritura», con la formación del canon. Lo que era una reflexión teológica creada por una comunidad cristiana, pasó a ser un texto inspirado, revelado, obra de Dios, Palabra de Dios. A partir de ese «momento», el texto queda sacralizado, y, de manera fundamentalista, es interpretado literalmente como Palabra de Dios, indiscutible e ininterpretable, absolutamente cierto en su primer sentido directo, sin apelación posible a su sentido contextual o a su procedencia, sin concesión ninguna a la consideración de los recursos retóricos en él presentes, un texto interpretado como lenguaje prácticamente descriptivo que nos da una información directa del mundo transcendente divino... Con este tipo de consideración, el texto pasa a ser la principal referencia de una cristología del Logos preexistente encarnado en Jesús, haciendo caso omiso del problema grave de que su género literario original es una fórmula cultual, metafórica, de cruzamiento de la cristología de la sabiduría con la cristología del Hijo de Dios, cruzamiento que salta por encima de sí mismo, transcendiendo aún más su carácter metafórico, hasta la hipostatización.

En realidad, con esta descripción elemental, o mínima, tenemos ya ante nuestros ojos, aunque sintetizado, lo principal de lo que fue el proceso que explica las condiciones de posibilidad que permitieron el resultado final de lo que conocemos como el dogma cristológico, en estrecha vinculación correlativa con la doctrina trinitaria, el marco en el que se inscribe dicho dogma cristológico. Muchas más precisiones y matizaciones serían necesarias, por supuesto, pero, el buen entendedor, con estas pocas pinceladas se ha de contentar, por razón de espacio. Séanos permitido ahora, no deducir conclusiones -para lo que tampoco habría fundamentación suficiente-, sino apuntar, simplemente, sugerencias de replanteamientos, revisiones y nuevas visiones.

Algunas reflexiones ¿Cómo leer esta cristología hoy?

¿Qué significa, cómo hay que entender esta cristología en la actualidad? En sí misma, esta cristología, en realidad, no «es» ningún problema: está ahí, es una realidad positiva, es una riqueza inestimable del patrimonio espiritual simbólico cristiano. El problema es cómo habérnoslas ante ella, cómo apropiárnosla. Y la mayor dificultad sobreviene cuando es interpretada y comprendida literalmente. Es sabido que un

texto lírico no puede ser interpretado a la letra. Análogamente, la sublime poesía del Logos debe ser leída como lo que es: un poema y un himno de alabanza, un lenguaje de amor y de fe. Cuando es leída así, esa cristología poética levanta el espíritu humano, «dota a la cristología con la fuerza de la sacralidad, retoma la impresionante afirmación de la fe cristiana de que es Dios quien se encuentra en Jesús, en la carne, de modo que Dios verdaderamente se revela en él».

La comprensión incorrecta de la Escritura

Hemos dicho que la base argumentativa principal de aquellos debates cristológicos de los siglos II-V fue la autoridad de Escritura. Lo que era la reflexión litúrgica de una comunidad cristiana, reflexión ciertamente dotada de una brillantez y una fuerza excepcionales, la cristología del Logos, se codificó como Escritura y cambió de status epistemológico. Pasó a ser tomada como texto sagrado, texto que dejó de ser humano y pasó a ser divino, dejó de expresar la reflexión inspirada de una comunidad cristiana para pasar a ser palabra venida directamente de Dios, caída del cielo, palabra que informa directamente sobre Dios, Dios informando sobre sí mismo para nosotros.

En el caso de la cristología joanina diríamos que adquirió ese estatuto de revelación por un motivo adicional ya aludido: la comunidad de Juan ponía en boca de Jesús afirmaciones solemnes sobre su identidad divina. De esa manera, una cristología sapiencial combinada con la del Hijo de Dios, Logos preexistente, se convirtió en materia de fe en Jesús: él mismo en persona habría desvelado el misterio de la encarnación y de su identidad divina y nos la habría confiado. Había que creerle. No se podía dudar. Ni siquiera se podía «interpretar » esas palabras. Ante palabras revestidas de semejante autoridad absoluta, divina (y jesuánica), el razonamiento humano no tiene nada que hacer, sino renunciar a sí mismo y adherirse ciegamente.

En ese error de pensar que la preexistencia del Logos y su encarnación en Jesús habrían sido reveladas expresa y directamente por Jesús de Nazaret, han permanecido todas las Iglesias cristianas durante más de un milenio y medio, hasta hace apenas dos siglos en el caso de los protestantes, y hasta hace cincuenta años en el de los católicos, sin mencionar que, todavía hoy, una inmensa mayoría de los cristianos, católicos y evangélicos, permanecen en tal error.

¿Podría ser éste el proceso?: la comunidad cristiana reflexiona libremente su fe. Esas reflexiones pasan a ser canonizadas como Escritura, y desde ahí, se autoimponen como autoridad divina. La Iglesia queda así rehén de su propia reflexión comunitaria, que queda petrificada e impide toda revisión crítica y todo crecimiento28.

Pensamos que «creemos a Dios» algo que en realidad Él nunca nos dijo; somos nosotros los que lo dijimos, somos nosotros los que se lo atribuimos a él, y somos nosotros los que ahora decimos que debemos creerle a Él, y que no podemos pensar de otra manera porque es Dios mismo quien nos lo ha revelado29. Creemos que estamos haciendo un acto de fe, de fe para con Dios, pero se trata de un acto de fe en nosotros mismos30: estamos creyendo (a nosotros mismos) algo que nosotros mismos dijimos, y no queremos investigar y analizar el origen de la verdad porque nos parece mejor que las cosas sigan como están y no se desestabilice la institucionalidad religiosa que nos cobija y nos da sentido. Sería muy laborioso -quizá traumático- migrar de sentido. Queremos seguir creyendo en lo que hemos construido porque lo necesitamos, porque para eso fue construido: para poder vivir bajo un dosel protector sagrado venido de lo alto, aceptado y vivido sin objeción por la comunidad de religión31.

Está claro: lo que está en juego aquí, una vez más, es la comprensión de la revelación, tema que ya hemos abordado detenidamente32. Estamos a la espera de que recale más ampliamente en la conciencia del pueblo cristiano una concepción menos fundamentalista de la revelación: que no ignore el proceso de formación de los elementos que la componen, y que valore en su justa medida estos elementos, pero sin sacralizarlos y sin permitir que se conviertan en una losa aplastante que impida toda otra visión, o que convierta a la comunidad cristiana en rehén de los propios elementos humanos aportados por ella, que constituyen el sustrato humano del proceso de la revelación. Mientras no se extienda y se enseñoree del cristianismo esta comprensión no fundamentalista de la revelación, subsistirá el problema de unas fórmulas obsoletas en su sentido original, vetadas a toda actualización hermenéutica, ante las que los teólogos no encontrarán otra salida -inútil- que la de hacer malabarismos mentales interpretativos33 para

encontrar resquicios de libertad dentro de ese secuestro global en el que permanecen rehenes de su propio fundamentalismo.

Hay que insistir en este punto de la «revelación». Porque si se presiona a los teólogos/ as actuales, después de un diálogo de discernimiento sobre las razones que abonan en la necesidad de un replanteamiento tanto de la teología del pluralismo religioso (abandono del inclusivismo) como de la cristología, al final, los teólogos/as, cuando ya han disipado todas sus dudas... traen a la superficie la última razón, o la única razón real que no les deja cruzar el Rubicón: «una apelación, a veces indirecta y acrítica, a la autoridad de la tradición o de la Biblia»34. Es la Escritura quien lo afirma -se dice- sin asumir un planteamiento crítico sobre cómo se gestó esa afirmación bíblica, considerada, por ser bíblica, como una fuente autónoma de credibilidad incuestionable. Al final, ésta es la última razón, o la única razón real de la resistencia. Lo cual confirma lo que ya hemos dicho: dado que el principio o fundamento de la teología es la revelación, la piedra de toque de la renovación de la teología es el replanteamiento de la concepción de la revelación. Sólo una teología de la revelación purificada de fundamentalismo permitirá un avance real en todas las demás ramas del universo teológico y religioso humano.

El error de una interpretación literal y el papel de la teología

Los especialistas lo dicen paladinamente y sin rebozo: «Referirse al Logos o sabiduría como 'un ser real' en el contexto cristiano es, como mínimo, ambiguo y equívoco. Qué signifique esa 'hipostatización» constituye un gran problema». Sin embargo, la Iglesia entera durante más de un milenio y medio, y todavía hoy la inmensa mayoría del pueblo cristiano, entiende el dogma cristológico y el conjunto de la historia de la salvación de esa forma mítica: creación, pecado original, trastorno del plan de Dios, reestructuración del plan, «envío» o misión del Verbo, encarnación en Jesús, muerte redentora como sacrifico expiatorio... San Ignacio imaginaba a «las tres divinas personas», literalmente, reunidas para deliberar a cuál de ellas competería «ir» al mundo, encarnarse, morir y así redimir a los seres humanos, seres humanos que muchos de los mejores teólogos de los siglos II al X habían pensado que estaban físicamente «en poder del demonio» como efecto de un supuesto pecado original que contaminó a todos los humanos por venir a lo largo de todos los tiempos... Esta inteligencia literal de la hipostatización y del mito, que hoy pensamos que es un error, ha sido la comprensión dominante y casi la única en la historia de la Iglesia durante siglos y siglos, y es hoy todavía la absolutamente mayoritaria. Las oraciones del misal romano católico se encargan de recordárnoslo casi cada día, sin que a la autoridad competente le preocupe en absoluto este factor de fundamentalismo y atraso en uno de los centros mismos generadores de la conciencia y la espiritualidad cristianas... Se hace pues imperiosa la necesidad de reinterpretar y de ayudar al pueblo cristiano a superar las interpretaciones literales, así como la vuelta a los sentidos originales y a la reivindicación de la metáfora, que siempre se reveló dotada de tan vigoroso poder y fecundidad.

