



Cristo, Señor e Hijo de Dios

Bernard Sesbouë



SALTERRAE

BERNARD SESBOÛÉ

Cristo
Señor e Hijo de Dios

SAL TERRAE

2

Título del original:
CHRIST, SEIGNEUR ET FILS DE DIEU
Libre réponse à l'ouvrage de Frédéric Lenoir

© Desclée de Brouwer
10, rue Mercoeur – 75011 Paris

Traducción:

Isidro Arias Pérez

© Editorial Sal Terrae, 2014
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 942 369 198 / Fax: +34 942 369 201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:

Mons. Vicente Jiménez Zamora
Obispo de Santander
20-12-2013

Diseño de cubierta:

María José Casanova

Reservados todos los derechos.
Ninguna parte de esta publicación
puede ser reproducida, almacenada
o transmitida, total o parcialmente,
por cualquier medio o procedimiento técnico
sin permiso expreso del editor.

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2160-9

Introducción

No acostumbro a polemizar ni me gusta hacerlo. Frédéric Lenoir ha escrito un libro, *Comment Jésus est devenu Dieu* (Cómo Jesús se convirtió en Dios)¹, que expresa sus convicciones sobre la identidad de la persona de Jesús de Nazaret. Está en su perfecto derecho y debo decir que su libro de vulgarización –no empleo en absoluto esta calificación en un sentido peyorativo, sino porque expresa el género literario de la obra– es inteligente, está bien informado y lleno de buenas intenciones; en una palabra, es un estudio serio.

Si realmente la obra es así, ¿por qué quiero «responder» a su autor? Porque a propósito de esta obra he tenido que soportar una publicidad sensacionalista, que pone exageradamente de relieve la intervención de los emperadores romanos y sugiere que, bajo su presión, la Iglesia se decidió finalmente a favor de la divinidad de Cristo en el siglo IV. En el texto de la contracubierta del libro se nos dice también que «los evangelios no se expresan con claridad sobre la identidad de este hombre fuera de lo común». Reconozco que el libro es de otro nivel y que habría podido ahorrarse esta facilidad mediática. Pero, en el fondo, considero que es necesario un debate sobre un tema tan importante. Quiero abordarlo a la vez como historiador y como creyente.

Como historiador, porque considero que la tesis fundamental del autor no tiene en cuenta los datos que, por haber sido objeto de una notable investigación, hoy nos permiten llegar a conclusiones firmes. Desde la época apostólica, los creyentes de la «gran Iglesia» han creído que Jesús de Nazaret era Hijo de Dios y, por tanto, Dios en el pleno sentido de la palabra. Por tanto, mi respuesta se apoyará fundamentalmente en los datos históricos, porque el autor se sitúa en este plano. Se sabe que el proyecto explícito de los editores de *Le Monde des Religions* es quedarse siempre fuera de toda confesión de fe y presentar la documentación de cada religión con la serena objetividad que proporcionaría la neutralidad.

Pero también *como creyente*, porque esta obra nos propone, con una mentalidad muy del gusto de nuestro tiempo, una reducción radical del misterio de Cristo al ámbito de una razón inmediata y más fácil de aceptar. El Jesús de Frédéric Lenoir es un personaje excepcional, pero que nunca pretendió ser Dios, ni fue considerado como tal por la primera generación cristiana. El misterio de su identidad no habría sido esclarecido. Solo más tarde fue «divinizado», en diversas etapas. Jesús fue un líder religioso excepcional, pero no pasó de ser un hombre.

Para el cristiano, esta presentación no puede ser considerada una formulación más sencilla de la fe cristiana, sino que representa la negación de su afirmación central y de

todo lo que ella implica: el misterio trinitario se desvanece, la afirmación prodigiosa y desconcertante de que Dios ama al hombre hasta darle a su Hijo desaparece, la comunión viva y vital del hombre con Dios por el don del Espíritu Santo no tiene fundamento. Si esto fuera así, también yo repetiría, como hizo ya Pablo a propósito de la resurrección, que los creyentes en Cristo «seríamos los más desgraciados de los hombres», no estaríamos «salvados» en el sentido que el Nuevo Testamento da a este término. Es necesario decir también que la afirmación de la resurrección de Jesús, cuyo origen apostólico es reconocido por el autor, aparece entonces desprovista de toda credibilidad.

Pero alguien podría objetar que mis dos referencias, *la historia y la fe*, son contradictorias. ¿Cómo puedo pretender apoyarme en datos históricos rigurosos y, al mismo tiempo, justificar las afirmaciones clásicas de la fe tradicional? Responderé, en primer lugar, que hay un terreno sobre el que debemos inevitablemente cruzarnos, e incluso encontrarnos: el de *la historia de la fe*. Este terreno tiene su propia objetividad: ¿qué creyeron y proclamaron los discípulos de Jesús sobre el tema de la identidad de Jesús? ¿Qué expresaron en sus confesiones de fe las generaciones siguientes? ¿Cuál es el sentido histórico de la crisis arriana? Por otra parte, hoy en día, todos sabemos que no hay historia puramente objetiva, que todo historiador está en posesión de ciertas preconcepciones y convicciones cuando explica la historia. Mi interlocutor está en la misma situación que yo sobre este punto. Por serio que sea y bien informado que esté, su relato está «orientado»: destaca ciertos temas y se calla otros, sin duda, no porque quiera esconderlos formalmente, sino porque les concede poca importancia. Él cita los principales textos con los que yo voy a rebatirle. Pero él no los tiene en cuenta, o minimiza su sentido por una exégesis anacrónica y pone en duda los títulos divinos que el Nuevo Testamento aplica a Jesús de Nazaret. Esta evaluación constante de los elementos es la tarea central de todo trabajo de historiador. Por mi parte, trataré de llevarla a cabo con la mayor honestidad posible y de manera constructiva. En definitiva, es el lector quien está llamado a actuar de juez.

La tesis del autor: los primeros cristianos no confesaron la divinidad de Jesús

¿Cuál es la tesis del autor? Para los primeros testigos:

«1. Jesús es un hombre que mantiene una relación particular con Dios y desempeña un papel salvífico como mediador único entre Dios y los hombres.

2. Jesús murió y resucitó de entre los muertos, y sigue estando presente entre los hombres de manera invisible.

Estas dos afirmaciones constituyen, a mi juicio, la piedra angular del edificio cristiano. Para sus discípulos, Jesús es plenamente hombre: nunca fue concebido como un dios que tomó una apariencia humana, ni como la encarnación del Dios de Abrahán y de Moisés»².

Este sería, pues, el núcleo históricamente demostrado de la fe cristiana original. No comporta la afirmación de la divinidad de Jesús, tal y como la Iglesia la desarrollaría a principios del siglo II en el Evangelio de Juan y, más tarde, por voluntad de los emperadores, según la construcción dogmática iniciada en Nicea y continuada hasta Calcedonia: Jesús «deviene» el Hijo eterno y consustancial al Padre que se encarnó uniendo su naturaleza divina a una naturaleza humana para constituir con ella una sola persona. Todo esto fue construido después. El término bíblico «mediador» es interpretado por Lenoir en el sentido de intermediario. Jesús fue «elegido» por el Padre como su Hijo, como muestran las teofanías de su bautismo, su transfiguración y su resurrección. Por otra parte, el discurso de Pedro en el libro de los Hechos de los Apóstoles dice claramente: «Dios lo *ha hecho* Señor y Mesías, a este Jesús que habéis crucificado» (Hch 2,36). De todas formas, el día de la ascensión de Jesús, «el misterio que rodeaba su identidad permaneció sin desvelar»³.

Resumiendo, en términos teológicos, Frédéric Lenoir admite una forma de «cristología desde abajo», o cristología de exaltación, pero entendiéndola en el sentido de una *adopción* de Jesús por parte de Dios. Pero rechaza la «cristología desde arriba», en particular la del «Verbo encarnado», o de la encarnación, que es la propia del Evangelio «tardío» de Juan, de la que únicamente tratará en el segundo «acto» de la divinización de Jesús. «Lo que me parece importante –escribe Lenoir– es afirmar que el sustrato de la fe es legible de manera muy explícita en el testimonio de los apóstoles, para los cuales Jesús es sin duda un hombre único, pero no un Dios»⁴. De la misma manera, el misterio trinitario no es más que una complicada explicitación racional de la confesión de Cristo como verdadero Dios, «sutil gimnasia del espíritu, a base de paradojas y de conceptos filosóficos»⁵.

Hoy en día son muchos los que piensan de este modo y consideran que semejante manera de comprender el mensaje cristiano tendría numerosas ventajas: los cristianos no tendríamos que cargar sobre nuestros hombros con esta doctrina increíble, según la cual un hombre de nuestra humanidad sería Dios en persona. Nos situaría con mayor facilidad al lado del monoteísmo y facilitaría el diálogo con el judaísmo y el islam, que interpretan la doctrina trinitaria como una vuelta a una forma nueva de politeísmo. Esta interpretación trata muy respetuosamente la figura única de Jesús, siempre proclamado Cristo y Salvador. Esto haría a los cristianos mucho menos «pretenciosos» en el diálogo con las religiones de Asia, que admiten perfectamente que Occidente siga la religión de Jesucristo, pero piden a cambio que nosotros reconozcamos la plena legitimidad y el mismo valor de salvación a las personas de sus fundadores. En fin, es infinitamente más racional, ya que nos libera de las innumerables contradicciones doctrinales que comporta el misterio de la Trinidad.

Así, pues, el reto para la fe es capital.

La verdadera cuestión

En cualquier caso, a través de su libro plantea Frédéric Lenoir una verdadera cuestión. Jesús se presentó como un hombre, y en principio como un «hombre como los demás». Solo tras un asiduo seguimiento del Maestro se plantearon los discípulos la pregunta sobre la identidad última de este hombre, reconocido como único. Las fórmulas utilizadas por ellos para responder a esta pregunta conocieron un innegable progreso. En este sentido, Jesús fue objeto de un *devenir*, pero no de un *devenir Dios*, porque en sentido estricto nadie «deviene» Dios –Dios se es desde siempre, o no se es–, sino de un *devenir de la fe* de los discípulos en Jesús como Dios y, en un segundo momento, de la explicitación del lenguaje de esta confesión. Está claro también que el desarrollo de los dogmas conciliares *tradujo* la antigua confesión en términos del pensamiento griego absolutamente nuevos.

Ahora bien, se puede reconocer que la catequesis cristiana, desde que las grandes cuestiones modernas sobre la identidad de Cristo han empezado a formar parte del debate público, no se ha preocupado suficientemente de presentar la pedagogía de la revelación de Dios en Jesús de Nazaret. Es esta una pedagogía profundamente respetuosa con nuestra humanidad, en perfecta coherencia con un acto de encarnación en esta misma humanidad. Por mi parte, reconozco de buena gana el fallo pedagógico de algunos catecismos que olvidan que la confesión de Jesús como Hijo de Dios fue objeto de un devenir hasta su resurrección, y que después de su resurrección progresó considerablemente en su formulación, coincidiendo con el proceso de redacción del Nuevo Testamento. Este devenir interesa con toda razón a los cristianos que, como decía Karl Rahner, tratan de tener una fe «intelectualmente honesta». No es que Jesús haya devenido Dios por una extrapolación creciente de la Iglesia sobre este tema. Pero los primeros discípulos tuvieron que evolucionar para llegar a reconocer en Jesús de Nazaret la manifestación encarnada de Dios. Este proceso se ha de explicar. Nadie puede creer de buenas a primeras que un hombre es el Dios único. ¿Cómo se llegó a esta confesión? En este sentido, el título de mi libro, muy diferente del de mi interlocutor –*Cómo Jesús se convirtió en Dios*–, resume lo que nos separa.

* * *

Así, pues, retomo los tres *actos* señalados por Frédéric Lenoir: el testimonio del Nuevo Testamento; la confesión cristiana de la fe durante los siglos II y III; y el movimiento conciliar de los siglos IV y V, concretamente desde el concilio de Nicea hasta el de Calcedonia. No repetiré lo que él ha expuesto claramente. Eso sí, trataré de aportar aquellas informaciones complementarias que nos permitan comprender mejor el sentido de estos acontecimientos. Estos serán los tres capítulos del presente libro.