Este es el papel de la teología, pero de la teología de verdad, es decir, la teología libre y gratuita, no la de los funcionarios, que hacen teología mirando hacia arriba para preguntar qué es lo que se puede decir y qué lo que no se puede decir según los intereses de la institución. Hará falta que los teólogos se vuelvan niños como los del Evangelio, y como el niño del cuento de Andersen, que fue capaz de declarar desnudo al rey, tal como la mayoría de los pensantes lo ve de hecho. La institución no quiere teología verdadera, sino sólo ideología justificadora... Por eso es tan difícil de llevar a cabo la renovación de la mentalidad teológica del pueblo cristiano, en un tiempo como éste en el que tantos funcionarios han suplantado el ministerio de la teología.

La lección de la pluralidad de cristologías en el Nuevo Testamento

Es bien importante constatar la pluralidad de cristologías que se da en el NT. No son iguales esas cristologías, no son reductibles unas a otras, a veces discrepan notablemente y hasta parecen contradecirse en algunos aspectos. Y sin embargo, todas son mantenidas y ninguna descalifica a las demás, y todas pueden ser afirmadas simultáneamente. ¿Por qué? Precisamente porque «las cristologías son afirmaciones simbólicas concernientes a aspectos transcendentes de Jesucristo, concebidas a partir de diferentes perspectivas, sin que ninguna de ellas contenga adecuadamente su objeto». De su consideración de la pluralidad de cristologías en el NT, Haight deduce que el criterio para la idoneidad de una cristología no puede ser otra cristología. La naturaleza del pluralismo consiste en el mantenimiento de las diferencias en la unidad, o de la unidad en las diferencias. En esa concepción de pluralismo que se

refleja en el NT no se puede echar mano de una cristología y erigirla en norma para las demás. El motivo es que el pluralismo de las cristologías neotestamentarias reside en la propia diversidad, y no hay razón objetiva en dichas cristologías para preferir una a otra. ¿Con base en qué, se defendería, por ejemplo, que la cristología joanina es la normativa, de forma que la cristología de Lucas, que diverge de la de Juan en puntos importantes, sería heterodoxa? Tampoco Lucas descalifica a Juan.

Por consiguiente, el proceso de enjuiciamiento de la ortodoxia de una cristología no puede ser reducido a una comparación externa de diferencias, de forma que la descripción, el lenguaje y la estructura de creencia objetivamente desarrolladas por una cristología puedan ser la medida de otra cristología. Ese es el sentido del pluralismo de las cristologías neotestamentarias, que no puede ser ignorado35. Con todas ellas36 ha sobrevivido la Iglesia y la fe en Jesús, y todas ellas han hecho su aportación y mutuamente se han complementado. ¿Por qué habría de imponerse una y de marginarse las demás?

Preguntas más concretas para la teología del pluralismo religioso

Toda esta problemática en torno a la construcción del dogma cristológico tiene repercusiones directas sobre temas decisivos de la teología del pluralismo religioso. También aquí, no estamos queriendo extraer «conclusiones» firmes ni definitivas, y sí, más bien, sospechas, sugerencias de replanteamientos, revisiones y nuevas visiones. • ¿Son válidos los debates conciliares de Nicea-Calcedonia desde el punto de vista estricto de su proceso argumentativo37, una vez que descubrimos que se realizaron sobre ese cúmulo de equívocos y malas interpretaciones, y sobre la base argumentativa de un NT entendido como «lenguaje descriptivo directo», desde una concepción mítica y verbalista de la revelación, y como suma de versículos separables y arrojadizos?

• Si en el NT ya la crítica nos hace capaces de interpretarlo en un sentido distinto del literal, ¿será que los credos niceno y constantinopolitano son más sagrados que la misma Escritura y no permiten que el dogma cristológico que ellos expresan sea sometido a un análisis hermenéutico y sea recuperado desde una reinterpretación no literal (que rescate la metáfora posponiendo la metafísica)? Es preciso denunciar y combatir cualquier enclave de fundamentalismo, aunque esté incrustado en el corazón mismo del cristianismo. •

Así como la teología parece que no ha sacado todavía las consecuencias de los datos arrojados por la nueva búsqueda sobre el Jesús histórico (Rafael Aguirre, RELaT 306), se puede decir que la teología de la revelación y la cristología tampoco han actualizado sus planteamientos ni han extraído nuevas conclusiones a partir de todo lo que hoy hemos llegado a saber sobre la materialidad misma del surgimiento del Primer Testamento y de la más cercana elaboración del Segundo Testamento.

- Entrando ya de lleno, como estamos, en la ruptura que el cambio epocal actual supone, quizá debemos dar más audiencia a las voces que postulan una nueva actitud ante Jesús. Las respuestas dadas en épocas tan lejanas de la nuestra -tanto en distancia temporal como cultural- ya no sirven, y nuestra generación tiene el derecho y el deber de responder libre y respetuosamente a la pregunta de Jesús: «¿Y ustedes, quién dicen que soy yo?». No se trata de acercarse a Jesús a partir de una respuesta cristiana heredada, sino de acercarse a Jesús (y a cualquier otra propuesta religiosa) y a partir de su conocimiento responder a su pregunta. O sea, es el camino contrario al que institucionalmente nos obligamos hoy en el cristianismo.
- Conociendo el proceso de la formación de la Escritura, y comprendiendo teológicamente mejor su significado profundo, tan alejado de la inteligencia primitiva y mítica de lo que se entendió como una «revelación» físicamente tal y casi estrictamente divina, ¿no sería oportuno cambiar el nombre de lo que llamamos «revelación»38, dado que esa palabra depende de una comprensión mítica y está inevitablemente comprometida con una asociación de ideas que siempre propicia la vuelta a dicha comprensión nociva?39 ¿No sería igualmente oportuno cambiar el nombre de la virtud de la «fe»? En efecto, ya no es convincente sostener que la fe humana interpersonal sea la estructura o la experiencia humana más semejante o paralela40 a la relación del ser humano con lo que llamamos Dios, ni sería semejante a la «fe interpersonal» lo que está en juego en la apuesta fundamental del ser humano frente a la existencia y a la intuición del sentido.
- ¿Puede acaso considerarse que el mandato de congelación de la fórmula de Constantinopla sigue vigente -como de hecho, por otras razones, se da por supuesto-, o puede pensarse que, al contrario, lo

que está vigente es la imperiosa necesidad de releer esa fórmula y de reformularla de modo que sea inteligible para quien no acepte la filosofía griega helénica (que hoy casi nadie acepta)?41 ¿Quién se encarga de recordar a las Iglesias cristianas, que están siendo infieles al Evangelio si no hacen lo posible por hacer inteligible la Buena Noticia? • ¿Qué consecuencias tendrá para un cristianismo renovado una imagen de Jesús de Nazaret recuperada y teológicamente recreada, despojada del distanciamiento metafísico en el que las categorías ontológicas de la cultura filosófica griega la han tenido secuestrada? ¿Será un Jesús que se llevará bien con los «otros nombres»42 por los que también los seres humanos

¿Será un Jesús que se llevará bien con los «otros nombres» 42 por los que también los seres humanos han sido salvados a lo largo y a lo ancho de la historia? ¿Será un Jesús capaz de rezar sinceramente junto con hombres y mujeres de toda raza, lengua y nación (y religión)? ¿Será un Jesús que nos invitará a sus discípulos a que reunidos con los creyentes de otras religiones demos gracias al «Dios de todos los nombres» por su multiforme manifestación, en vez de ir a convertirlos a nuestra religión?

- Si, como dice Christian DUQUOC, las cristologías son «construcciones transitorias que utilizan instrumentos conceptuales contingentes»43, ¿no podría aplicarse esto mismo, en alguna manera y medida, a las cristologías que las primeras comunidades cristianas crearon en su reflexión sobre Jesús resucitado? El hecho de que tales cristologías quedaran luego asumidas en la Escritura cristiana, no resta nada a su entidad propia de reflexión humana cristológica comunitaria, que participa de esa limitación y de esa contingencia propias de toda cristología.
- ¿Qué consecuencias tendrá para la teología de las religiones o teología del pluralismo religioso una tal recuperación de Jesús y una revisión de la cristología coherente con ella? ¿No cabe pensar que desaparecerán la mayor parte de las dificultades teóricas que actualmente tiene el cristianismo para reconocerse en pie de igualdad básica con las demás religiones del mundo?

Como hemos dicho en otra ocasión, tal vez necesitaremos varias generaciones para responder a todos estos interrogantes que se nos plantean. Mientras, nuestra generación -y sobre todo los teólogos y teólogas- tienen la obligación de reflexionar, en voz alta, con tanta responsabilidad cuanta audacia, con tanta sinceridad cuanta libertad.

+++

3 Torres Queiruga ²³Confesar a Cristo hoy

0. Significado y estructura de la reflexión

0.1 El significado

El índice temporal en el título —confesar *hoy* — no es una casualidad ni un adorno secundario: apunta a un dato fundamental. Después de dos mil años de historia las mismas palabras no siempre tienen idénticas evocaciones, y los mismos conceptos pueden sugerir significados muy distintos. En todo caso, resulta obvio

²³ Andrés Torres Queiruga (La Coruña 1940) es un sacerdote católico, filósofo, teólogo y escritor español residente en Santiago de Compostela. Realizó estudios en Alemania y pasó dos años en Roma (1966-1968) preparando su tesis doctoral en Teología (Universidad Gregoriana, 1973) Doctor en Filosofía (Universidad de Santiago de Compostela, Profesa un realismo crítico en gnoseología y una metafísica corte correlacional, esencialmente dinámico y evolutivo. Es intensa su atención a la hermenéutica, muy marcada por Paul Ricoeur y Hans Georg Gadamer, y siente más afinidad con Hegel que con Kant, sin afiliarse a sus escuelas. Algunos de los planteamientos teológicos de Torres Queiruga y de sus obras fueron discutidos por la *Comisión para la Doctrina de la fe*de la <u>Conferencia Episcopal Española</u>, mediante una notificación emitida en 2012 en la que califica como erróneos algunos aspectos del pensamiento teológico expresados en sus escritos, tomando como referencia los libros *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana, Diálogo de las Religiones y autocomprensión cristiana* y *Repensar la resurrección. nota de Xavier Picaza*

que confesar hoy a Jesús como el Cristo, aun sin perder la firmeza de la convicción y manteniendo toda la fuerza en la conformación de nuestras vidas, reviste dificultades intelectuales muy peculiares.

Para darse cuenta, basta con pensar en la dura dificultad e incluso en el profundo embarazo que sentimos cuando alguien nos pregunta directamente que significa eso de que "Jesús es Dios" o de que "Dios se hizo hombre". Cualquier catequista lo ha experimentado ante la ingenua pregunta de un niño; lo mismo le sucede a cualquier teólogo ante las objeciones del estudiante, del creyente preocupado; por no hablar de los casos en que la pregunta se hace con todas las armas de una filosofía crítica. Verdaderamente, no siempre resulta sencillo afrontar con limpia honestidad estos problemas, que, sin embargo, afectan a las raíces mismas de nuestra fe.

Así se comprende que muchas veces, de manera espontánea, se produzca el *rechazo frontal de la misma dificultad*. Bien porque la pregunta crítica se interprete como negación de la fe, tal como sucedió siempre desde los presocráticos y el mismo Sócrates, acusados de "ateos" porque intentaban liberar a los dioses de las burdas representaciones de la mitología. Bien porque se pretenda confesar la fe, negando voluntarísticamente la importancia de las dificultades. En cualquiera de las dos formas, tal rechazo puede dar la impresión de firmeza en la fe o de ortodoxia sin fisuras. En el fondo, suele ocultar el miedo ante la verdad o, lo que es peor, denota una indiferencia radical ante ella: quien cree demasiado fácilmente en todo, tal vez no crea profundamente en nada²⁴.

Cuando las dificultades son reales, el único camino verdadero es el de *afrontarlas*. Y cuando una fe es viva, la única manera de confesarla honestamente consiste en conjurar el peligro de su fosilización, actualizándola en cada tiempo y cultura. A propósito de nuestro problema se expresó Karl Rahner de una manera enérgica: "Solamente podemos conservar la verdad de la fe haciendo teología sobre Jesucristo y haciéndola siempre de nuevo"²⁵. Tal es lo que de forma verdaderamente ejemplar viene realizando en los últimos tiempos el pensamiento cristiano, que generó una auténtica "era cristológica", con la publicación de una serie de cristologías que no tienen parangón en toda la historia del cristianismo.

Lo que aquí pretendo consiste precisamente en tratar de aprovechar la lección de ese movimiento, en su *última etapa*²⁶, perfilando la estructura fundamental del problema e intentando poner en claro algunas de las principales líneas de fuerza para una nueva comprensión. Creo que estamos ya en condiciones para empezar esa labor, pues a estas alturas disponemos de suficiente distancia como para entrever el perfil de la nueva figura que se anuncia, contamos con nuevos instrumentos conceptuales e incluso existe algún modelo — como la nueva compresión de la Escritura— que puede ayudar en su construcción.

0.2 La estructura

la cristología se mueve entre dos polos: por un lado, el *impacto* de un hombre concreto, Jesús de Nazaret, en apariencia como todos, que comía y bebía, que gozaba y trabajaba, que tuvo amigos y enemigos, que nació y murió; y, por otro, la *interpretación* de ese hombre como el Cristo, la fe en él como Hijo de Dios.

Esta estructura es la misma en el primer momento y en cada nueva época de la historia. Pero cambia necesariamente el modo de concretarse con el paso del tiempo, porque la interpretación depende siempre del contexto en que se hace, conforme a los conceptos y a los símbolos, a los problemas y a las esperanzas, a las relaciones de intercambio y de poder que están a disposición en cada etapa cultural: las palabras y la vida de Jesús reciben forzosamente una lectura distinta en una sociedad feudal y en un ambiente democrático; y el significado de su persona no puede ser el mismo en una cultura mítica y sacral que en una época técnica y secularizada. Más aún, el mismo dato de base, es decir, las noticias acerca del hombre Jesús, cambia

²⁴ "Cuando alguien recita el Credo de un tirón y sin ninguna dificultad, mucho me temo que en el haya reflexionado suficientemente. Quien cree en todo, tal vez en el crea en nada" (L. Évely, *Los caminos de mi fe*, Santander 1990, 75). ²⁵ Curso fundamental sobre la fe, Barcelona 1979.

²⁶ A estas alturas parece, en efecto, que cabe ya distinguir dos épocas. La primera, iniciada en torno a 1951 con la celebración del 15º centenario de Calcedonia y que culmina por los años 70: yo mismo he intentado trazar el panorama y su sentido en *Problemática actual en torno a la encarnación*: Communio. Revista Católica Internacional 1 (1979) 45-65, y *La cristología después del Vaticano II*, en C. Floristán/ J.J. Tamayo (eds), *El Vaticano II*, veinte años después, ed. Cristiandad, Madrid 1985, pp. 173-200. La segunda, menos delimitada aún, se iniciaría al rededor de los años 90: de alguna manera, en este trabajo intento prolongar los anteriores, señalando lo que parece nuevo en ella.

profundamente en el proceso de la interpretación: no es lo mismo tomar al pie de la letra los Evangelios que leerlos con el instrumental de los métodos histórico-críticos o, como aquí subrayaremos, con el de la sociología y la antropología cultural.

Teniendo en cuenta esto, la marcha del discurso se ofrece por sí misma. Deberemos (1) examinar las características del *nuevo paradigma* que, iniciado con la Modernidad, define la cultura de nuestro tiempo y constituye el contexto de toda la cristología actual. A continuación (2) será preciso estudiar el significado de la nueva percepción del Jesús histórico, determinada por la lectura crítica de las fuentes y por el conocimiento más exacto de su contexto socio-cultural. Apoyados en los resultados anteriores será el momento de (3) reconocer con precisión y consecuencia el nuevo estado de la cuestión. Y dentro de él (4) responder de nuevo a la pregunta fundamental por el misterio de Jesús, para finalmente (5) analizar las nuevas posibilidades que se abren a la construcción de una cristología que esté a la altura de nuestro tiempo; es decir, intentar una aproximación a lo que pueden ser las líneas fundamentales de una confesión actual de Jesús como el Cristo.

1. El nuevo paradigma cultural

Sería tópico insistir una vez más en la *radicalidad y profundidad* del cambio cultural que, iniciado en el Renacimiento, florece en la Ilustración y abre la edad moderna. Comparable al tránsito del Paleolítico al Neolítico, supuso una reestructuración tan profunda de la sociedad y de la cultura occidental, que todo lo anterior queda definido como *pasado* y suspendido por principio en su validez. No en vano Kant definirá este tiempo como la "época de la crítica", en la que *todo* —desde la ciencia a la filosofía, desde la religión a la política— ha de demostrar su verdad posible ante el tribunal de la razón en su nueva etapa histórica, so pena de perder irremediablemente su legitimidad²⁷. Cambio tan profundo que, en realidad, nos mantiene todavía hoy dentro de su radio; de modo que hablar de "post-modernidad" solo aparece justificado cuando tomamos esta denominación no como el fin de la modernidad sino, más modestamente, como un episodio *dentro* de ella (aunque con toda seguridad muy importante, puesto que la relativiza mediante una crítica inmanente de sus excesivas pretensiones).

La cristología no escapa a esta regla, sino que la confirma de un modo particularmente intenso y elocuente. A poco que se observen los problemas verdaderamente graves que en ella nos preocupan actualmente, aparece que responden a las grandes preguntas de esa época inaugural, con sus profundas rupturas y sus agudos tanteos. Más que detenerse en consideraciones generales²⁸, interesa por tanto delimitar en lo posible aquellas características que tienen una especial incidencia en la consideración cristológica.

1.1 La primera está relacionada con el *mito*. Bultmann la puso de relieve con su programa de la "desmitificación", y ya no podemos ignorarla. En efecto, prescindiendo ahora de posibles matices sistemáticos, no cabe duda que la preocupación fundamental daba en un clavo decisivo. La visión del mundo había cambiado radicalmente, abandonando, lenta pero inexorablemente, las representaciones míticas de su funcionamiento: a partir de ahora, se tiene conciencia de que las leyes naturales determinan el curso de la naturaleza, sin dejar lugar posible a las continuas intervenciones sobrenaturales que se suponía interferían en su curso; y la historia se ve cada vez más como un producto de las interacciones de la libertad humana, sin intervenciones sobrenaturales que hagan cambiar su curso.

Difícilmente podemos "realizar" ya hoy el cambio inmenso que eso significó. Incluso para Santo Tomás de Aquino eran —lo mismo que para Aristóteles— inteligencias "angélicas" las que movían los astros, como eran ángeles o demonios —igual que en el Nuevo Testamento— los que intervenían continuamente en los procesos de la salud y la enfermedad. En general, el mundo, dividido en "tres pisos", era escenario de influjos

²⁷ Como se sabe, en el Prólogo a la 1ª edición de la *Crítica de la razón pura*, A XI nota.

De lo dicho se desprende el sentido en que tomamos aquí *paradigma*, sin entrar en más precisiones. Th. S. Kuhn lo ha popularizado desde la filosofía de la ciencia; para la teología

²⁸ Cf. la exposición más popular de R. Bultmann, *Jesucristo y la mitología*, Barcelona 1970. Un autor que ha pensado este aspecto con enorme radicalidad, incluso tal vez excesiva en algún aspecto, corrigiendo limitaciones de Bultmann ha sido Sch. Ogden, *Christ Without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*, New York 1961.

extramundanos que bajaban de lo alto para hacer el bien o subían de las profundidades para hacer mal²⁹ (todavía en la letra de muchas de nuestras oraciones, si se examinan bien, se trasluce esta mentalidad intervencionista).