[1.](#) *I. Fayard, Paris 2010.*, p. 53.

[2.](#) F. LENOIR, *op. cit.*, p. 304. En cualquier caso, la afirmación cristiana de la encarnación no tiene nada que ver con la mitología griega.

[3.](#) *Ibid.*, p. 53.

[4.](#) *Ibid.*, p. 307.

[5.](#) *Ibid.*, p. 308.

1. La confesión de Jesús como Hijo de Dios en el Nuevo Testamento

En este capítulo analizo el testimonio del Nuevo Testamento en su conjunto, incluidos evidentemente los escritos joánicos que forman parte del *canon*, es decir, la lista de los escritos aceptados oficialmente en las Iglesias a lo largo del siglo II como expresión auténtica de la *regla* de fe. Se me dirá que la cuestión del canon es fundamentalmente un dato de fe. Así es, en efecto, pero al mismo tiempo es un hecho histórico que traduce una realidad positiva: esto es lo que la «gran Iglesia» confesó sobre Jesús desde el siglo I. Porque en la formación del Nuevo Testamento hay que distinguir dos momentos: el primero, el de la redacción o puesta por escrito de los escritos que lo integran, que se extiende a lo largo del siglo I, con algunas prolongaciones en el siglo II; el segundo, el de la recopilación de esos escritos en una colección autorizada, según criterios precisos (textos pertenecientes a la generación apostólica, considerados ortodoxos en su manera de hablar acerca de la persona de Cristo, leídos y reconocidos en la mayor parte de las Iglesias). Frédéric Lenoir rechaza el testimonio de Juan en el capítulo siguiente por su carácter tardío. Pero lo cierto es que, si no se hubiera considerado que su testimonio era verdaderamente apostólico y que informaba con autenticidad acerca de la persona de Jesús, nunca habría sido reconocido e integrado en el canon. De todos modos, trataré de demostrar que el Nuevo Testamento no espera al testimonio de Juan para confesar a Cristo como Hijo de Dios y Dios.

¿Se proclamó Jesús personalmente Dios?

Afortunadamente no. Porque a quienes se autoproclaman Dios solemos encontrarlos sobre todo en hospitales psiquiátricos, al lado de otras personas que se contentan con ser Napoleón. Ningún ser humano seriamente consciente de sí mismo puede presentarse diciendo: «Soy Dios». Reflexionemos un instante. No se trata de una simple declaración de identidad humana particularmente brillante. Se trata de algo inconcebible, literalmente increíble para quienes tienen un sentido mínimamente riguroso del misterio de la realidad divina. Dios es por definición el totalmente Otro del hombre. Dios y el hombre están separados por el abismo que existe entre aquel que es desde siempre y aquel que *no es* en el sentido pleno del término, porque no es más que un ser creado y contingente. En los últimos veinte siglos, aquellos a quienes la idea de la divinidad de Jesús ha escandalizado han hablado incluso de un «círculo cuadrado», para expresar la radicalidad de su rechazo ante una imposibilidad evidente.

Además, Jesús hablaba en el mundo semítico, que había alcanzado una concepción elevada de monoteísmo: Dios es necesariamente único. Si de buenas a primeras hubiese afirmado que él era Dios, habría sido rechazado como blasfemo. Por otra parte, esto es justamente lo que le sucedió cada vez que sus acciones condujeron a sus oyentes a una conclusión de este tipo. Ante Caifás, en una situación de acusado que arriesga su vida y elimina de este hecho toda ilusión, pero también en un relato escrito ya a la luz de la resurrección, Jesús responde a la pregunta del sumo sacerdote –pregunta que, por otra parte, puede parecer todavía ambigua, por lo que al alcance exacto de las palabras se refiere–: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?». A lo que Jesús respondió: “¡Yo soy!”» (Mc 14,61-62). Según el Evangelio de Juan, que escribe con una mayor perspectiva, la «pretensión» filial de Jesús ha sido comprendida como una blasfemia por parte de los judíos: «Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque siendo hombre te haces Dios» (Jn 10,33)¹.

Por otro lado, no debemos concentrarnos en el término *Dios*, tal y como era utilizado por los paganos. Igualmente, la expresión *Hijo de Dios* tenía en la tradición de las religiones un sentido bastante amplio. A finales del siglo XIX y principios del XX se hicieron numerosos esfuerzos por equiparar la confesión cristiana a algunas pretendidas expresiones «paralelas» de la historia de las religiones. Se afirmó incluso una dependencia del misterio cristiano con respecto a las llamadas religiones «místicas». Estas tesis no son defendibles hoy en día. El desarrollo de la revelación de Jesús como Hijo de Dios siguió otro camino. No debería sorprendernos que la palabra *Dios* no fuera puesta inmediatamente por delante, en particular en el mundo religioso judío. Era necesario hacer comprender una realidad absolutamente inaudita. Se emplearon todos los términos que convergen hacia la exacta comprensión de esta realidad. No conviene sospechar de ninguno de ellos en razón de sus límites, para después no tomarlo en

consideración; por el contrario, hemos de conectarlos todos ellos, como un conjunto de rayos que convergen a la vez en un mismo centro, más allá de todo lenguaje.

Hacer esta revelación era la tarea más difícil que cualquiera pudiera imaginarse. Para ello, era necesario proceder de acuerdo con una pedagogía, única, la de la *existencia* misma de Jesús. Supongamos que Jesús hubiera dicho a sus apóstoles una tarde a orillas del lago de Tiberíades: «Tomad vuestros cálamos y vuestras tablillas, tomad nota de lo que voy a deciros, porque es muy importante, voy a haceros una revelación extraordinaria: “Yo soy Dios”». Semejante revelación, cuya existencia hipotética fue considerada por Moehler en el siglo XIX, no habría producido otra reacción que un escepticismo inmediato, por no decir una incredulidad total, o mejor una momentánea curiosidad. No habría pasado de ser un discurso abstracto. Y desde luego, no habría dado lugar a ninguna conversión de los corazones.

En realidad, solo había una pedagogía capaz de enseñar la revelación. Y fue la que escogió Jesús: a partir del testimonio y del peso único de su existencia humana, logró conducir progresivamente a sus discípulos hacia el reconocimiento de su carácter mesiánico y, finalmente, a la fe en su divinidad. En un principio no intervienen ni las fórmulas ni los títulos. Es la ejemplaridad o la «nitidez» de la existencia de Jesús la que hace que quienes lo conocen se pregunten quién es él. Únicamente al final de una larga convivencia con sus discípulos se atreve Jesús a preguntarles: «Para vosotros, ¿quién soy yo?». Es, por tanto, la calidad misma de su humanidad la que progresivamente se vuelve transparente y permite el reconocimiento de su trascendencia divina. «Jamás hombre alguno ha hablado como este hombre» (Jn 7,46). En este testimonio de vida destaca sin duda por su importancia el testimonio esencial dado con su manera de morir. En cualquier caso, esta fe solo podrá alcanzar su plenitud a la luz de la resurrección. Pero esta existencia única, a la que nadie podía achacar pecado alguno (Jn 8,46), anunciaba el Reino de Dios y vinculaba la proximidad de este Reino con la propia presencia de Jesús.

Dicho de otra manera, la revelación de la identidad última de Jesús se filtra a través del compromiso de toda una vida. Es verdad que Jesús no reivindicó en absoluto el título de Hijo de Dios. Pero *vivió como hijo* que recibe una misión de su Padre, que obedece a su Padre, que revela su amor filial en su manera de morir. Es este testimonio global el que será recordado, sin que en ese primer momento pase por la sutileza de determinaciones racionales. Jesús nos revela qué significa ser Dios manifestándose él mismo.

La revelación de Jesús pasa por una pedagogía: si él se ha hecho hombre, es para revelar, a través de su comportamiento humano, de sus palabras y gestos salvadores, de su actitud ante la vida y la muerte, de su amor a Dios y a los hermanos, que él es más importante que Salomón o Jonás. Su identidad es totalmente humana, el docetismo – como muy bien ha mostrado Lenoir– no tiene ninguna credibilidad a la vista de los primeros testigos. Pero su identidad profunda se convierte en problema a partir de su manera de vivir y de existir. No es como los demás. Él «cuestiona». Tampoco es Jesús

quien dice claramente quién es él, aunque tras una vida en común lo suficientemente larga para que sus discípulos puedan ya «hacerse una idea», él les pregunta: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?». La respuesta de Pedro consiste en decir de pronto: «¡Tú eres el Cristo!», esto es, el Mesías enviado por Dios.

Pero tal vez yo haya dado la impresión de que el problema estaba resuelto de antemano, porque he partido de la hipótesis de la divinidad de Jesús para preguntar cómo podía ser anunciada. Centrémonos de nuevo en el tenor literal de las palabras y de las acciones de Jesús antes de Pascua.

Las grandes «pretensiones» de Jesús con relación a Dios

Analicemos ahora las escenas y las palabras de los evangelios que la investigación histórica contemporánea reconoce que se remontan claramente a la palabra, a los gestos y al comportamiento de Jesús durante su ministerio público —es decir, antes de Pascua— y que no son fruto de una retroproyección de la visión del Resucitado sobre la persona de Jesús². Su palabra reviste una convicción sorprendente con respecto a él mismo. «Pretensión pasmosa», reconoce el mismo Frédéric Lenoir, «increíble pretensión» en virtud de la cual «el Nazareno se atribuye una posición de intermediario entre Dios y el ser humano»³. Jesús muestra esta pretensión a lo largo de todo su itinerario, a través de sus gestos y palabras. Dicha pretensión no debe entenderse en sentido peyorativo, como ejemplo de una vanidad particular, sino como expresión de una relación con Dios absolutamente única, que llevará a los oyentes a decir o a pensar para sus adentros: ¿por quién se toma? Cuanto más avanza su ministerio, más en serio toman sus seguidores esta pretensión de Jesús.

Primera pretensión. Perdonar los pecados. Jesús dijo dos veces: «Tus pecados te son perdonados»; una vez a un paralítico de Cafarnaún (Mt 9,1-9; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26); otra vez a la pecadora, en casa del fariseo Simón (Lc 7,36-50). En ambos casos, esta palabra de Jesús escandalizó a sus oyentes: «Blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino solo Dios?» (Lc 7,49). Igualmente, la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) es una respuesta de Jesús a la acusación que algunos le hacían de acoger demasiado bien a los pecadores y de comer con ellos. Jesús enseña que su actitud ante los pecadores es la misma que tiene Dios, simbolizado por el padre de familia que, después de abrazar al hijo que vuelve a casa, ordena matar el ternero cebado para festejar este acontecimiento. Pretensión discreta e implícita, pero pretensión muy real para quien sabe escuchar.

Segunda pretensión. Corregir por propia cuenta la Ley de Moisés, como hizo Jesús en las grandes antítesis del sermón de la montaña: «Se dijo a los antiguos..., pero yo os digo» (Mt 5,21-48). Jesús no pretende anular la Ley, sino cumplirla, y por eso se atreve a plantear exigencias que van más allá de la Ley. El «corrige» así esta Ley, considerada como la expresión misma de la palabra divina. Esta «corrección» comienza con su rechazo formal del divorcio, afirmando que Moisés permitió repudiar a las mujeres a causa de la dureza de los corazones, pero que al comienzo no era así (Mt 19,8). Estas palabras, pronunciadas con una autoridad que sorprende a sus oyentes (Mc 1,22), no son las de un simple intérprete: «Jesús se entendió a sí mismo como boca parlante de Dios, como voz de Dios», afirma W. Kasper⁴.

Tercera pretensión. Dejarlo todo para «seguir a Jesús». Más aún, la decisión que uno toma con respecto a él tiene valor escatológico; quien se decide por él, se decide de

hecho a favor de –o en contra de– Dios: «Al que me reconozca ante la gente yo le reconoceré ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32-33).