En concreto, este esquema fue el que dominó durante siglos la cristología: Cristo "vino" del cielo, "descendió" a los infiernos y volvió a "subir" al cielo. Nadie lo toma al pie de la letra de una forma expresa, pero como esquema —incluso tomando esta palabra en un sentido fuerte, próximo al esquematismo kantiano— sigue dominando para muchos la idea de la *encarnación*: el Verbo llega desde fuera del mundo y de la humanidad, y se hace carne humana. Karl Rahner repitió sin cansarse que muchas veces esto implica la visión de un dios que se viste de humanidad como si se pusiese una librea.

Visión que parece evidenciar la grandeza divina, pero que es claramente "mitológica" y, en definitiva, herética. Mitológica porque coloca a Dios y al hombre como realidades paralelas, casi como cantidades que pueden sumarse,, sin respetar por tanto la trascendencia divina. Herética, porque "eleva" tanto la humanidad de Jesús que, paradójicamente, tiende a vaciarla de toda densidad e iniciativa propia: es el "cripto-monofisismo" tantas veces denunciado por el autor³⁰, que se nota, por ejemplo, en la resistencia a reconocer ignorancia de ningún tipo en Jesús y a negar, en general, toda limitación en él (y allí donde no se puede negar, a interpretarla como irreal y simple "acomodación").

1.2 La acusación de *onto-teología* hecha por Heidegger al pensamiento tradicional, es decir, de concebir la trascendencia bajo las pautas de una realidad mundana y objetiva (sólo que más grande), agudizó la conciencia de este peligro mitológico. Puede ser injusta en muchos casos e incluso exagerada en su radicalización³¹, pero ya no puede ser ignorada. En realidad, representa la expresión filosóficamente depurada e intensificada de un rasgo perteneciente a la conciencia moderna como tal. Para darse cuenta de lo que eso significa, mejor que hacer muchas disquisiciones, ayudará observar la reacción espontánea de nuestra sensibilidad ante una cita de **san Justino** en el siglo II, que representa la realidad anterior:

Cuando decimos también que el Verbo, que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro, y que éste fue crucificado y murió y, después de resucitado, subió al cielo, nada nuevo presentamos, si se atiende a los que vosotros llamáis hijos de Zeus. Porque vosotros sabéis bien la cantidad de hijos que los escritores por vosotros estimados atribuyen a Zeus (...)³².

En cuanto al Hijo de Dios, que se llama Jesús, aun cuando fuera hombre al modo común, merecería, por su sabiduría, llamarse Hijo de Dios, pues todos los escritores llaman al Dios supremo 'padre de hombres y de dioses' (...). Nosotros predicamos que nació de una virgen; pero esto puede seros para vosotros común con Perseo. En fin, que sanara a cojos y paralíticos y enfermos de nacimiento, y resucitara muertos, también en esto parecerá que decimos cosas semejantes a lo que se cuenta haber ahecho Asclepio"³³.

Evidentemente, es más que probable que san Justino, con su típico carácter dialogante, se acomode a los que le escuchan. Pero la trascendencia del hecho consiste en que *pudiese* hablar de ese modo: algo que hoy resultaría *imposible* para cualquier creyente medianamente crítico, por la sencilla razón de que el contexto no lo permite y de que, leídas con la mentalidad actual, esas expresiones resultan irremediablemente mitológicas.

1.3 Queda aún un tercer aspecto: el *giro lingüístico*³⁴. Se refiere a la necesidad que la conciencia actual tiene de atender a la corrección del lenguaje y a sus posibles "enfermedades", principalmente en los ámbitos no sometidos a la verificación empírica inmediata. Algo que afecta de un modo especial a lo religioso. La acusación de la filosofía analítica radical no se dirige ya a que los enunciados religiosos no sean *verdaderos*,

³⁰ Cf. principalmente *Curso fundamental*, 260. 269. 301-311. 339-403

³¹Apol. I, 21, 1-2 (Padres Apologetas Griegos [s. II], ed. de Dios. Ruiz Bueno, Madrid 1979, 204).

sino, más básicamente, a que carecen de *sentido*, es decir, que, bajo apariencias gramaticales correctas, en realidad no dicen nada. Por su naturaleza misma la cristología, si no procede con un rigor exquisito, se presta con enorme facilidad a este tipo de acusaciones.

Piénsese, por ejemplo, en la expresión ya aludida: "Dios se hizo hombre". Al menor descuido, por desgracia demasiado frecuente, se interpreta sobre la pauta x se convierte en y: donde antes había oxígeno e hidrógeno, ahora hay agua. De esa manera, "Dios se hizo hombre" cobra el significado espontáneo de "donde antes había un Dios, hay ahora un hombre". Ya se ve que esto no es ni puede ser así, pero así funciona en muchas expresiones y así se entiende demasiadas veces. De hecho, justo cuando empezaba a aplicarse el espíritu crítico en estos temas, nada menos que todo un Spinoza afirma:

Cuando algunas iglesias añaden que Dios tomó una forma humana, yo he advertido expresamente que no sé lo que quieren decir; e incluso, a decir verdad, afirmar eso no me parece menos absurdo que decir que el círculo tomó la forma de un cuadrado³⁵.

También aquí Rahner ha hablado con claridad y valentía. En este tipo de afirmaciones el tiempo verbal "es" no debe tomarse en el sentido normal de cuando decimos "Pedro es un hombre", pues en este caso "es" no implica identificación real, sino

"una unidad singular de realidades diferentes que guardan entre sí una distancia infinita, una unidad que no se da en ninguna parte y que es misteriosa en lo más profundo. Pues Jesús en y según su humanidad, que nosotros vemos cuando decimos 'Jesús', no es Dios, y Dios en y según su divinidad no 'es' hombre en el sentido de una identificación real. El *adiairetos* (sin separación) calcedónico, que [en ese modo de pensar] este "es" quiere expresar (DS 302; + 148), dice lo que pretende de tal manera que no deja oír su voz al *asynchytos* (sin mezcla) de la misma fórmula, y así la afirmación amenaza con ser entendida en forma 'monofisita', es decir, como una fórmula que identifica absolutamente al sujeto y al predicado³⁶.

Por eso, continúa, no basta con la fidelidad verbal, como si con afirmar "Jesús es Dios" ya estuviese todo solucionado. Tal fórmula puede valer acaso para el "devoto tradicional", capaz de asimilar las "tergiversaciones" ahí implicadas, pero a a los demás puede impedirles el paso a la fe, porque

los hombres de hoy tienden en gran parte a entender estas tergiversaciones como constitutivos de la fe ortodoxa, la cual, en consecuencia, es rechazada como mitología, cosa que bajo este presupuesto no es sino legítima. Debería concederse y tenerse en cuenta pastoralmente que no todo el que se escandaliza de la frase 'Jesús es Dios' tiene que ser por eso heterodoxo³⁷.

Estos motivos están, como es lógico, relacionados entre sí, reforzándose mutuamente. Y al mismo tiempo están a su vez incluidos en el complejo entramado de toda la mutación cultural. Para ser más completos, habría que hablar, por ejemplo, del nuevo énfasis en la experiencia, de la fuerza de la "sospecha" en todo proceso interpretativo, de la importancia de lo político, de la planetización de la conciencia y del encuentro de las religiones...³⁸ Pero lo dicho anteriormente basta para hacer intuir la radicalidad del cambio y la necesidad de una nueva comprensión.

2. Los nuevos datos acerca de Jesús

2.1 El sentido profundo del proceso

Como queda dicho, no es sólo el contexto de interpretación lo que ha variado, sino que ha cambiado también *el mismo dato* a interpretar. Piénsese que hasta ayer mismo los evangelios eran tomados al pié de la letra:

Carta 73, a H. Oldenburg (Spinoza, *Oeuvres complètes*, ed. de La Pléiade, Paris 1954, 1283).
 O.c., 340.

De hecho sabemos que, fuera de su círculo original, pronto fue interpretado en dirección mitológica, causando desconfianza dentro de la iglesia y siendo, en cambio, muy bien aceptado por los gnósticos: "La relativa popularidad del Cuarto Evangelio en el Gnosticismo del s. Il y la relativa desconfianza frente a él entre los hombres de iglesia más ortodoxos en el mismo período hace patente una cierta incomodidad que al cristianismo primitivo le causó en esta área la presentación de Juan" (J.D.G.Dunn, *Christology in the Making. A New Testamental Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incaranation*, London 1980, 264).

todo lo que en ellos Jesús aparece diciendo o haciendo se daba, sin lugar a la menor duda, por realmente dicho y acontecido. De modo que, en realidad, quedaba enmascarado un hecho fundamental, a saber, que esos relatos no son protocolos descriptivos de hechos reales, sino *interpretaciones ya muy elaboradas*. Y elaboradas, justamente, en el contexto que hizo crisis en la ilustración.

Todos los textos eran leídos a la luz del patrón que acabó imponiéndose, el de la cristología joánica.

Esta, como se sabe, es una "cristología alta", elaborada alrededor del año 100, tras un largo y complejo proceso reflexivo: más que los datos primigenios o la impresión real de los primeros discípulos, ofrece sus conclusiones teológicas, en una visión ya muy mediatizada e impregnada totalmente por su contexto judeo-helenístico. Dicho gráficamente, si a un apóstol o al mismo Jesús en su vida mortal, alguien pudiese anticiparles esta visión joánica, es seguro que no entenderían nada y que, con toda probabilidad, quedarían profundamente escandalizados en su fe en Dios³⁹.

Por otra parte, ésta ha sido la cristología que acabó por imponerse a través de los concilios que a partir de Éfeso modelaron los dogmas que definieron para el futuro la explicación conceptual del misterio de Cristo. Ya se comprende que no estoy insinuando, ni mucho menos, que el resultado sea falso, pues *en aquel contexto* fue, con toda seguridad, la única manera de preservar el sentido auténtico de la experiencia cristiana (para verlo basta con estudiar mínimamente la compleja y delicadísima historia del proceso, siempre reajustado en su significación con nuevos matices y contramatices)⁴⁰, y, en definitiva, de ese resultado vive todavía nuestra fe.

Hemos de darnos cuenta de que, siendo real y verdadera, esa interpretación es tan sólo *una* de las posibles⁴¹. En el mismo Nuevo Testamento había otras muy distintas, que, estando más cercanas al inmenso respeto por el monoteísmo bíblico, se prestaban menos a proclividades mitológicas. Porque lo cierto es que, recibida en el *contexto actual*, la formulación tradicional tiende, como hemos visto en el apartado anterior, a incurrir muy seriamente en ese peligro.

De hecho, con el tiempo esa visión ha ido formalizándose más, hasta acabar ocupando el lugar de los datos originales: no se hacía cristología sobre el *impacto real* de Jesús en la conciencia humana, como sucediera en la comunidad primitiva, sino que se tomaba como base eso que era ya una *interpretación*. Una interpretación enormemente mediatizada por una sensibilidad, unos símbolos y unas categorías que pertenecían a un pasado que entraba ahora en crisis radical.

Se comprende así el sentido profundo e incluso el carácter inevitable del proceso que se inicia en la ilustración y que sigue vivo todavía, con inusitado vigor, en nuestros días. Se trata de una vuelta a los *datos originales*, del denodado esfuerzo por atravesar las distintas interpretaciones para acercarse cada vez más a la *figura real* que está en el origen del movimiento cristiano. Desde ella será entonces posible reconstruir una interpretación dentro del horizonte actual, de modo que resulte verdaderamente significativa para la comprensión y para la vida de los hombres y mujeres de hoy.

Supuso, desde luego, una aventura enorme que A. Schweitzer y después de él P, Tillich no dudaron en calificar como la más importante en la historia religiosa de la humanidad⁴². Hoy los problemas de tipo histórico, hermenéutico y dogmático que así se presentan son enormes.

⁴¹ En esto ha insistido con especial energía E. Schillebeeckx , *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981. También J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, que subraya sobre todo que la idea tradicional de "encarnación" hace casi imposible recuperar la historia real de Jesús (passim, cf. princ. p. 699-706). Sobre Moingt cf. la recensión de J.I González Faus en Actualidad Bibliográfica 31 (1994) 5-9.

⁴² A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, ed. Siebenstern, München/Hamburg 1966,49; P. Tillich, *Teología Sistemática II*, Barcelona 1972,146.

Ha sido, en efecto, la primera vez que una religión se atrevió a someter a examen crítico los textos que considera revelados por Dios, y a hacerlo justamente en el punto más central y delicado, pues tocaba al significado último de su fundador. No podía suceder sin crisis y escándalos, sin desequilibrios y desorientaciones. Pero representaba la única manera de honestidad histórica ante la evidencia de los nuevos datos y, en definitiva, de fidelidad a la propia fe, que desde el comienzo se presentaba como oferta libre dentro de las condiciones de la historia.

Ahora nos vamos a centrar en la marcha de ese proceso de revisión, para examinar más tarde, ya en concreto, las cuestiones más urgentes.

2.2 La búsqueda de la realidad humana de Jesús

Puede parecernos asombroso, pero la necesidad de conocer "quien fué en realidad el fundador del cristianismo" surgió por primera vez a finales del siglo XVIII⁴³. La razón está clara y ya la conocemos: se daba por supuesto que la vida de Jesús había sido, al pie de la letra, tal y como la cuentan los evangelios. Las diferencias y contradicciones, el carácter figurado e incluso inverosímil de muchas narraciones pasaban desapercibidos, envuelto todo en la aceptación de una figura conocida y archirrepetida.

2.2.1 Tal situación sólo podía mantenerse mientras la convicción cristiana fue una evidencia general e incuestionada. En cuanto cambió el ambiente general y los escritos bíblicos empezaron a ser examinados con ojos críticos, la figura tradicional comenzó a deshacerse, revelándose como una construcción interpretativa que resultaba ya insostenible. El choque resultó tan fuerte y violento que, de entrada, se pensó incluso en el engaño y en la suplantación fraudulenta: fue la reacción de Samuel Reimarus, en el famoso escrito que no se atrevió a publicar en vida y que sólo más tarde daría a la luz Lessing⁴⁴. Luego siguió una legión de estudios críticos, con la búsqueda demorada, erudita, infatigable y plural de los datos con fiabilidad histórica: la que se llamó "investigación sobre la vida de Jesús".

El resultado de conjunto es bien conocido: la vida de Jesús aparece envuelta en una interpretación tan densa, radical y abarcante, que resulta imposible *por principio* reconstruir una biografía en el sentido actual de ese concepto. Tal el diagnóstico, hasta hoy no desmentido, de A. Schweitzer, ya en 1906. De todos modos, ese fracaso no paralizó la búsqueda: simplemente, cambió su orientación. Las ilusiones de una biografía murieron para siempre; pero eso mismo hacía aún más evidente la densidad enorme de la mediación cultural que se interpone entre nosotros y la figura real del Nazareno. En consecuencia, urgía también con mayor fuerza la necesidad de traspasar la mediación en dirección a un contacto más íntimo con la realidad original.

Descartada la reconstrucción total, el interés a partir de entonces se concentró en lograr al menos aquellos datos básicos que se transparentan aún a través de las múltiples interpretaciones. Teniéndolos en cuenta y aclarando el contexto desde el que fueron elaborados, cabe intentar una compresión del proceso que llevó desde el impacto concreto del Jesús histórico hasta su confesión ulterior como el Cristo de Dios. En lo cual no se trata de una mera curiosidad piadosa o de una simple reconstrucción historicista, sino de un interés teológico primordial. Porque la distancia que se observa entre los datos originales y la confesión de la fe permite "controlar" de algún modo la estructura y legitimidad de la interpretación, tratando de distinguir en ella lo que es tránsito necesario o continuidad intrínseca y lo que resulta tan sólo de los condicionamientos culturales del momento. Distinción decisiva, porque ella abre la labor fundamental de la cristología: continuar la tradición en su valor permanente, pero refundiéndola en el marco de la propia cultura, de forma que la experiencia original pueda hacerse comprensible y efectiva para nosotros hoy⁴⁵.

2.2.2 Las posibilidades de conseguir los datos reales reciben una evaluación muy distinta según los diversos autores: puede ir desde el escepticismo radical de R. Bultmann hasta la actitud mucho más confiada de J. Jeremias, para hablar de dos grandes de la exégesis seria y responsable. En general se impone una actitud intermedia, que, acudiendo a métodos distintos y cada vez más refinados, logra asegurar, no una figura completa, pero si aquellos rasgos fundamentales que permiten calibrar el talante íntimo, la aportación religiosa y el sentido específico del Fundador del Cristianismo. Fué la gran aportación de la *New Quest*, la "nueva

⁴⁵ Un autor que presenta con viveza y hondura las grandes implicaciones de este problema es E. Schillebeeckx , Jesús, cit. 37-66 y Cristo y los cristianos. Gracia y liberación

búsqueda" del Jesús histórico, iniciada por los propios discípulos del Bultmann, a partir de la conferencia inaugural de E. Käsemann⁴⁶.

Voy a concentrarme en uno de los vectores más decisivos para la renovación de la cristología. Me refiero a aquella línea de investigación que, con creciente radicalidad, va dejando al descubierto la auténtica humanidad de Jesús. Una humanidad nunca negada, pero que nos llegó demasiado cubierta por imágenes tradicionales y conceptos dogmáticos que tendían a diluirla, convirtiéndola casi en una especie de vestido aparente de la divinidad (recuérdese la preocupación de K. Rahner por el "monofisismo" como la gran criptoheregía de nuestro tiempo)⁴⁷. El cambio resultó impresionante.

Primero fue el problema de la *ciencia* de Jesús: la extrema inverosimilitud de la concepción tradicional que lo hacía no sólo dueño de la visión beatífica, sino sabedor de todos los posibles saberes tantos científicos como vitales y religiosos, apareció en toda su fuerza. Se pasó luego a la cuestión de la *conciencia* de la propia identidad, y también en ella apareció —vistos los datos que muestran a Jesús buscando su misión, tentado de diversas maneras, interrogando a Dios hasta el último momento...— que no podía tratarse de una claridad explícita y sin fisuras, sino de una vivencia implícita, encarnada en la conducta, presentida en la misión y experimentada en la oración⁴⁸. No cabe incluso descartar la posibilidad de *equivocación*, no sólo en los asuntos ordinarios—lo cual es normal— sino también en la interpretación intelectual de algún aspecto de la propia misión (tal acaso en el tema de la inminencia de la parusía)⁴⁹. Y, desde luego, aparece cada vez más la importancia de la *fe* de Jesús como signo último de su humanidad⁵⁰.

Más adelante se pasó a una percepción del carácter *históricamente situado* de su humanidad, de la inevitable adherencia a una circunstancia concreta, con sus posibilidades, pero también con sus límites: un Jesús *judío*, aún más, peculiarmente *galileo*, imposible de comprender sin el contexto del Antiguo Testamento, alimentado e instruido por su piedad, discípulo del Bautista.

Lo cual, a su vez, conducía a tomar en serio el mismo *enraizamiento biológico*, con su carga genética heredada de millones de años de evolución, con sus condicionamientos fisiológicos, psicológicos, conductuales...⁵¹. Un Jesús, por tanto, que no podía —ni tenía por qué— ser el mejor en todo: en primer lugar, porque sólo podía tener unas características determinadas, en el sentido, por ejemplo, de que si era diestro no podía tener las cualidades del zurdo y siendo hombre carecía necesariamente de las cualidades de la mujer⁵²; en segundo lugar, porque a él le correspondía realizarse lo mejor posible en sus circunstancias, sin tener que superar lo que otros fueron o realizaron en las suyas: muchos sufrieron y sufren más que él, y hay aspectos en los que Gandhi o Budha lo pudieron superar⁵³.