Cuarta pretensión, la más extraordinaria: la reivindicación de una relación filial única con Dios. No se trata aquí del título de «Hijo de Dios» que Jesús se estaba aplicando a sí mismo como título religioso. Él se comporta para con Dios como el hijo por excelencia, como lo demuestra la palabra *Abbá* que Marcos pone en sus labios en la escena de la agonía en el huerto (Mc 14,36). Hay en esa escena algo más y un salto que la espiritualidad judía no había dado sino excepcionalmente, mientras que el término se difunde en el Nuevo Testamento. Es un término que expresa familiaridad de trato –*papá*–, el carácter único de la relación existente entre Dios y Jesús. Este término, de resonancias joánicas y profundamente semíticas, está, sin embargo, presente en Mateo y en Lucas, en la exclamación de júbilo de Jesús, que no duda en decir: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; Lc 10,22). W. Kasper comenta: «En consecuencia, la expresión “el Hijo” no es aquí un título, sino plasmación de un principio de experiencia universalmente válido. Así, hay que afirmar que el *título* de Hijo no se remonta a Jesús, pero que este habló de sí mismo como hijo de una manera singular»⁵.

Recordemos que el término «hijo»: es capital, ya que expresa un *origen* y una *relación*. Jesús no se presenta en absoluto como un segundo Dios, al lado o contra el Dios único de Israel. Dice que él mismo viene de Dios, que es Dios quien lo ha enviado, y que toda su vida está puesta al servicio de la misión que este Dios le ha confiado. Más aún, anuncia que personalmente está en una relación filial con él. Ser hijo de alguien es vivir con él, en una comunidad de ser que resume el proverbio: «De tal padre tal hijo», y normalmente en comunión de amor con él. Nada hay en esta relación que ponga en tela de juicio la unicidad divina, punto clave de la fe judía. Por supuesto, este término será examinado, profundizado, y más tarde confrontado con las correspondientes categorías griegas, para saber con precisión su verdadero alcance. Pero todavía es demasiado pronto para emprender estas investigaciones. De momento, los creyentes oyen la pretensión filial de Jesús y más bien se hacen la pregunta: ¿tiene él derecho a presentarse así? ¿Acredita su vida semejante pretensión? No nos extrañemos, pues, de que el término «hijo» sea en adelante el centro de todos los debates.

Jesús se autodesignó «Hijo del hombre»

Así, pues, Jesús se reveló a sus discípulos por el movimiento y el contenido de su existencia. ¿Se identificó a sí mismo con una denominación o un título especial y, de ser así, cuál fue? Hay una expresión, para nosotros muy enigmática, que no es ni será nunca uno de los títulos de la fe cristiana, pero que siempre aparece en boca de Jesús en todas las tradiciones del Nuevo Testamento. La Iglesia primitiva no mantuvo en vigor esta expresión. El sentido exacto de la designación «Hijo del hombre» es difícil de comprender para nosotros. Paradójicamente, en la época del ministerio público de Jesús esta expresión resultaba mucho más fuerte que la de «Hijo de Dios», porque en la tradición bíblica esta última podía designar con bastante amplitud los amigos de Dios. (Por eso seguramente Jesús no la utilizó y prefirió darse a conocer como «el hijo» por otro camino). Hoy en día los estudiosos están de acuerdo en reconocer que la expresión «Hijo del hombre» se remonta a Jesús mismo, ya que no se entiende por qué la tradición eclesiástica posterior la habría puesto en boca de Jesús, si este no la hubiese utilizado personalmente.

El Hijo del hombre es una figura celeste y apocalíptica evocada en el libro de Daniel (Dn 7,13). Jacques Guillet afirma al respecto: «Jesús parece realmente haber encontrado en esta figura la expresión más limpia de su misión y de su existencia. Como figura celeste explica perfectamente el origen de Jesús; como figura apocalíptica solo se hace real por su realización sobre la tierra; como figura procedente de un profeta e inspirada por Dios expresa un destino trazado desde las alturas; como figura vacía está hecha para contener una existencia; como figura escatológica anuncia la transformación del mundo y el Reinado de Dios»⁶. Pero hay que observar que Jesús no se identifica inmediatamente con el Hijo del hombre: solo será el Hijo del hombre cuando haya cumplido plenamente la misión que Dios le ha confiado. En cualquier caso, esta figura nos da una indicación preciosa sobre cómo se comprendía Jesús a sí mismo.

Charles Perrot confirma esta interpretación: «Al poner siempre en labios de Jesús la expresión “Hijo del hombre” para referirse a sí mismo, la comunidad cristiana de lengua aramea rememora admirablemente el *yo* de Jesús, y lo hace con tal frecuencia que esto solamente se explica por el choque que dicha designación produjo en los mismos discípulos de Jesús»⁷. Hablando estrictamente como historiador, el mismo autor se atreve a afirmar: «Si la expresión “Hijo del hombre” no hubiera desempeñado un papel esencial en el caso de Jesús, toda la vida de este personaje se volvería enigmática. Si el historiador trata de presentar con cierta coherencia la vida de los personajes que estudia e interpreta, no podrá eludir la expresión “Hijo del hombre” en el caso de la vida de Jesús. Y, a su vez, no tendrá más remedio que recordar el *yo* sorprendente del profeta de Nazaret, que anunciaba ya su victoria en el Hijo del hombre que estaba llamado a ser»⁸. Según Marcos, cuando Jesús invoca la figura del Hijo del hombre que, sentado a la

derecha del Todopoderoso (Sal 110,1)⁹, llega sobre las nubes del cielo, provoca la reacción inmediata de Caifás: «Habéis oído la blasfemia» (Mc 14,62-64). Signo de que esta clase de fórmulas era tomada muy en serio en la tradición judía.

La confesión de fe de los discípulos antes de la muerte de Jesús

Con anterioridad a la muerte y a la resurrección de Jesús, la confesión de fe en él de los discípulos continuó estando en proceso de desarrollo. Para comprender la identidad misteriosa y trascendente de Jesús, sus discípulos se refieren a la tradición del Antiguo Testamento y a las figuras de los grandes enviados de Dios con los que podían comparar a Jesús. De acuerdo con los evangelios, Jesús es reconocido por los suyos como un *profeta*; pero no como un profeta cualquiera, sino como un profeta diferente de todos los demás: no solo como el último de los profetas, sino como el *profeta definitivo* después del cual no podrá haber otro (E. Schillebeeckx).

La persona de Jesús les recuerda también la figura del Mesías. Esta identificación es evidente en la confesión de fe de Pedro (Mc 8,29-30). Pero Jesús se muestra particularmente cauteloso en este caso, ya que la figura del Mesías podía dar lugar a interpretaciones temporales y políticas que constituirían verdaderos patinazos en relación con su misión. Esta es la razón del famoso «secreto mesiánico», presente sobre todo en Marcos, y de la insistencia con que Jesús pide a sus discípulos que no hablen de él a nadie. En el Evangelio de Juan, Jesús se retira a la montaña temiendo que sus partidarios quieran hacerlo Rey (Jn 6,15). Porque este término se refiere también al mesianismo regio. Lo encontramos de nuevo en forma de acusación en la historia de la pasión, en el letrero o rótulo de la cruz que explicaba la causa de la condena: «Este es Jesús, rey de los judíos» (Mt 27,37). Este término está en el origen de la designación de Jesús como «Cristo» –es decir, el «Ungido de Dios»–, término griego que traduce el hebreo *mašiah*, Mesías.

Después de la resurrección, el término «Cristo», empleado en su forma griega, se convertirá en designación clásica de Jesús. Pero entonces asumirá un sentido más fuerte, en virtud de su asociación con términos como Señor e Hijo de Dios¹⁰.

El escándalo de la cruz

Estamos sin duda demasiado habituados a la predicación de la cruz de Jesús y corremos el peligro de tomarla por un episodio doloroso, evidentemente, pero integrado y superado. Olvidamos así la experiencia de catástrofe absoluta que vivieron los discípulos. Jesús había sido condenado a muerte y ejecutado con el acuerdo y la petición de las autoridades religiosas de su pueblo. La muerte en cruz era el suplicio más infamante, reservado a los esclavos y a los «terroristas», se diría hoy en día. Era particularmente cruel, casi sádico, incluso obsceno, mucho peor que el suplicio de la horca de los tiempos modernos: «La muerte en cruz, suprema infamia», escribirá Orígenes¹¹. Dios no había salvado de esta muerte ignominiosa a quien pretendía ser hijo suyo. ¿Estaba Dios contra él, y justificaba a las autoridades tanto judías como romanas que lo habían condenado? Esta muerte en cruz no podía más que causar el desmoronamiento de la fe todavía en proceso de gestación en vida de Jesús y de todas las esperanzas que este había suscitado. El efecto sobre los discípulos fue inmediato: el grupo que Jesús había unido y pacientemente «formado» viviendo con él se dispersa. Los discípulos galileos vuelven a la pesca. El peso de una desesperación sin límites se pone de manifiesto en el relato de los acontecimientos que hacen los peregrinos de Emaús: «Nosotros esperábamos...» (Lc 24,21). Ellos no creen a las mujeres, no esperan ya nada, todo está perdido. No tiene ya sentido seguir hablando de profeta, de Mesías, y menos aún de «hijo». El paso de la fe de antes de Pascua a la fe en el Resucitado superó este abismo: no se desarrolló «tranquilamente», por una divinización progresiva del héroe. Cuando Pablo dice a los corintios: «Nosotros anunciamos un Mesías crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos» (1 Cor 1,23), no se deja llevar por la retórica, sino que refleja la dura experiencia hecha a través de la predicación. Lo que él predica es «locura». Y, en adelante, judíos y paganos no se privarán de burlarse de los cristianos y de su salvador crucificado.

Este inconveniente es abismal: ¿cómo remontar semejante pendiente, cómo atreverse después de esto a afirmar que este Jesús no es solo el salvador del mundo, sino más aún el Hijo de Dios en un sentido único? Ahora bien, y esto deberíamos tenerlo más en cuenta, los evangelistas no tratan en absoluto de esconder este episodio de la pasión de Jesús. Hacen incluso un relato detallado, repetido cuatro veces, con variantes, pero a partir del mismo esquema narrativo global. Es la única vez que en los relatos evangélicos resulta posible seguir de cerca a Jesús, de escena en escena; hasta entonces el encadenamiento de sus discursos y de sus milagros había estado determinado por preocupaciones literarias y teológicas. Esto quiere decir que la pasión misma es el objeto de un evangelio, de una buena nueva, incluso por la manera que tiene Jesús de dominar a sus adversarios, por la precisión de sus actitudes y de sus palabras. Pablo destacará también esta idea, hasta el punto de pretender no saber otra cosa que a Jesucristo, y a este crucificado (1 Cor 2,2). Lejos de avergonzarse de ello, él lo convierte en motivo de

orgullo y de gloria. En lugar de desacreditar a la persona de Jesús, su muerte en cruz deviene, por el contrario, el principal signo para creer en él.

Para superar semejante abismo tendrá que ocurrir un acontecimiento único en su género, imprevisible e inesperado, suficientemente fuerte como para hacer pasar de la ignominia y de la desesperación a la certeza y a la alegría de la resurrección. La distancia infinita entre los dos polos opuestos permitirá pasar a una confesión solemne de la divinidad de Cristo. Dicha confesión solo puede ser fruto de la experiencia de los testigos que han pasado de un extremo al otro.

Sentido y alcance de la confesión del Resucitado

Por necesidad, hubo de suceder algo decisivo, algo verdaderamente extraordinario que disipó las dudas de los discípulos –dudas que nosotros debemos agradecer, porque nos demuestran hasta qué punto la fe en una resurrección no es una experiencia rutinaria–, algo que se impuso absolutamente a los discípulos, de lo que a partir de entonces ellos darán un testimonio vigoroso, incluso a costa del martirio. Es, por tanto, cierto que Dios justificó a su servidor, demostró que estaba con él resucitándolo. «A este Jesús que crucificasteis, Dios lo ha resucitado y lo ha hecho Señor y Cristo» (Hch 2,36), proclama Pedro. Y eso mismo repite el converso Pablo: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras. Fue sepultado, y resucitó al tercer día según las Escrituras» (1 Cor 15,3-4). El oyente de entonces y el lector que hoy lee estos textos pueden creer o no creer este anuncio. Pero, desde el punto de vista histórico, queda claro que, en cualquiera de las hipótesis, estos hombres declararon que Jesús vivía.