Expresadas así, de forma concentrada, estas afirmaciones pueden causar cierta extrañeza. En realidad, indican algo evidente: el carácter real y verdadero de la humanidad de Jesús. Algo que pudo quedar encubierto por la recepción abstracta —y no pocas veces rutinaria— de una imagen dogmática, pero que resulta absolutamente normal para una consideración realista actual, igual que lo fue para los contemporáneos de entonces. Lo que tenían delante era un hombre de aspecto normal, , no vulgar

⁴⁶ Tal tipo de "error" no implica la decisión moral de la persona; es tan sólo la marca de la finitud; hasta el punto de que Rahner pudo decir que "en tal 'error' Jesús compartiría simplemente nuestra suerte, pues para el hombre histórico y, por lo tanto, también para el hombre Jesús es mejor 'errar' que saber todo de antemano"

⁴⁶ Fundamental ha sido aquí la aportación de K. Rahner, *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*, en *Escritos de Teología* V, Madrid 1964, 221-243. Cf. una historia de este tránsito desde la teología tradicional en C. Duquoc, *Cristología* I, Salamanca 1968, 188-226. 424-436.

⁵³ R.E. Brown señaló hace tiempo que "existe un desagrado casi instintivo para discutir las limitaciones humanas de aquel que es nuestro Señor" (*Jesús, Dios y hombre*, Santander 1973, 65). Pero eso viene de nuestros criterios insolidarios y "competitivos"; en cambio, el Cuarto Evangelio, siempre tan mayorizante, le hace decir al mismo Jesús: "quien cree en mi, hará también él las obras que yo hago, y las hará más grandes aún" (Jn 14,12).

ciertamente y de fuerte impacto; pero por eso mismo la dificultad para ellos no era reconocer su humanidad, sino más bien comprenderla en su ser y en su significado profundo.

2.3 La "deconstrucción" de la cristología tradicional

Como puede verse, se trata de una auténtica y muy radical "deconstrucción" de la figura tradicional de Jesús, bajándola del etéreo pedestal donde la había colocado una concepción cada vez más conceptual y alejada de la experiencia, para anclarla en la tierra donde había nacido y en la historia donde se había formado⁵⁴.

Tarea ardua e incluso peligrosa, pues era preciso disolver una sedimentación secular que estaba muy íntimamente inviscerada tanto en el pensamiento como en la sensibilidad y en la imaginación de los creyentes y que por lo mismo afectaba al meollo de la experiencia cristiana, haciendo de algún modo cuerpo con las expresiones centrales de la piedad y de la vida eclesial. Hubo duras resistencias (que incluso llegaron a formar un grupo organizado dentro del Vaticano II) y acaso prosigue incluso por parte de muchos una cierta ocultación de los resultados para que no llegue al gran cuerpo de los fieles⁵⁵. Pero se trata de un proceso imparable. Y hemos de darnos cuenta de que no sólo todavía no se ha detenido, sino que más bien empieza ahora a mostrarse con todas sus consecuencias.

Ya hay, incluso en el campo católico, una generación de nuevos exégetas formados en la lectura crítica de la Biblia y que, por lo mismo, no precisan perder energías en "deconstruir" las fuertes capas de fundamentalismo heredado, sino que trabajan con toda decisión desde el comienzo en la nueva perspectiva⁵⁶ Por otro lado, en íntima conexión con esto, está el hecho del reconocimiento, cada vez más obvio, del carácter "científico" —en el sentido de metodológicamente "no confesional" respecto de su alcance positivo— de los estudios bíblicos; lo cual significa que, a este nivel, los datos se aceptan o se rechazan por la fuerza de su evidencia histórica, no por los presupuestos o consecuencias dogmáticas que puedan implicar. (Y seguramente no es casual que este estilo se haga sentir con fuerza especial en los exegetas americanos, conocedores de la tradición continental pero, al mismo tiempo, menos condicionados por ella)⁵⁷. Finalmente, la nueva conciencia creada por la convergencia de los datos hasta aquí analizados, hace que por fin se dejen sentir sus efectos, llevando a tomar completamente en serio la humanidad de Jesús y a integrarla con decisión en su contexto, tanto en el

⁵⁴ Esta categoría, insistiendo en su necesidad, la usa con finura y eficacia J. Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, cit., 221-283.

⁵⁵ Eso explica los "escándalos" que se producen cuando a los *mass media* llegan como en novedosos resultados que forman ya patrimonio común de la exégesis, como cuando se dice que los Magos no han existido realmente o que la resurrección de Lázaro no puede ser tomada a la letra, como, en general, no lo pueden ser todos los milagros que van más allá de las curaciones y "expulsiones de demonios".

Dado que este tipo de resultados, por una parte, son *en principio* de dominio público —y acaban además siéndolo *de hecho*— y que, por otra, se apoyan en razones asequibles para cualquiera, empeñarse en silenciarlos puede parecer "piedad" y respeto a la fe de los "sencillos"; en realidad, acaba denotando un miedo nada cristiano a la verdad y, desde luego, a largo plazo constituye una auténtica fábrica de increencia y ateísmo.

Un hombre tan equilibrado como Brown hace notar: "...una excusa común para esta carencia [en la predicación] es que algo más complejo y matizado podría turbar al pueblo (...) Probablemente un factor más decisivo está en que comunicar visiones bíblicas más precisas de un modo que el pueblo encuentre constructivo (más que intrigante o perturbador) requiere más esfuerzo e imaginación del que muchos predicadores están dispuestos a gastar. El blando [bland] es a menudo alguien que no se esfuerza y continúa [diciendo lo mismo] incluso cuando la iglesia enseña lo contrario" (An Introduction, cit., 9-10 nota 13).

⁵⁶ En esta perspectiva, uno tiene la impresión de que se está perfilando una línea divisoria en los tratados cristológicos —y, en general, teológicos y exegéticos—, según sean o no sensibles a este nuevo nivel del planteamiento. Así, por ej., una obra como la de Gnilka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg/Basel/Wien 1990 (hay trad. cast.: *Jesús de Nazaret. Mensaje y historia*, Barcelona 1993), tan bien acogida por la crítica, tiene todo el aire de serlo justamente porque representa la síntesis de una etapa que está pasando (citaré la ed. alemana). Cf. una reseña por J. Boada en Actualidad Bibliográfica 31 (1994)11-18.

⁵⁷ En este sentido, y aun teniendo en cuenta las posibles críticas, resultan muy significativos los trabajos del grupo *The Jesus Seminar*:

religioso como en el sociocultural⁵⁸. Tres aspectos convergentes que se refuerzan mútuamente y marcan actualmente la dirección más definitoria de la cristología.

Indiquemos algunos factores especialmente influyentes.

1) Durante demasiado tiempo dominó la tendencia de dar por supuesta la existencia de un foso profundo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Jesús y su doctrina aparecían así como un *novum* histórico en fuerte discontinuidad con todo su ambiente. Se le veía como una figura aislada, acaso vinculada únicamente con el Bautista, por otra parte tan diferente. Así parecía asegurarse su originalidad; e incluso se acentuaba con gusto todo lo que pudiese sugerir oposición al judaísmo: de ahí la importancia atribuida al "criterio de diferencia" cuando se trataba de llegar a las "mismísimas palabras o hechos" de Jesús.

La situación cambió radicalmente. La *literatura intertestamentaria* fué apareciendo con toda su riqueza, mostrando su profunda afinidad en ideas y preocupaciones con los evangelios, que de este modo quedan así contextualizados en el interinflujo de un entramado vivo y unitario "que constituye el medio de vida de Jesús, en el que se formaron su mentalidad, su teología y su espiritualidad"⁵⁹. En la primera parte del siglo la "historia de las formas" comienza ya a trabajar en esta dirección⁶⁰.

2) Pero, como era de esperar, fue sobre todo la *exégesis judía* la que se concentró aquí, poniendo de relieve, con conocimiento de causa y con insistencia muchas veces apasionada, el profundo judaísmo de Jesús y todo lo que su doctrina debe a la tradición de su pueblo. Puede haber, sin duda, exageraciones e incluso se da en no pocas ocasiones una clara tendencia a nivelar totalmente su originalidad. Frente a ella siempre será válida la pregunta de J. Klausner: si Jesús estaba totalmente dentro del judaísmo, cómo es posible que diese origen a un movimiento que se separó del judaísmo (y habría que añadir: y a un enfrentamiento que lo condujo a la muerte)⁶¹. En su último libro Geza Vermes acentúa casi hasta el límite esta tendencia niveladora: pero, aún así, no cabe desconocer que en principio tiene toda la razón cuando afirma:

el mensaje de Jesús y sus reverberaciones en el suelo judío pueden ser percibidas dinámicamente como una etapa del siglo primero después de Cristo en un largo proceso de desarrollo, en el que la Biblia, los Apócrifos, los Pseudoepigráficos, los Manuscritos del Mar Muerto, Filón, el Nuevo Testamento, Josefo, la Mishnah, la Tosefta, el Targum, el Midrash, el Talmud, la liturgia y el misticismo judío primitivo se complementan mutuamente, se corrigen, iluminan y explican unos a otros"62.

Desde luego, en esta perspectiva, Jesús deja de ser un caso raro para aparecer como un personaje que, con toda su originalidad, encaja muy bien dentro de aquel contexto de maestros populares, taumaturgos religiosos, exorcistas, profetas, hombres de Dios... que marcan la Palestina de su tiempo. En ella, por ejemplo, había actuado poco antes de él el taumaturgo Honi cuya relación con Dios fue comparada a la de un hijo con su padre; y en su tiempo, algo más joven, Hanina ben Dosa fue descrito en el momento de su bautismo como "mi hijo" por una voz bajada del cielo⁶³.