La resurrección de Jesús es una novedad decisiva con relación a todo lo precedente. Hasta entonces los discípulos seguían preguntándose todavía cuál era en realidad la identidad última de Jesús. El escándalo de su muerte había hecho que se desvaneciera la primera fe que tenían en él como el último de los profetas y como el Mesías. Pero la situación cambia radicalmente y se franquea un nuevo umbral: a partir de la resurrección, el crucificado es el resucitado. No habrá otra «plusvalía» sobre la identidad de Cristo. Todo está dado con la resurrección y todos los desarrollos que están por llegar están contenidos de antemano en esta confesión. De ahí que nos preguntemos: ¿cómo comprendieron los discípulos la resurrección? ¿Qué les reveló esta experiencia acerca de la identidad de Jesús?

1. Si antes de la muerte de Jesús los discípulos seguían preguntándose sobre la identidad última de su Maestro, con la resurrección obtuvieron la respuesta definitiva: Dios está con él y él está unido con Dios. Su resurrección no es el retorno a su vida anterior, sino una entrada gloriosa en el mundo de Dios. De alguna manera, la resurrección es ya el fin del mundo. «Dios se ha revelado definitivamente en Jesús». Esta certeza de fe será la luz que a partir de ese momento iluminará, hacia delante y hacia atrás, todo el itinerario de la persona de Jesús.

2. Pero podría objetarse con razón: la resurrección no es en sí misma la prueba de que la persona resucitada sea Hijo de Dios y Dios. Esto sería absolutamente justo, si la resurrección no fuese precisamente la de Jesús de Nazaret, un hombre que dedicó su vida a hacer el bien, que obró milagros, anunció el Reino y afirmó que mantenía una relación filial única con Dios; un hombre que fue acusado de blasfemo y condenado a una muerte ignominiosa; un hombre que reivindicó para sí una autoridad inaudita, que de alguna manera se puso «en el lugar de Dios»¹², que habló de sí mismo como del «Hijo del hombre», sobre cuya identidad y «carrera se cernía la cuestión de la confirmación

decisiva de su reivindicación de autoridad»¹³; un hombre a propósito del cual sus contemporáneos se preguntaban si Dios estaba con él o contra él. La pretensión de Jesús de ser el Hijo del Dios único se vio confirmada en el lenguaje divino de la resurrección.

Observemos la necesaria complementariedad entre el testimonio de Jesús antes de Pascua y el testimonio de Jesús resucitado. Sin la resurrección, el testimonio excepcional de Jesús en su vida y en su muerte quedaría gravado de una duda mortal. Sin el testimonio de la vida de Jesús, la resurrección no sería la resurrección de nadie, sino simplemente una afirmación de tipo mitológico que poco o nada merecería que nos detuviéramos a reflexionar sobre ella. El vínculo entre la vida de Jesús antes de Pascua y su resurrección es lo que evidencia y, al mismo tiempo, fundamenta la credibilidad de su pretensión y de su resurrección. El mensaje sobre la persona de Cristo reposa sobre dos pilares unidos para formar un arco: su vida antes de Pascua y su resurrección.

3. Alguien podría seguir objetando que, incluso tras la resurrección, los discípulos son muy discretos al atribuir el título de Dios a Jesús. La respuesta es evidente: si hubieran empleado este término sin discreción, habrían podido dar a entender que el mensaje cristiano enseñaba la existencia de dos dioses. De ahí que este mensaje se concentre en la manera de decir la *relación* única de Jesús con Dios. En el discurso de Pedro el día de Pentecostés, Dios es aquel que envió a Jesús, que luego lo resucitó y exaltó a su derecha, o por su derecha; es decir, lo reconoció como su igual. Finalmente, «él le ha hecho Señor y Cristo», es decir, que ha establecido su frágil humanidad en la gloria divina y le ha reconocido el título propiamente divino de *Kýrios, Señor*, título que en el Antiguo Testamento designa el nombre que no puede ser nombrado (Hch 2,22-36).

4. Mi fraternal objetor planteará aquí una nueva dificultad. Si Dios ha *hecho* a Jesús «Señor y Cristo», es porque antes no lo era. Su resurrección es sin duda una confirmación divina de la autenticidad de la misión del hombre Jesús, pero es también una *adopción* de su persona, en razón de la ejemplaridad de su servicio hasta la muerte. Así, pues, Jesús es a lo sumo un hijo adoptivo de Dios, un intermediario entre Dios y los hombres. En esta objeción se anuncia la futura posición de Arrio.

Es cierto que la fórmula empleada por Pedro puede parecernos a nosotros ambigua. Es la traducción de la experiencia que los discípulos acaban de tener: este Jesús, que ellos han conocido en su humanidad indiscutible y mortal, ha sido glorificado. Su resurrección es una entronización y una manifestación, pero la novedad solo concierne a la humanidad de Jesús. Por otra parte, si se reflexiona un momento, no tiene sentido hablar de *devenir* Dios: Dios se es o no se es. La tradición bíblica siempre excluyó la existencia de intermediarios entre el Dios único y el mundo de las criaturas.

Por otra parte, esta ambigüedad –si es que alguna vez la hubo– fue muy rápida y tempranamente superada por el conjunto de los testimonios apostólicos, en particular por el más antiguo, el de Pablo, como vamos a ver a continuación. En conjunto, el discurso apostólico y neotestamentario no se propone una divinización progresiva de Jesús, sino la clarificación de la revelación ya comprometida en su resurrección. Porque es un

principio de la tradición judía que afirma la correspondencia entre el fin y el comienzo, así formulado por Wilhelm Thüsing: «Lo que vale del fin, debe determinar también el principio»¹⁴. Lo que es escatológico es también protológico. Así, pues, lo que se manifestó en la resurrección de Jesús existía ya desde el principio. Si Jesús no hubiera resucitado, sería verdad que no fue «el Hijo» durante su vida terrena. Si Jesús ha resucitado, es que era ya Hijo antes y desde toda la eternidad. El Apocalipsis de Juan celebrará más tarde a Cristo como Alfa y Omega. El término «Hijo», reivindicado por Jesús, es un nombre de origen. Es un término puramente relativo, que expresa la relación de alguien con su progenitor. Orienta inevitablemente la atención hacia este origen. Merece la pena señalar que la cita del Salmo 2: «Tú eres mi hijo, hoy te he *engendrado*», se encuentre en uno de los discursos «kerigmáticos» de los Hechos de los Apóstoles, atribuido a Pablo (Hch 13,33; cf. Heb 1,5). En este sentido, la resurrección de Jesús es la manifestación de la generación que le une, desde siempre y para siempre, a Dios como a su Padre.

De esta manera, el Nuevo Testamento lleva a cabo un gran movimiento de reflexión que parte del fin de la existencia de Jesús para remontarse al comienzo de la misma. Es el movimiento que, partiendo de la llamada «cristología desde abajo», simbolizada por la escena de la ascensión, desemboca en la «cristología desde arriba», expresada en el tema del envío. Este movimiento de descubrimiento parte desde abajo y sigue a Jesús en su subida hacia el Padre, que de nuevo lo envía para que descienda entre nosotros. La correspondencia de ambos movimientos es completa, como se indica expresamente en la Carta a los Efesios:

«Lo de subió, ¿qué significa sino que bajó a lo profundo de la tierra? El que bajó es el mismo que subió por encima de los cielos para llenar el universo» (Ef 4,9-10).

La primera fórmula, que va de la subida a la bajada, es la del descubrimiento; la segunda, que va de la bajada a la subida, la de la exposición «cronológica», si es que se puede hablar así. El Evangelio de Juan pone en boca de Jesús esta misma idea:

«Nadie ha subido al cielo si no es el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13).

Aquel a quien nosotros hemos visto subir al cielo para entrar en la gloria de Dios y sentarse a su derecha, ¿quién era a la luz de Dios antes de aparecer entre nosotros? Los autores del Nuevo Testamento nos lo presentarán de diversas maneras. Abre la serie de autores Pablo, el convertido en el camino de Damasco, primer testigo de una cristología del envío. Le seguirán a continuación los relatos evangélicos escritos a la luz de la resurrección, de Marcos a Juan. Lucas y Mateo se interesan por el origen humano de Jesús. Juan señalará el final del recorrido con la teología del Verbo encarnado.

La enseñanza del apóstol Pablo

No olvidemos nunca que los textos más antiguos del Nuevo Testamento son las primeras grandes epístolas de Pablo, que, como unánimemente se reconoce hoy en día, o las escribió él mismo directamente o se las dictó a un amanuense que trabajaba para él. En esta categoría de escritos entran: Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas y Filipenses. Son textos relativamente más antiguos que las redacciones evangélicas. Ahora bien, Pablo no conoció al Jesús prepascual¹⁵. Lo que él dice de la persona de Cristo es lo que recibió en la catequesis de la Iglesia. En estas epístolas, su vocabulario preferido es el que habla del «Señor» (*Kýrios*). ¡Lo utiliza 180 veces! En cambio, se muestra más sobrio en el uso de la expresión «Hijo de Dios», que, no obstante, utiliza 15 veces. Citaré algunos textos precoces y muy explícitos.

En la Primera carta a los Corintios, Pablo enuncia una breve confesión de fe que se acerca mucho a la confesión judía en el Dios único:

«Para nosotros existe un solo Dios, el Padre, que es principio de todo y fin nuestro, y existe un solo Señor, Jesucristo, por quien todo existe y también nosotros» (1 Cor 8,6).

Esta fórmula es una confesión de fe que quiere expresar la novedad cristiana con respecto a la fe judía. Conserva en primer plano la afirmación monoteísta. Pero al lado del Dios único, llamado Padre, confiesa la existencia de un «solo Señor», que la confesión pone en pie de igualdad con el Padre, con exclusión de toda la creación. El Padre es el creador de este mundo; pero también el Señor Jesucristo es un mediador de la creación. Dicho de otro modo, Jesucristo está del lado del Creador y no del de las criaturas. En la tradición judía no existe un intermediario entre la realidad absolutamente trascendente de Dios y la criatura. Todos y cada uno de los seres se sitúan de un lado o del otro. Los títulos de Jesús se organizan y se completan: el nombre divino *Señor* (*Kýrios*) se completa con el de Cristo —es decir, Mesías—, que en este contexto toma un sentido particularmente fuerte. En las comunidades cristianas primitivas, los títulos de Jesús cambiaron de alguna manera sus significados originales.

Pasemos al himno de la Carta a los Filipenses 2,6-8. En esta carta, escrita entre los años 56 y 57, ven muchos exégetas un texto litúrgico anterior recuperado por el apóstol:

«El cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se vació de sí mismo y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le concedió un nombre superior a todo nombre, para que, ante el nombre de Jesús, toda rodilla se doble, en el cielo, sobre la tierra y bajo la tierra, y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre: “¡Jesucristo es Señor!”» (Flp 2,6-11).

En este bello texto que resume el itinerario completo de Jesús que viene de Dios y vuelve al Padre, la segunda parte, donde se anuncia su glorificación como *Señor* (observemos sobre todo la frase: «un nombre superior a todo nombre»), recoge en términos muy próximos la afirmación de Pedro en su discurso del día de Pentecostés: «Dios lo ha hecho Señor y Cristo, o Mesías» (Hch 2,36). En cambio, la primera parte responde al silencio del discurso de Pedro sobre el origen de Jesús en Dios, ya que hace arrancar el itinerario de Jesús de su *condición divina*, es decir, de su «igualdad» con Dios¹⁶. El movimiento del himno hace recorrer a Jesús una especie de curva parabólica de bajada y de subida. Esto significa que la manifestación gloriosa de Jesús como Señor a la derecha de Dios se refiere a aquel que estaba ya al lado de Dios, que era de condición divina. Este mismo movimiento lo encontramos en numerosos textos cristológicos del Nuevo Testamento.

El teólogo luterano alemán Martin Hengel interpreta el *cuándo* y el *cómo* de la confesión divina de Jesús después de su resurrección de la siguiente manera:

«La discordancia existente entre la muerte ignominiosa de un criminal político judío y esta confesión que presenta al ajusticiado como una forma divina preexistente, que se hace hombre y se humilla hasta aceptar la muerte de un esclavo, no tiene parangón en el mundo antiguo e ilustra bien el enigma planteado por el origen de la cristología cristiana primitiva. Pablo había fundado la comunidad de Filipos el año 49 d.C. y no existe razón alguna para pensar que, en la carta que envió a los fieles de esa misma comunidad siete años más tarde, les presentase un Cristo diferente del que les había predicado al fundar la comunidad. De ello se deduce que “esta apoteosis del crucificado” era seguramente un hecho consumado ya en los años 40 del siglo I, de manera que uno casi se siente tentado a afirmar que en este espacio de menos de dos décadas pasaron más cosas desde el punto de vista cristológico que durante los siete siglos siguientes en el transcurso de los cuales completó la Iglesia antigua el desarrollo de su dogmática»¹⁷.

Se podría objetar, sin embargo, que en estos dos textos no aparece todavía el título formal de *Hijo de Dios*. Este título lo encontramos en la Carta a los Gálatas (escrita casi al mismo tiempo que la ya citada Carta a los Filipenses) y, al año siguiente, en la Carta a los Romanos:

«Y mientras vivo en carne mortal, vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20).

«Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley» (Gál 4,4).

«Si Dios está de nuestra parte, ¿quién estará contra nosotros? El que no reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos va a regalar todo lo demás con él?» (Rom 8,31-32).

Estas fórmulas dan fe ya de la cristología del envío: Dios envió a su propio Hijo y lo entregó por todos nosotros. El Evangelio de Juan recuperará en buena medida esta

teología del envío. Pero, en cualquier caso, llama la atención el hecho de que aparezca tan precozmente en Pablo.

La Carta a los Romanos se abre con una confesión de fe cristológica reconocida como muy antigua, en la que muchos ven una «cristología en dos grados», porque en ella se distinguen formalmente lo tocante a la humanidad y a la divinidad de la persona de Jesucristo:

«Este Evangelio que Dios había prometido por sus profetas en las Escrituras sagradas, acerca de su Hijo, nacido por línea carnal del linaje de David y, a partir de su resurrección, constituido por el Espíritu Santo Hijo de Dios con poder, Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,2-4).

La expresión «Hijo de Dios» aparece aquí repetida: la segunda vez nos dice que este Hijo, descendiente de David según su humanidad, ha sido «constituido Hijo de Dios con poder» por su resurrección de entre los muertos. Se trata, una vez más, de la afirmación de Pedro el día de Pentecostés («Dios lo ha hecho Señor y Cristo») y nos encontramos con los mismos títulos: Jesús, Cristo, nuestro Señor. Sin embargo, este Hijo, que ha entrado en la gloria divina, ya era su Hijo antes de su misión. Ya en su condición terrena, Jesús era el Hijo de Dios. La designación de Jesús en el resto de la carta confirma que Pablo lo reconoce desde siempre como Hijo¹⁸, e incluso como «Cristo según la carne, el cual está por encima de todas las cosas, *Dios bendito por los siglos*» (9,5). Se habrá observado el vínculo establecido entre la constitución con poder de su filiación divina y su resurrección. La segunda es la manifestación espectacular de la primera. Ambos datos son inseparables¹⁹.

Con esto queda dicho lo esencial sobre el testimonio más antiguo del apóstol Pablo. Esta cristología se desarrollará en las cartas más tardías vinculadas a la tradición paulina, aunque no fueran escritas o dictadas por el apóstol. La pregunta sobre el origen de Jesús se traduce en exposiciones más abundantes sobre el itinerario de Jesús, desde su origen/*Alfa* en Dios hasta su final/*Omega* en Dios a través de su vida y de su muerte.

De todos modos, antes de abordar este tema puede presentarse otra objeción. ¿Es posible que fuera tal vez Pablo quien llevara a cabo este paso de un Jesús hombre «adoptado» por Dios a un Jesús plenamente Dios? ¿Qué decir de la fe que se expresa en los mismos evangelios? Hemos hecho ya una primera lectura de los mismos, tratando de identificar las palabras y las acciones del mismo Jesús antes de Pascua. Nos falta leerlos desde el punto de vista del testimonio que sus discípulos dan de su fe en Jesús a la luz de la resurrección.

La redacción de los evangelios

A menudo se ha reprochado a los evangelios su escasa credibilidad desde el punto de vista histórico, por haber sido escritos para dar testimonio de la fe y tratar de conducir a los lectores a esa misma fe. Sabemos que los cuatro evangelios releen la vida entera de Jesús a la luz de la resurrección, hasta el punto de que numerosas escenas evangélicas se convierten a su vez en un pequeño evangelio o *kérygma* particular que culmina en una confesión de fe. El sesgo que le imprime esta relectura hace que la totalidad del Evangelio resuene en cada escena. Por este motivo, no considero aquí los evangelios en nombre de la historia de Jesús, sino en nombre de la *historia de la fe apostólica en Jesús*.

En este sentido, la tesis principal de los evangelios sinópticos es la de mostrar que Jesús era ya, en su vida antes de Pascua, aquel cuya verdadera identidad se pondría de manifiesto en su resurrección²⁰. El resucitado glorioso no fue adoptado como Hijo de Dios en el momento de su resurrección. Esta no hizo sino revelar en toda su plenitud lo que Jesús era ya antes. El Hijo de Dios no es otro que ese Jesús de Nazaret que vivió haciendo el bien y anunciando el Evangelio hasta su muerte en cruz.

El Evangelio de Marcos, el más antiguo y el más breve de los cuatro, comienza así, casi brutalmente: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). Este anuncio resume la intención de toda la redacción del evangelista. Este mismo título es revelado por Dios en la teofanía del bautismo: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco» (Mc 1,11), y se repite en la escena de la transfiguración: «Este es mi Hijo amado. ¡Escuchadle!» (Mc 9,7). Estas dos escenas son teofanías que recuperan el lenguaje de las teofanías del Antiguo Testamento. Ambas «revelaciones» anticipan la revelación decisiva de la resurrección. En la transfiguración, Jesús aparece ya revestido de la gloria divina. El título de Hijo de Dios de Jesús será divulgado también por los demonios: «¿Qué tienes contra mí, Jesús, Hijo del Dios Altísimo?» (Mc 5,7). Pero este título debe mantenerse en secreto y Jesús únicamente lo aceptará con ocasión de su proceso ante Caifás: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo de Dios bendito?». Jesús respondió: «¡Lo soy!» (Mc 14,61-62). Es entonces cuando Jesús, como ya hemos visto, se identifica a sí mismo como el Hijo del hombre que vendrá sobre las nubes del cielo, por lo que será acusado de blasfemia. En la parábola de los viñadores homicidas, el dueño de la viña representa a Dios, que envía sucesivamente a varios criados, a los que los viñadores maltratan de diversas maneras, por lo que decide enviar a «su hijo querido», pensando: «A este lo respetarán» (Mc 12,6).

El movimiento del pensamiento subyacente en los evangelios de Mateo y de Lucas es fundamentalmente el mismo. En la confesión de fe de Cesarea de Filipo, Mateo hace decir a Pedro: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (Mt 16,16). Se puede pensar que, en el plano histórico, Pedro confesó únicamente en ese momento la mesianidad de Jesús. Ahora bien, la comunidad primitiva, recordando la escena, añadió

espontáneamente el título de Hijo de Dios, que pertenece a su confesión del Resucitado. El evangelista emplea el término «Señor» referido a Jesús de forma retroactiva. De manera parecida, la escena en que Jesús camina sobre las aguas desemboca en esta confesión de fe: «¡Ciertamente, eres Hijo de Dios!» (Mt 14,33).

Los relatos sobre la infancia de Jesús en Mateo y Lucas convergen en la afirmación común de su nacimiento virginal. Esta circunstancia no es la prueba, sino un *signo*, del origen divino de Jesús. Estos textos señalan una correspondencia significativa entre el fin y el comienzo del itinerario humano de Jesús, que nació de una mujer y estuvo sometido a la muerte, como cada uno de nosotros. Pero, por otra parte, tanto en su nacimiento como en su muerte, Jesús lleva el signo trascendente que indica que él viene de Dios y va a Dios, porque su único Padre es Dios²¹.

Los grandes himnos de la tradición paulina

La Carta a los Colosenses (escrita entre los años 61 y 63, muy probablemente por el mismo Pablo) y la Carta a los Efesios (más tardía, pero de la escuela paulina) contienen cada una un himno desarrollado sobre la identidad y la misión de salvación atribuida a Cristo. Vamos a releerlos brevemente:

«[El Hijo de su amor] es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, pues por él fue creado todo, en el cielo y en la tierra. [...] Todo fue creado por él y para él, él es anterior a todo y todo tiene en él su consistencia. Él es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia. Es el principio, primogénito de los muertos, para ser el primero de todos» (Col 1,15-18).

La expresión «primogénito de toda la creación» podría parecer ambigua: ¿será tal vez el Hijo la primera de todas las criaturas? La solución a esta dificultad nos la ofrecen los versículos siguientes, que afirman claramente el papel creador del Hijo con respecto a todas las cosas que hay en el cielo y sobre la tierra. Él es el mediador de la creación. También en este texto encontramos una correspondencia entre el comienzo y el fin: el «primogénito de toda la creación» es también, en virtud de su resurrección, el «primogénito de los muertos». Pero su primacía en el orden de la redención se fundamenta en su primacía en el orden de la creación, en el que él se sitúa al lado del Creador.

El himno que abre la Carta a los Efesios va todavía más lejos, ya que nos describe la historia de la salvación desde el punto de vista del designio de Dios anterior a toda la creación:

«Bendito sea el Dios y Padre de nuestro señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo; por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor, eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad para alabanza de la gloria de su gracia, con la que nos agració en el Amado. Por medio de su sangre, en él tenemos la redención, el perdón de los pecados, según la riqueza de su gracia, que ha prodigado sobre nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio, establecido de antemano por decisión suya, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: recapitular en Cristo todas las cosas que están en los cielos y sobre la tierra» (Ef 1,3-10).

Volvemos a encontrar aquí todavía la ya citada correspondencia entre el comienzo y el fin. El designio creador y salvador de Dios Padre estaba ya presente *en Cristo* antes de la creación del mundo, e igualmente todas las cosas serán «recapituladas» en él al final

de los tiempos. Este designio, que pasa por la cruz, es el de nuestra adopción filial en el «Amado», es decir, en el Hijo amado.

Al concluir esta reseña de los escritos paulinos nos encontramos con una nueva fórmula de fe en la que resuena la fórmula citada al principio de este apartado:

«Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tim 2,5-6).

Esta confesión de fe en dos artículos nos recuerda todavía la confesión judía en un solo Dios. El nombre de Jesucristo –o Cristo Jesús–, que se le asocia, es calificado al mismo tiempo de *mediador* y de *hombre*. Este mediador es único, como también Dios es único. Se confiesa su divinidad y, paralelamente, es reconocido como hombre. Un mediador no es un intermediario, medio Dios y medio hombre, algo que rechaza desde siempre la tradición judía. Cristo es a la vez ambos términos, que él pone en comunicación. El mediador de naturaleza divina se hizo hombre para dar su vida en la cruz²².

La culminación del recorrido: el Evangelio de Juan

De los cuatro evangelios, el de Juan fue escrito último lugar; es decir, fue redactado con posterioridad a los tres evangelios sinópticos. Según André Paul, fue concluido entre los años 80 y 100²³. Según la mayoría de los exégetas, su fuente es independiente de las utilizadas por sus predecesores. De ser ciertos estos datos, la confesión de Jesús como Hijo de Dios sería un hecho consumado en las comunidades primitivas antes de la redacción del escrito joánico. Este evangelio aporta sobre todo, en un lenguaje que le es propio, una confirmación incuestionable de la fe que varias décadas antes había sido ya la de Pablo y, algo más tarde, la de los sinópticos.

Este evangelio representa la culminación del recorrido cristológico del Nuevo Testamento, al desarrollar la teología del Verbo encarnado. La frase clave del prólogo dice: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Estamos en presencia de una «cristología desde arriba», que presenta a la persona de Jesús como el enviado de Dios por excelencia. Por otra parte, la estrategia de revelación que impregna este evangelio es muy diferente de la que manifiestan los sinópticos. Mientras que estos guardan el recuerdo de la camaradería de Jesús con sus discípulos, al final de la cual estos son invitados a confesar la identidad todavía relativamente oculta de Jesús, en el Evangelio de Juan es Jesús siempre el Hijo que dialoga con el Padre y habla en primera persona diciendo: «Yo soy».