3) En la misma dirección apunta el enorme impacto de los *escritos de Qumram*. No, por cierto, en el sentido de las divulgaciones alarmistas, que incluso pueden llegar a hacer de Jesús un miembro de la secta o, por lo menos, a ver en los evangelios una copia de su doctrina. Para eso los estudios serios muestran de sobra que las diferencias son fundamentales, sobre todo en la dirección del universalismo no sectario, del rechazo de toda reducción ritualista de lo religioso y de la visión de Dios como amor igualitario y sin discriminaciones. Pero sí, en cuanto dejan al descubierto con singular viveza la enorme riqueza de textos, el ambiente de

⁵⁸ Cf. R. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús de la historia*: Encrucillada 18 (1994) 450-476;

⁵⁹ Recuérdese la conclusión radical de Bultmann, haciendo de Jesús un "rabino judío", que, en definitiva, ni siquiera pertenecía al Nuevo Testamento: "La *predicación de Jesús* pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no constituye una parte de este", así empieza su obra magna *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 40.

⁶² G. Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 9.

⁶³ G. Vermes, Ibid., 4-5; más ampliamente, en *Jesús el judío*, Barcelona 1977, 74-84; y también J.D. Crossan, 142-158.

religiosidad viva, expectación escatológica y busca de nuevos caminos, así como la existencia e importancia de figuras singulares que remueven el ambiente cristalizando a su alrededor los sentimientos, inquietudes y aspiraciones religiosas⁶⁴.

Lo cierto es que hoy advertimos con mayor claridad que el descuido o desconocimiento de este punto dejó oculta una parte muy importante del significado de los textos neotestamentarios y, por tanto, también de la persona misma de Jesús de Nazaret. Sin tener suficientemente en cuenta un aspecto decisivo del contexto socio-cultural, no se podían interpretar correctamente connotaciones muy importantes de su conducta, de sus gestos y de sus palabras, como tampoco de las reacciones que suscitaron en sus contemporáneos.

Porque ahora aparece con toda la fuerza que no se trataba de un medio "religioso" en un sentido espiritualista, es decir, meramente crítico, sacral e incluso "piadoso"; sino en el de una expectación religiosa que incluía, desde la confianza en la intervención de Dios, todo el realismo de una liberación nacional y, sobre todo, el de una redención social de las capas desfavorecidas y explotadas hasta el hambre y la desposesión total.

Por eso el anuncio de "un nuevo reinado de Dios" no se centraba precisamente en la renovación del culto o del templo —aunque posiblemente no la excluía—, sino que implicaba una subversión radical de todas las relaciones religiosas y sociales⁶⁵. Subversión de la que tal vez el mejor modelo sigan siendo los sueños, muy concretos, que siempre anidan en el corazón de los grupos sociales más desfavorecidos, expoliados o marginados. (Las bienaventuranzas, leídas bajo esta luz apuntan muy bien en esa dirección; lo mismo sucede con la intuición básica de la teología de la liberación, no tanto por un esfuerzo erudito como por la semejanza de su contexto).

Pues bien, en aquel medio, como ya queda visto, Jesús no aparece aislado sino más bien como un caso entre muchos de individuos que, en nombre de Dios, anunciaban salvación. Todos ellos tendían a situarse fuera del círculo oficial del templo y de los dirigentes religiosos, cada uno a su estilo: como taumaturgos u "hombres de Dios" (*theioi andres*), maestros populares, profetas, bandidos, mesías o revolucionarios más o menos milenaristas, que lo esperaban todo de Dios o intentaban forzarlo mediante la acción...⁶⁶ Rasgos de Jesús que ya habían llamado la atención de los estudiosos, como su andar "en malas compañías"⁶⁷, es decir, junto con pobres, marginados y desheredados, su radicalismo itinerante⁶⁸ e incluso su expectación escatológica, reciben ahora una interpretación más fuerte, concreta y realista.

Realismo que se refuerza cuando el contexto de amplía incluso a toda la cuenca mediterránea, en un ambiente trabajado por la crisis de los grandes imperios y por el ansia de una nueva paz universal. También en ese ámbito aparecen taumaturgos y maestros itinerantes que buscaban salvación al margen del orden establecido. Se trataba de figuras —estoicos y sobre todo cínicos— no tan desemejantes a la del Nazareno, tanto en el porte externo, con su manto, su alforja y su cayado, como en la actitud interna que encontraba la libertad en la pobreza y en la conciencia de su misión divina.

Véase por ejemplo, el retrato que Epicteto hace del cínico auténtico: "ha de ser azotado como un asno; y, azotado, querer a los que lo azotan como padre de todos, como hermano, (...) ¿qué es para el cínico el César o un procónsul? ¿O cualquier otro, excepto el que le ha enviado y a quien sirve, Zeus?⁶⁹; porque el cínico de verdad "ha de saber que ha sido enviado como mensajero de Zeus a los hombres, para hacerles ver que

⁶⁴ Cf. síntesis en F. García Martínez.-J. Trebolle, Los hombres de Qumrán, Madrid 1993, princ., 225-271;
A. Piñero.- D. Fernández-Galiano (eds.), Los manuscritos del Mar Muerto: Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios, Granada 1994.

⁶⁵ Cf. R. Aguirre, O.c., 135-164: "El Reino de Dios y sus exigencias sociales"; princ., p. 141-142. Una exposición especialmente equilibrada me parece la de E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, cit., 196-203.

⁶⁶ Cf. la descripción de J. D. Crossan, 103-224.

⁶⁹ Epicteto. *Dissert.* III, 22, 54.56 (cf. Epicteto, *Disertaciones por Arriano,* trad. cast. de P. Ortiz García, Madrid 1993,327-328; todo el cap. 22 está dedicado al tema; ed. cit., 319-336).

están engañados sobre los bienes y los males"⁷⁰, pues "cuanto piensa lo piensa como amigo de los dioses, como servidor suyo, como quien participa del poder de Zeus"⁷¹.

El paralelismo es impresionante, y no es nada improbable que la impresión se vaya reforzando a medida que se perfilen con más precisión los datos existentes y vayan apareciendo otros nuevos. A veces pueden ser desconcertantes, porque se rompen viejos clichés, tal vez muy íntimos. Pero también sucede que se confirma la intuición de que así nos estamos acercando un poco más a cómo vieron a Jesús sus contemporáneos y, hasta cierto punto, a cómo se veía él a sí mismo.

Sorprende en seguida el sentido de frescura y realidad que cobran determinados gestos y palabras. Como por ejemplo las *comidas de Jesús*. Siempre, porque los mismos evangelios lo reflejan de mil modos, se tuvo un sentimiento de su importancia y significado. Pero hoy comprendemos mucho mejor su trascendencia como símbolo subjetivo de toda una actitud vital y como anuncio objetivo del tipo de salvación que anunciaba. Como lo comprendieron muy bien sus adversarios, hasta el punto de que nos damos cuenta que no es una *boutade* afirmar que "Jesús fue crucificado por la forma en que comía"⁷².

Esa forma, en efecto, era símbolo del "igualitarismo radical" que el Nazareno predicaba y practicaba, oponiéndose así tanto a la religión como a la cultura oficial y, en general, a toda la sociedad bien pensante. Lo hizo con una elevación en la propuesta "teológica" y con una consecuencia en los modos de vida —en aspectos, más radical aún que los de los cínicos, pues él ni siquiera admitía la alforja y el cayado⁷³—, que se convirtió por fuerza en una figura profundamente anticultural y radicalmente subversiva. Entonces acabó por resultar intolerable, hasta ser eliminado físicamente por los poderes imperantes.

Y todo indica que de alguna manera empezó ya a ser difícilmente asimilable para los mismos cristianos de la segunda o tercera generación, según los progresivos indicios de edulcoración de su figura en los escritos canónicos: compárese la redacción de las bienaventuranzas en Lucas y Mateo o, más en conjunto, el proceso de la figura global desde Marcos hasta Juan. ¿Y no habrá algo de esto en Pablo, que ya no lo conoció en vida y que, aunque reconoce que Cristo tomó "forma de esclavo" (Fil 2,7), se desinteresa de su vida concreta —del "Cristo según la carne" (2 Cor 5,16)—, para concentrarse en la *teología* de su muerte y resurrección?

Lo notamos también en nosotros mismos, cuando los datos nos sitúan con cierta crudeza ante aspectos de la que debió de ser su figura real.

Hay mucho de verdad en ese Jesús emparentado con las figuras de la protesta más radical: itinerante, contracultural, taumaturgo, inasimilable a los modos normales de vida, con un aspecto que hoy nos evocaría ante todo al de un mendigo, actuando entre los estratos ínfimos de la población, acogiendo sus esperanzas y animándolas desde la confianza en Dios y en su reinado que postula desde abajo una igualdad sin fisuras ni privilegios...⁷⁴.

Todo eso abre, como es lógico, nuevas perspectivas sobre los textos, que a veces pueden obligar a una lectura muy radical, en el sentido de poner al descubierto, mucho más aún de lo que lo hiciera la historia de las formas, su denso carácter teológico. Abren de nuevo ante nosotros la gran pregunta por el significado y el misterio de Jesús de Nazaret. Pero al mismo tiempo abren también nuevas posibilidades para la construcción de una cristología actual. Porque ahora percibimos con más claridad que ese significado y ese misterio se sitúan justamente en el espacio preciso que media entre los *hechos* de base y su *interpretación en aquel contexto*. La consecuencia aparece clara: de lo que ahora se trata es de rescatar aquel *mismo significado* de modo que resulte comprensible y eficaz *en el contexto vivo de nuestro tiempo*.