La tradición joánica es la única que para referirse a la divinidad de Jesús se sirve del término «Verbo», o «Palabra» (*lógos*): «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios» (Jn 1,1). Así, pues, la afirmación explícita de la identidad de Jesús es afirmada, por tanto, desde el primer momento, como se hace igualmente al comienzo del Evangelio de Marcos. El Verbo es un concepto griego que expresa la «Palabra de Dios». La expresión «En el principio» del prólogo es una reminiscencia de aquel «En el principio» de la creación (Gn 1,1), en el que Dios crea todo el universo por medio de su Palabra. También el Verbo es creador: «Todo se hizo por el/la Verbo/Palabra» (Jn 1,3). En el texto joánico puede reconocerse también la influencia de los libros de la Sabiduría, que ya en el Antiguo Testamento se presenta personificada (Prov 8–9; Job 28; Eclo 24; Sab 7–9) y permanece al lado de Dios antes de la creación del mundo. Esta Sabiduría –o este Verbo– penetró en la historia, se encarnó, se hizo hombre. Por tanto, Juan identifica la persona concreta de Jesús con este principio divino. Para ello, se sirve de un vocabulario nuevo, aunque en sentido estricto no estamos ante una nueva revelación, porque los textos cristianos anteriores ya habían hecho referencia a esta misma proximidad. Por otra parte, el término en cuestión lo utiliza únicamente en el prólogo. Al final de este, el evangelista retorna al vocabulario del Hijo. Juan será el evangelista que más a menudo hable del «hombre Jesús», aunque sin dudar por un momento en aplicarle también el calificativo de «Dios». Por otra parte, es quien más formalmente subraya la idea de la unidad del Padre y del Hijo. La oración

sacerdotal de Jesús en el discurso con que concluyó la última Cena es una llamada a la unidad de todos los creyentes, para que también ellos participen en la intimidad mutua que hace que el Padre esté en el Hijo y el Hijo en el Padre. Una vez más encontramos aquí la correspondencia entre el fin y el comienzo: «Ahora tú, Padre, dame la gloria junto a ti, la gloria que tenía junto a ti antes de que hubiera mundo» (Jn 17,5).

¿Conoce el Nuevo Testamento una Trinidad?

El término «Trinidad» no se encuentra en el Nuevo Testamento. Pero ¿existe la «cosa», si es que se me permite hablar así? Indudablemente, porque es una conclusión que sin duda viene exigida por la afirmación simultánea de la divinidad de Jesús y de la fidelidad al monoteísmo. Naturalmente, no esperemos de la Escritura una formalización lógica y racional del Tres y el Uno. Su testimonio es mucho más espontáneo y se expresa a través del papel atribuido a cada una de las tres personas en la historia de la salvación. La Sagrada Escritura nos ha revelado tres Nombres como pertenecientes a la esfera divina, y que se diferencian de todo el universo creado. Estos tres Nombres no son tres dioses: los tres pertenecen al Dios único. Jesús no es un segundo Dios, sino el Hijo del Dios único; el Espíritu no es un tercer Dios, sino el Don que el Dios único hace a los hombres.

Los textos del Nuevo Testamento expresan esta estructura dejando siempre claro que los tres nombres divinos pertenecen a una esfera de ser distinta de la creación. El importante discurso de Pedro, que los Hechos de los Apóstoles sitúan en el día de Pentecostés y al que ya nos hemos referido, nos dice que Dios Padre ha enviado a Jesús, lo ha resucitado y lo ha exaltado a su derecha; a su vez, este Jesús ha derramado su Espíritu Santo. Hay una cadena de dos envíos y, consiguientemente, un orden en los tres nombres divinos: el Padre es primero, dado que es él quien envía, mientras que los otros dos son enviados. Esta estructura volvemos a encontrarla en el himno de Efesios 1,3-14, ya comentado²⁴, y en el mandato de bautizar a las naciones que cierra el Evangelio de Mateo: «Por tanto, id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo» (Mt 28,19, texto más tardío).

Pablo nos ofrece también dos textos de estructura firmemente trinitaria, que en este caso va del Espíritu al Padre, porque ambos pasajes parten de la diversidad de las realidades eclesiales. Ambos representan breves confesiones de fe:

«Existen carismas diversos, pero un mismo Espíritu. Existen ministerios diversos, pero un mismo Señor.

Existen actividades diversas, pero un mismo Dios que ejecuta todo en todos» (1 Cor 12,4-6).

Uno es el cuerpo, uno el Espíritu, como es una la esperanza a que habéis sido llamados; uno el Señor, una la fe, uno el bautismo; uno Dios, Padre de todos, que está sobre todos, entre todos, en todos» (Ef 4,4-6).

La diversidad de carismas ejercidos en el seno de la Iglesia se resume en los tres nombres divinos, citados en este caso en orden ascendente que culmina en la persona del Padre. Todas estas fórmulas se construyen a partir de la afirmación de tres nombres perfectamente diferenciados que a continuación se recapitulan en la unidad de Dios

Padre. No son tres nombres totalmente independientes, puesto que actúan siempre de manera concertada: el Hijo y el Espíritu tienen incluso una relación de dependencia con respecto al Padre, que es quien los envía, dependencia que, sin embargo, no afecta para nada a la igualdad de condición divina de los tres. Estos textos no traspasan nunca el umbral que implicaría la negación del monoteísmo.

Todas estas afirmaciones, coherentes las unas con las otras, constituyen el fundamento de la fe cristiana en la Trinidad. Ni que decir tiene que superan toda comprensión y no se da una explicación racional de las mismas. Por eso, no debería extrañarnos que la confesión de fe trinitaria sea objeto de contestaciones y conflictos cuando llegue la hora de traducir correctamente todos estos conceptos en el vocabulario del pensamiento griego.

Conclusión y balance

La cuestión esencial abordada en este capítulo ha sido el testimonio apostólico, tal como nos ha llegado en el Nuevo Testamento. Está claro que los libros y escritos que lo forman contienen testimonios de un desarrollo clarificador de la identidad de Jesús. Los discípulos y testigos empezaron conociendo a Jesús como un hombre excepcional, pero hombre al fin y al cabo, y, ya antes de su pasión, terminaron reconociéndolo como el último de los profetas y el Mesías, y después de su resurrección confesaron sin ambages su filiación divina en un sentido propio y único. Este itinerario nos permite comprender mejor lo que realmente sucedió en la génesis de la fe de estos primeros creyentes en Jesús. La confesión de Jesús como Hijo de Dios y como Dios pertenece al Nuevo Testamento, y esto ya mucho antes del testimonio de Juan. En nuestro análisis hemos pasado revista al testimonio reiterado de Pablo, que escribió los textos más antiguos del Nuevo Testamento, y al testimonio de los cuatro evangelios. Hemos visto que el mismo Jesús expresó una pretensión extraordinaria al hablar de sí mismo como del Hijo y que su resurrección fue interpretada como la confirmación divina de esta pretensión. Todo esto pertenece no solo a la fe cristiana, sino también a la historia de esta fe.

¿Qué es lo que me separa de Frédéric Lenoir en esta conclusión? Lenoir afirma: «De descendiente de David [...], Jesús deviene Hijo de Dios»²⁵. Yo, en cambio, digo: «El descendiente de David que encontraron sus discípulos fue reconocido por ellos como Hijo de Dios a partir de su resurrección». En ambos casos se reconoce un devenir, cambio o desarrollo. Ahora bien, la afirmación de este devenir no se refiere al ser mismo de Jesús —en sentido estricto, no «se deviene» Hijo de Dios: eso es algo que se es o no se es—, a través de una lenta evolución que habría superado las incertidumbres de las primeras generaciones cristianas sobre la identidad del Resucitado. El devenir de que hablamos aquí se refiere, en primer lugar, a la fe de los apóstoles, que habían seguido a Jesús y habían sido los testigos de su muerte y de su resurrección; a continuación, se refiere al lenguaje neotestamentario, que formalizó progresivamente el reconocimiento inaudito de la divinidad de Jesús. Por esta razón, el movimiento retrospectivo de la fe neotestamentaria trató de expresar sin ambigüedad la relación de Jesús con el Padre antes de su venida entre nosotros. Dios no se dio un hijo en Jesús de Nazaret, pero, al dárnoslo a nosotros, nos ha dado a su Hijo.

-
1. Según el texto de los evangelios, los judíos que escuchaban la predicación de Jesús le reprochaban el que implícitamente se hiciese «igual a Dios».
 2. Me refiero a grandes teólogos y exégetas, tanto protestantes (W. Pannenberg, M. Hengel, J. Moltmann, E. Käsemann, J. Jeremias...) como católicos (K. Rahner, E. Schillebeeckx, W. Kasper, J. Guillet, Ch. Perrot y J. P. Meier; desgraciadamente, el último volumen de J. P. Meier, que debe abordar temas como «el Hijo del hombre» y la «cristología implícita», todavía no ha sido publicado). Sobre este delicado problema de la «descodificación», en el texto de los evangelios escritos a la luz de la resurrección, de todo lo referente al testimonio prepascual de Jesús opino que Frédéric Lenoir no es lo suficientemente riguroso.

3. F. LENOIR, *op. cit.*, pp. 42-43. El término «intermediario» no responde al punto de vista judío y cristiano, que no admiten intermediarios entre Dios y la creación: Jesús necesariamente ha de estar de un lado o del otro.
4. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander 2013, p. 160.
5. W. KASPER, *op. cit.*, p. 172.
6. J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, p. 155.
7. Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Desclée de Brouwer, Paris 1979, p. 265 [trad. esp.: *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982].
8. *Ibid.*, p. 269.
9. Es posible que la combinación de ambos textos sea fruto de una reflexión cristológica posterior.
10. En la redacción que nos ofrece el Evangelio de Mateo de la confesión de fe de Cesarea de Filipo: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16), estamos sin duda ante una aplicación retrospectiva de los títulos cristológicos de la Iglesia primitiva a la persona de Jesús antes de Pascua.
11. ORÍGENES, *Commentaire sur Mt XXVII*, 22, GCS 38, p. 259. Cf. M. HENGEL, *La crucifixión dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, Cerf, Paris 1981.
12. Me inspiro aquí en W. PANNENBERG, *Esquisse de une christologie*, Cerf, Paris 1971, pp. 72-82 [trad. esp. del orig. alemán: *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974].
13. *Ibid.*, p. 71.
14. W. THÜSING, en K. Rahner y W. Thüsing, *Christologie. Systematisch und Exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Herder, 1972, p. 254, aprovechando una sugerencia de W. PANNENBERG, *op. cit.*, pp. 164-165 y 410-411. El mismo F. Lenoir cita un texto del *Evangelio de Tomás*, que expresa esta misma correspondencia entre fin y principio: «Los discípulos le dijeron a Jesús: “Dinos cómo será el fin”. Dice Jesús: “¿Habéis descubierto el principio, vosotros que buscáis el fin? Porque donde está el principio, allí mismo estará el fin”», *Logion* 19, en F. LENOIR, *op. cit.*, p. 171. Esta idea la encontramos también en la *Epístola de Bernabé*: «El Señor dice, en efecto: “Voy a hacer las últimas cosas como las primeras”», VI, 13.
15. Él piensa, sin embargo, que su experiencia del camino de Damasco es una aparición del Resucitado. No sin cierto sentido del humor, me gustaría recordar a F. Lenoir, a propósito del «intransigente jinete derribado de su montura» (p. 21), que el texto del libro de los *Hechos de los apóstoles* no menciona ningún caballo. Fue Caravaggio quien representó a Pablo tirado en tierra, de espaldas, a los pies del caballo y atento a la luz que desciende de lo alto iluminando la grupa del animal.
16. F. Lenoir cita este texto ineludible de Filipenses 2 con el siguiente comentario: «El concepto de encarnación es casi expresado por el apóstol de los gentiles... Por audaz que resulte, Pablo no deja de mostrarse prudente, como lo demuestra el vocabulario que utiliza: “en la forma de Dios”, “como un Dios”» (p. 87). La concesión de la primera frase basta para mostrar que la afirmación de la divinidad de Jesucristo es muy primitiva, contrariamente a la tesis del autor, y no ha esperado al vocabulario joánico de la encarnación. Pero la continuación de su frase es muy típica de sus interpretaciones, tendentes a minimizar y a desvalorizar las fórmulas que le molestan: aquí la expresión «en forma de Dios» (o en condición divina) la reduce a esta otra: «como un Dios», que desde luego no tiene el mismo valor.
17. M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, Cerf, Paris 1977, pp. 13-15 [trad. esp. del orig. alemán.: *Jesús, el Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1978].
18. Además de Rom 8,32, ya citado, cf. 8,29.
19. La estructura del texto no justifica los comentarios que F. Lenoir hace al citar este versículo: «De descendiente de David... Jesús pasa a ser Hijo de Dios» (p. 86). O también: «De esta manera, solo al final de su vida accede Jesús a la dignidad sobrenatural» (p. 122).
20. Sobre este punto, cf. R. Schnackenburg, W. Pannenberg y otros.
21. F. Lenoir dice que estos textos, lo mismo que los milagros y las teofanías, «proceden del ámbito de la fe y no de la historia» (p. 48). Efectivamente, nos remiten a la *historia de la fe* de los primeros discípulos en Jesús, Hijo de Dios, cosa que el autor cuestiona. Por esta razón precisamente los cito yo. Por lo que se refiere a los milagros de Jesús, el amplio estudio de J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico II/2ª parte. Los milagros*, Verbo Divino, Estella 2010, propone un enfoque serio y muy minucioso de su historicidad.
22. Un movimiento similar es el que anima el capítulo 1 de la Carta a los Hebreos: el Hijo en quien Dios nos ha hablado en estos días, que son los últimos, es el mismo por medio de cual él había hechos los siglos y que es «reflejo de su gloria, impronta de su ser» (Heb 1,3).
23. A. PAUL, *La Bible. Histoire. Textes et Interprétations*, Nathan, Paris 1995, p. 97. En cualquier caso, es anterior a lo que dice F. Lenoir: «A comienzos del siglo II», *op. cit.*, p. 119.
24. También en Gál 4,4-7; Rom 8,11; 15,16; 1 Cor 6,11; 2 Cor 13,13; Tit 3,4-6.
25. F. LENOIR, *op. cit.*, p. 86.

2. Jesús, Hijo de Dios, durante los siglos II y III

La segunda parte del libro de Frédéric Lenoir es sin duda la mejor del libro. Ofrece un relato muy interesante de la propagación del cristianismo durante los siglos II y III, sobre cuyos detalles no pienso insistir: persecuciones, organización progresiva, descripción de las diversas herejías de origen pagano o judío, información sobre la gnosis y emergencia de la preocupación por la ortodoxia. A pesar de que retrasa la composición del Evangelio de Juan hasta este período muy tardío en relación con el Nuevo Testamento y de la afirmación muy exagerada, ya hemos visto por qué, de que este libro «representa un giro decisivo en la comprensión de Jesús»¹, Frédéric Lenoir estima, a título personal, que este «Evangelio procede seguramente de un testigo ocular de la vida de Jesús, ya que está lleno de detalles precisos que difícilmente pueden haber sido inventados completamente»². Es verdad que la exégesis contemporánea prefiere a menudo la geografía de Juan y su cronología para la pasión de Jesús.

Pero este capítulo espera ilustrar también una tesis muy concreta: la identidad de Jesús suscita siempre nuevas preguntas que no obtienen una respuesta definitiva. Al lado de la «gran Iglesia», que adopta una cristología de la encarnación y cree en la divinidad de Cristo en el marco de la Trinidad, abundan los grupos religiosos que sostienen otra cosa. Es impresionante el número de agrupaciones religiosas o de «herejías», desde las que rechazan la humanidad real de Jesús (el docetismo y muy ampliamente el gnosticismo) hasta las que cuestionan su divinidad (adopcionismo, subordinacionismo, etc.). Por otra parte, estas «herejías» son incompatibles entre sí. El autor habla con evidente desenfado de «corrientes minoritarias», de manera que alguno podría sacar la impresión de que la confesión propiamente cristiana no es más que una hipótesis entre otras muchas y sorprenderse incluso de que dicha confesión haya sobrevivido. Además, la «gran Iglesia» está obligada a endurecer su concepto de ortodoxia y a rechazar innumerables herejías.

A primera vista, todo esto es verdad. La confesión de Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre conmocionó ampliamente al mundo religioso de la época. Se trataba, en efecto, de una afirmación absolutamente única. Porque todos comprendieron que este no era el avatar nuevo de una mitología que multiplicaba el –o los– hijos de Dios. Se trataba de un hombre muy concreto que vivió en un lugar y en un tiempo perfectamente localizables e históricos; lo que se anunciaba de él era una resurrección increíble, es decir, no su retorno a la vida común, sino la entrada viva y gloriosa de toda su persona

en la esfera divina y el hecho de que está sentado a la derecha de Dios en situación de igualdad con él. Ante el carácter desconcertante de tales afirmaciones, es normal que el espíritu humano tratase de comprenderlas a la luz de sus exigencias racionales inmediatas y, consiguientemente, de «reducirlas» a alguna cosa más «aceptable». Ante esta paradoja absoluta que asocia a los contrarios, se comprende que se multiplicasen los ajustes tendentes a hacerla más soportable. Esta exigencia es inherente al espíritu humano: se manifestará en el siglo IV y perdura aún en nuestros días.

Por mi parte, me gustaría mostrar aquí sencillamente que lo que se ha convenido en llamar la «gran Iglesia», la comunidad cristiana que se expande y se organiza a lo largo de estos dos siglos desarrollando una teología de la tradición —es decir, de la fidelidad a la enseñanza de los apóstoles—, no vaciló nunca ante la confesión de Jesús como Cristo, Señor, Hijo de Dios y Dios. Este eslabón es capital, si de verdad se quiere comprender la crisis del siglo IV sobre la divinidad de Jesús y sus consecuencias cristológicas en el siglo V.

Para demostrar la verdad de estas afirmaciones basta recordar los testimonios de quienes durante ese tiempo fueron los grandes «campeones de la fe» de una Iglesia que siempre estuvo en peligro de ser perseguida, es decir, de testigos que no se callaron por miedo al martirio. Estos campeones, cuya doctrina ha sido recibida y transmitida como normativa en el cuerpo de las Iglesias, elaboraron lo que ellos mismos denominaron la «regla de fe», materializada en fórmulas que con el tiempo se convertirán en nuestro *Credo*. Pero, para empezar, me parece interesante ofrecer el testimonio de los paganos y de los judíos de la época: lo que ellos recusan en primer lugar es la afirmación cristiana de la encarnación, porque esta idea es la que a sus ojos resume la doctrina cristiana.

Imagen que tienen los paganos y los judíos del cristianismo

Plinio el Joven. Los historiadores romanos, como Tácito y Suetonio, o el procónsul de Bitinia, Plinio el Joven, conocieron el movimiento cristiano, «detestable superstición» u «odioso contagio», y con ocasión de las persecuciones aludieron a él de distintas maneras. Plinio escribe a Trajano para hablarle de los cristianos, «que se reúnen regularmente al amanecer, un día fijo, para cantar un himno “a Cristo como a un Dios” (*Christo quasi Deo*)»³. Incluso Luciano de Samosata, un escritor satírico (115-200), habla de los cristianos «que *adoran* a este sofista crucificado y siguen sus leyes»⁴. No buscamos en estas opiniones exteriores y rápidas una teología cualquiera, sino sencillamente la imagen espontánea que los paganos se hicieron de los cristianos: estos adoran a un hombre crucificado. En el mismo sentido, se puede citar la caricatura encontrada en el Palatino, que representa a un hombrecillo levantando la mano en signo de adoración ante un crucificado con cabeza de asno, con la inscripción siguiente: «Alexámenes adora a su dios».

Celso, que vivió bajo Marco Aurelio, es un escritor pagano de elevada cultura que escribió hacia el año 176 contra los cristianos un panfleto de una rara virulencia, titulado *El discurso verdadero* (*Ho alēthēs lógos*). Este panfleto fue quizá el más violento de toda la historia de la polémica anticristiana y cada cierto tiempo vuelve a cobrar actualidad⁵. Que tuvo suficiente audiencia en la antigüedad lo prueba el hecho de que un escritor cristiano de primer rango como Orígenes sintiese la necesidad de refutarlo tres cuartos de siglo más tarde. Gracias a esta refutación de Orígenes disponemos de la casi totalidad del libelo de Celso.

Celso combate y refuta el cristianismo bajo todos sus aspectos. Para hacerlo, se sirve incluso del testimonio procedente de un judío, que acusa a Jesús de haber inventado su nacimiento virginal, cuando en realidad es fruto de un adulterio. Después de haber aprendido en Egipto algunas artes mágicas, este Jesús vuelve a su país y «se proclama Dios». Lo que realmente refleja este testimonio es, en mi opinión, la vehemente polémica que suscita entre los paganos la idea de la encarnación.

A los cristianos les reprocha Celso que afirmen que, «aunque formado de un cuerpo mortal, nosotros lo creemos Dios, con lo cual consideramos que hacemos un acto de piedad» (II, 41)⁶:

«He aquí la pretensión de algunos cristianos y de los judíos: un Dios o hijo de dios,

según unos ha descendido, según otros descenderá sobre la tierra, para juzgar a sus habitantes» (IV, 2).

«¿Qué fin tendría, pues, para Dios tal descenso? ¿Es para conocer lo que pasa entre los seres humanos? ¿Acaso no lo sabe él ya todo? ¿O es que tal vez, aunque lo sepa, su poder divino no mejora, o no puede mejorar, al hombre? ¿Es este tal vez imposible de mejorar por el poder divino, si no es enviado alguien destinado por naturaleza a este propósito?» (IV, 3).

«¿Es, pues, ahora, después de tantos siglos, cuando Dios se ha acordado de juzgar la vida de los hombres, siendo así que antes no se había preocupado de ellos?» (IV, 7).

«Sigamos razonando y añadiendo nuevas pruebas. No diré nada nuevo, sino las cosas admitidas desde hace tiempo. Dios es bueno, bello, bienaventurado, en el más alto grado de la belleza y de la excelencia. Así, pues, si desciende hacia los hombres, debe sufrir un cambio; cambio del bien al mal, de la belleza a la fealdad, de la felicidad al infortunio, del mejor estado al peor. Ahora bien, ¿quién escogería tal cambio? Es verdad, sin duda, que para un mortal la naturaleza es cambiarse y transformarse, pero, para un inmortal, su naturaleza lo lleva a ser idéntico e inmutable. Dios no podría admitir tal cambio» (IV, 14).

Como se ve, Celso maneja alternativamente la sátira, el ridículo y las objeciones metafísicas más serias, para mostrar la imposibilidad misma de toda idea de encarnación.

A continuación, dice Orígenes, Celso se burla de la raza de los judíos y de los cristianos, a quienes compara con animales como murciélagos, ratones, ranas y gusanos. Dice Celso:

«[Judíos y cristianos se parecen] a una bandada de murciélagos, a ratones salidos de su agujero, a ranas en un consejo alrededor de un pantano, a gusanos formando asamblea en un rincón del barrizal, disputándose por saber quiénes de entre ellos son los mayores pecadores y diciendo: “A nosotros, Dios nos revela y predice todo por adelantado: él desatiende el mundo entero, el movimiento del cielo y, sin preocuparse de la vasta tierra, gobierna para nosotros solos, únicamente con nosotros se comunica por medio de sus mensajeros, y no cesa de enviarlos y de buscar cómo estaremos unidos con él para siempre”. [...]

“Dado que entre nosotros hay algunos que pecan, Dios vendrá o enviará a su Hijo, a fin de lanzar a las llamas a los injustos y para que nosotros, los que sobrevivamos, tengamos con él una vida eterna”» (IV, 23).