3. De nuevo la pregunta: "¿Quién soy yo?"

En cierto modo volvemos, pues, al principio. Delante de nosotros se presenta de nuevo la figura de Jesús. Igual que entonces, aparece como radicalmente humano, como "uno de tantos" (Fil 2,7), sumergido en el

⁷⁰ Como se sabe, los evangelistas tienen variaciones en la apreciación de lo que, según ellos, Jesús permite o prohibe llevar a los discípulos; todo apunta a un enorme radicalismo (cf. J.D. Crossan, O.c., 338-339; y también J. Gnilka, O.c., 176).

estilo de vida, en los problemas y en las aspiraciones, en las angustias y en las esperanzas de su tiempo. E igual que entonces, sigue intrigándonos por su diferencia: igual pero distinto, radical pero no violento, revolucionario pero amoroso y no vengativo, no sacral pero en intimidad abisal con Dios. De su tiempo como tantos líderes de entonces, pero cambiando el mundo para siempre; muerto, pero experimentado como vivo; derrotado por la historia, pero proclamado como Hijo de Dios, con una fuerza y convicciones nunca antes igualadas...

Verdaderamente, su pregunta resuena de nuevo para nuestro tiempo y para cada uno de nosotros:" ¿Quién dice la gente que soy yo?" (Mc 8,29 par).

3.I No resistirse a la pregunta

Ante todo tenemos que acoger la pregunta tal y como nos llega y no como acaso nos gustaría que llegase, habituados como estamos a un Jesús "elevado", fuera de los caminos normales de la gente, figura solitaria en un paisaje sin nadie semejante, libre de las comunes servidumbres humanas. Renunciamos ya a que fuese poderoso y también sabio, pero por lo menos lo esperaríamos fino y bien vestido, dulce y fácilmente asimilable a nuestras maneras de gente media, más o menos acomodada. Es posible que se produzca una resistencia sorda a tomar de verdad en serio a un Jesús que externamente aparece como un caso entre otros muy parecidos, en un tiempo propicio a figuras como la suya, seguramente mucho más agreste y marginal de lo que nuestra imaginación está dispuesta a tolerar. Un Jesús que probablemente nos pondría tan incómodos que no lo resistiríamos.

Como sucedió a propósito de su ciencia y de su conciencia, resistirse a los nuevos datos parece más "piadoso" y que defiende mejor su grandeza. Pero, en realidad, lo que esa actitud suele defender son más bien nuestros miedos, y, más que la piedad, esa resistencia delata nuestro intento perenne de imponerle a Dios nuestros criterios. Son los mismos criterios con los que nunca lo haríamos nacer desconocido, vivir pobre o morir en la cruz. Los mismos también con los que se ha organizado una larga resistencia de siglos —que aún perdura— a admitir los nuevos datos que obligaban a ver la Escritura como un libro humano, muy distinto del solemne e intangible "dictado divino", que no podía tener la mínima ignorancia en ningún campo ni la mínima divergencia y contradicción entre sus autores. Nada hay que desprestigie más el valor de la Escritura que los empeños fundamentalistas, los cuales, pretextando defender su dignidad "intocable", la empantanaron en los conflictos con Galileo y con Darwin, en la intolerancia con las demás religiones y en actitudes literalistas e ingenuas que aún hoy minan continuamente la credibilidad de la fe. En cambio, el tratamiento crítico, que de entrada llegó a desconcertar y producir pavor —hasta llegar a vaciar muchos seminarios⁷⁵— llevó a una comprensión profunda de la Escritura, tanto más religiosa cuanto más realísticamente humana. Comprensión que nos permite acercarnos a ella con una finura, un respeto y una capacidad de sintonía que no tiene paralelo en la anterior historia del cristianismo. ¿Quién cambiaría hoy, por ejemplo, su visión actual por la literalista, acrítica y en el fondo tremendamente empobrecida de todo un santo Tomás de Aquino?

En la sensibilidad actual se va perfilando una imagen de Jesús mucho más íntima y humana, sin grandezas abstractas, pero inmensamente más rica y vital, que fascina no por su distancia sino por su proximidad.

3.2 No mezclar los paradigmas

Uno de los riesgos más obvios de toda época de cambio radica justamente en su situación intermediaria: ya no sirve lo anterior, pero aún no se dispone con claridad de lo siguiente. Lo nuevo está presente como posibilidad, pero debe ser elaborado con categorías aún no del todo disponibles. Cuando se trata de cambios globales y profundos, de *cambios de paradigma*, como es el caso con la entrada de la modernidad, la situación se hace más aguda. Un paradigma no cambia de la noche a la mañana, ni avanza por igual en todos sus componentes. De manera inevitable, en muchas ocasiones conviven elementos nuevos con otros viejos que permanecen por hábito, inercia o falta de elaboración suficiente. Entonces se producen confusiones que pueden llevar a resultados que desconciertan o a conclusiones que quedan a medio camino⁷⁶.

⁷⁶ Sobre la importancia y la dificultad de aceptar con toda consecuencia el cambio de paradigma tiene interesantes reflexiones H. Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994, 742-899, princ, 760-791. Insiste, con razón en la importancia de Schleiermacher (791-817), aun reconociendo sus

El desconcierto se hace evidente cuando alguien se niega a aceptar el nuevo paradigma, porque entonces juzga las nuevas propuestas desde los presupuestos anteriores. Estas resultan así, por fuerza, o incomprensibles o como una amenaza y negación de la verdad (confundiendo la verdad en sí con el modo de comprenderla en el paradigma anterior). Tal es el caso de los que siguen concibiendo la inspiración bíblica como un dictado divino: lógicamente, tienen que asustarse y protestar *sinceramente* cuando escuchan, por ejemplo, que los relatos de la infancia no se pueden tomar al pie de la letra y que los Magos no existieron.

El desconcierto no es tanto, pero puede ser igualmente influyente, cuando el paradigma se acepta, pero algunos resultados siguen siendo juzgados, de manera acaso inconsciente, desde los presupuestos anteriores. Así cabe admitir que históricamente no puede hablarse de más *hechos* "milagrosos" en los evangelios que los referentes a curaciones y expulsiones de "demonios", y, sin embargo, asustarse ante la afirmación de que la resurrección de Lázaro no remite a un acontecimiento real sino a un significado simbólico.

Para nuestro problema concreto la aplicación resulta evidente. Aunque pocos, sigue habiendo creyentes y teólogos que no aceptan el nuevo paradigma abierto con la modernidad, anclados acaso en el mundo escolástico. Si realmente esa instalación intelectual les resulta habitable y pueden vivir en ella significativamente la fe, están —algo en lo que siempre insistió K. Rahner⁷⁷— en su derecho a conformarse con la concepción tradicional. El paso en falso pueden darlo cuando consideran que ése es el *único* modo legítimo de comprender la fe y *desde él* juzgan y condenan a los demás⁷⁸.

De todos modos, resulta más frecuente una situación intermedia, bien admitiendo determinadas consecuencias, pero dejándolas a medio camino, bien aceptando el paradigma y aplicándolo a unas cuestiones, pero sin aplicarlo luego, consciente o inconscientemente, a otras⁷⁹. Piénsese, por ejemplo, en el caso de los que reconociendo que Jesús no tenía una *ciencia* de todos los saberes humanos, siguen juzgando obligado creer que tenía *conciencia* expresa de su divinidad en el sentido ontológico fuerte; o en el de aquellos que admiten que la resurrección no puede ser un acontecimiento empíricamente verificable, pero que afirman que iría contra la *fe* admitir la posibilidad de que el sepulcro no estuviese vacío⁸⁰.

En cualquier caso, lo que de verdad importa es hacerse conscientes de la necesidad de tomar en serio el nuevo paradigma, para evitar confusiones a la hora de enfocar los problemas y, sobre todo, para aprovechar toda su fuerza esclarecedora. No se trata de un mero afán de pureza metodológica, sino de una estricta necesidad del pensamiento. Porque resulta claro que, si, como aquí estamos suponiendo, los nuevos cuestionamientos de la cristología son debidos a la entrada de un nuevo paradigma global, sólo desde él será posible encontrarles una respuesta adecuada. Y conviene darse cuenta de que esto constituye, en definitiva, un signo de esperanza, porque, como antes los hijos, las crisis vienen también con su pan debajo del brazo.

límites (815-817). Indica muy bien cómo en él se ejemplifica la nueva situación: "F. Schleiermacher fue en toda la extensión un hombre moderno, pero al mismo tiempo siguió siendo de manera admirable un hombre de la religión. Cultura moderna y convicción religiosa —Schleiermacher demuestra, de una manera que desafía, que esto no tiene por qué ser una contradicción (...) también hoy se puede ser moderno y religioso, crítico y piadoso" (794).

⁷⁷ Afinando algo más, cabe incluso hacer una distinción más sutil pero que a la hora de las opiniones concretas puede tener fuerte influencia. Me refiero a dos actitudes contrapuestas, que se dan con mucha frecuencia y que explican bastantes posturas. Cabe la aceptación *intelectual* del nuevo paradigma, pero desde un *talante global* de sesgo conservador; o, al revés, que unas ideas conservadoras en el plano expreso, acaso por formación, convivan con un talante abierto y receptivo para las nuevas propuestas (como quien dice, los primeros tienen la cabeza en el nuevo y los pies en el anterior, mientras que los segundos, con la cabeza en el anterior, caminan vitalmente en el nuevo).

Para no salirnos del ámbito religioso, y sin pretender juicios de valor, piénsese, por ej., en los diversos estilos de Juan XXIII y Pablo VI como posible ilustración del segundo y primer caso respectivamente ⁷⁸ Un problema es la opinión que se tenga en el *plano histórico* y otro muy distinto su necesidad para la *fe*. En una conversación con W. Pannenberg —posiblemente el teólogo que con más fuerza insiste en la certeza del hecho— este me admitía que no consideraba indispensable para la fe la afirmación del sepulcro vacío, aunque a él le parecía totalmente inverosímil históricamente.

.