En estos fragmentos, que rezuman valentía satírica, Celso demuestra haber captado lo propio del mensaje cristiano: Dios se interesa por los seres humanos. Estos existen para él y son preciosos a sus ojos. Salvarlos es el motivo del envío del Hijo en medio de ellos. Y esto es justamente lo que Celso no puede admitir. Porque, de ser así, ¿qué razón

ha tenido Dios para enviar a este «espíritu a un solo rincón de la tierra», siendo así que habría sido necesario enviarlo por todas partes?⁷

En mi opinión es inútil seguir adelante con este diálogo, por otra parte apasionante, con la inteligente y temible persona de Celso. Me basta con concluir que para él la doctrina fundamental del cristianismo, tal y como él la ve desde el exterior, se resume en el envío del Hijo de Dios que vino a encarnarse para salvar a los hombres.

El judío Trifón. Celso ya ha hecho intervenir a un testigo judío. Pero nosotros podemos ir a una fuente más segura analizando el *Diálogo con Trifón*, del apologista Justino, que se sitúa a mediados del siglo II. Esta obra literaria, que imita los diálogos de Platón, confronta en un debate, a la vez firme y cortés, las principales posiciones del cristianismo y del judaísmo. Se cree que el texto responde a diálogos reales y se conoce el nombre de un famoso rabino de nombre Tarfón. El judío objeta que es imposible hacer del Nazareno un «segundo Dios». A lo que Justino responde que no es un segundo Dios, sino que él es «Dios sin más». En el diálogo aparece la razón profunda del rechazo judío de la divinidad de Jesús en nombre mismo del monoteísmo:

«*Trifón:* Así, pues, prosigue tu discurso donde lo habías dejado. Me parece, en efecto, por lo menos paradójico y absolutamente imposible de probar. Porque oírte decir que Cristo ha preexistido, siendo Dios, antes de los siglos, luego que ha consentido en hacerse hombre y nacer, y que no desciende de un hombre, esto me parece no solo paradójico, sino insensato» (48, 1)⁸.

Trifón expresa la objeción judía normal y espontánea a la afirmación cristiana de la divinidad de Cristo. Justino le responderá con una retirada táctica, que tiene la ventaja de distinguir claramente las cosas. En este punto del diálogo, él multiplica, en efecto, las citas del Antiguo Testamento que permiten probar que Jesús de Nazaret es realmente el Cristo anunciado por las Escrituras. Siente que la prueba de la divinidad de Jesús será infinitamente más difícil de admitir por su adversario. También se preocupa de almacenar, si se puede expresar así, el resultado ya adquirido concerniente al aspecto mesiánico de Jesús:

«De todos modos, Trifón –digo yo–, a partir de ahora podemos dar por sentado que este [Jesús] es el Cristo de Dios, aunque me sea imposible demostrar también que él preexistía como Hijo de aquel que ha hecho todas las cosas, siendo él mismo Dios y que como hombre nació de la virgen. Como está perfectamente demostrado que este, sea quien sea, es el Cristo de Dios, incluso si yo no consiguiese demostrar que preexistió y que, por voluntad del Padre, consintió en hacerse hombre y en sufrir como nosotros en la carne, solo sobre este punto podrá decirse que estoy en un error, pero no se podrá negar además que este es Cristo, si queda claro que como hombre ha sido engendrado por hombres y se demostrase que se convirtió en Cristo por elección» (48,2-3).

Justino distingue entre la confesión de la mesianidad de Jesús, que estima ya probada ante su adversario, y la confesión de su divinidad, que pertenece a la fe cristiana, pero que sabe que es inadmisibile para un judío. No hay ninguna confusión en su propuesta. Por otra parte, Trifón está dispuesto a ceder en este punto concreto:

«Me parece –continúa diciendo Trifón–, que aquellos que sostienen que [Jesús] nació como hombre y por elección fue ungido y se convirtió en Cristo dicen cosas más creíbles que quienes defienden propuestas como las tuyas. Porque todos esperamos que el Cristo que debe venir será un hombre elegido de entre los hombres, y Elías debe venir a ungirlo» (49, 1).

Al final de la discusión, Trifón se reconocerá incluso confuso. Pero, en nombre de las Escrituras, no puede admitir una divinidad de Cristo que lo ponga en situación de igualdad con Dios:

«Dijo Trifón: Todos estos pasajes de las Escrituras me dejan confuso, y no sé qué decir de lo que, según Isaías, Dios declara: que no está dispuesto “a dar a ningún otro su gloria”. Isaías se expresa en estos términos: “Yo soy el Señor Dios, este es mi Nombre. No daré a ningún otro mi gloria, como tampoco mis virtudes”» (65,1).

La enseñanza que debemos sacar del testimonio de este diálogo literario de Justino con Trifón es la siguiente: si a los ojos de los judíos la doctrina de los cristianos es inadmisibile, seguro que es porque proclama la divinidad de Cristo y va en contra del monoteísmo.

La confesión de fe cristiana

Frédéric Lenoir reconoce que en el transcurso del siglo II son cada vez más los cristianos que creen en la encarnación de Dios. Habla del éxito de la teología del Verbo en esta época y ve en ello signos de la «divinización» de Jesús⁹. No se trata en absoluto, como hemos visto, de una «divinización» que habría ganado terreno progresivamente después de su resurrección, sino sencillamente de la expresión de la fe en el Hijo de Dios en múltiples testimonios. El reconocimiento de la divinidad de Jesús no es lo mismo que su divinización; es la expresión de una fidelidad auténtica en un punto que está en el corazón de la transmisión de la fe recibida de los apóstoles. Es suficiente recoger algunos de esos testimonios, muchos de los cuales son, por otra parte, citados por mi interlocutor, y reconocerlos como lo que realmente son: una prueba de fidelidad a la enseñanza recibida del Nuevo Testamento.

El lugar por excelencia de esta prueba es la formación o constitución del Símbolo de la fe durante estos dos siglos. El *Símbolo*, o *Credo*, es una referencia normativa de la fe: constituye la «regla», que aspira a ser una regla de verdad.

La confesión de fe era un elemento esencial de la fe judía. La fe cristiana siguió sus pasos inmediatamente. En el Nuevo Testamento tenemos varias confesiones de fe breves, centradas alrededor del nombre de Jesús: «Jesús es Señor» [*Kýrios*] (Rom 10,9; Flp 2,11; 1 Cor 12,3), término propiamente divino que en el Antiguo Testamento servía para designar a Dios, sin nombrarlo; «Jesús es el Cristo» (Hch 18,5.28; 1 Jn 2,22); «Jesús es el Hijo de Dios» (Hch 8,36-38 en el texto occidental). Estas confesiones se han aglutinado hasta convertirse en una «titulatura» ya perfectamente desarrollada en la literatura paulina: «Nuestro Señor Jesucristo» (p. ej., Col 13,1) o «Jesucristo nuestro Señor» (p. ej., Ef 3,11). En esta constelación, los términos se completan y se refuerzan unos a otros y acaban por cambiar sus significados originales. Se trata siempre de una confesión de Jesús, Hijo de Dios. Al lado de estas confesiones breves, podemos considerar los grandes discursos kerigmáticos de los Hechos (Hch 2,14-39, etc.) o el esquema, de expresión ya limada en Pablo, que anuncia la muerte y la resurrección de Cristo (1 Cor 15,3-5).

De todos modos, en el Nuevo Testamento tenemos también confesiones de fe de dos nombres: Dios Padre y Cristo, ya mencionadas (1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5-6)¹⁰. Estos textos son una continuación estricta de la fe judía: *un solo Dios*, a la que se añade enseguida la novedad cristiana: *un solo Cristo*, colocado al lado de Dios, en pie de igualdad. También hemos encontrado las fórmulas ternarias, que enumeran los tres nombres divinos, sea en el sentido que parte del Padre y desciende hasta el Espíritu, sea en el sentido que viene del Espíritu y se remonta hasta el Padre.

A principios del siglo II, encontramos la herencia de estos diferentes tipos de confesiones de fe: por una parte, fórmulas que son una continuación del *kérygma*

apostólico; por otra parte, fórmulas binarias y, cada vez más, ternarias. He aquí algunos ejemplos.

Fórmulas «kerigmáticas»

Policarpo de Esmirna

«El que no confiese que Jesucristo se ha hecho carne es un anticristo»¹¹.

Ignacio de Antioquía

«Sed sordos cuando os hablen de otra cosa que no sea Jesucristo, de la raza de David, [hijo] de María, que nació verdaderamente, comió y bebió, que fue de verdad perseguido bajo Poncio Pilato, que realmente fue crucificado, y murió a la vista del cielo, de la tierra y de los infiernos, que también fue resucitado realmente de entre los muertos. Su Padre es quien lo resucitó, y también es él [el Padre] quien a semejanza suya nos resucitará en Jesucristo, a nosotros que creemos en él, fuera del cual no tenemos vida verdadera»¹².

O esta fórmula todavía más explícita:

«Solo hay un médico, carnal y espiritual, engendrado e ingénito, hecho carne, Dios, en la muerte vida verdadera, nacido de María y nacido de Dios, primero pasible y ahora impasible, Jesucristo nuestro Señor»¹³.

Estos tres textos se inscriben en una teología del envío de Jesús por el Padre. Ignacio de Antioquía insiste, contra los gnósticos docetas, en la realidad de la carne humana de Cristo, repitiendo cuatro veces el adverbio *verdaderamente*. Ignacio precisa, por una parte, que este es «su Padre», es decir, el Dios único que lo ha resucitado, y, por otra parte, él lo llama «Dios».

Recordemos también el símbolo *IChThYS*, a menudo acompañado de la representación del pez, que es un acróstico de la fórmula *Iēsoûs Christós Theoû Huiós Sōtēr*, «Jesús, Cristo, Hijo de Dios, Salvador». Este símbolo se encuentra grabado en numerosos monumentos.

Fórmulas ternarias

Clemente de Roma (hacia el año 90) se dirige a los corintios con esta fórmula, notable por su antigüedad, hasta tal punto que se podría pensar que está tomada de una epístola paulina:

«¿Por qué hay peleas, controversias, disputas, escisiones y guerras entre vosotros? ¿No tenemos un solo Dios, un solo Cristo, un solo Espíritu de gracia que ha sido derramado sobre nosotros y una sola vocación en Cristo?»¹⁴.

Otra fórmula del mismo Clemente:

«Dios está vivo, vivos están el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, objetos de la fe y de la esperanza de los elegidos»¹⁵.

En la misma época, la *Didajé*, o *Doctrina de los doce apóstoles*, retoma el legado de la fórmula bautismal de Mateo:

«Acercas del bautismo, bautizad de esta manera [...]: bautizad en el nombre del Padre, del Hijo y del Santo Espíritu en agua viva»¹⁶.

¿Qué pasa entonces a lo largo del siglo II? Los dos tipos de fórmulas –por un lado, cristológicas y, por otro, binarias o ternarias– se unen y «se combinan», y se asocia la secuencia de tipo kerigmático sobre Jesús al segundo nombre de la fórmula ternaria, para formar un segundo artículo. Tenemos incluso un caso donde la secuencia se asocia al tercer artículo¹⁷ y se afirma que el Espíritu anunció por los profetas la venida de Cristo. En Justino e Ireneo encontramos esta combinación de fórmulas. Recordamos a continuación algunas de ellas. Justino responde así a la acusación de ateísmo por parte de los paganos:

«No, no somos ateos: adoramos al creador de este universo [...]. El Maestro que nos impartió esta enseñanza y que nació para esto, Jesucristo, fue crucificado bajo Poncio Pilato, procurador de Judea en tiempos de Tiberio César; en él hemos reconocido al Hijo del verdadero Dios, y por eso lo ponemos en segundo lugar, y, en tercer lugar, al Espíritu profético»¹⁸.

Este texto expresa la conciencia clara de una confesión en tres artículos, con su centro en la secuencia cristológica. En Ireneo, la estructuración triádica es formulada aún más claramente al principio de su exposición catequética de la fe cristiana:

«He aquí el mandato de nuestra fe, el fundamento de nuestro edificio y el apoyo de nuestra conducta:

Un Dios Padre increado, que no puede ser contenido, invisible, Dios único, Autor de todas las cosas: este es el *primer artículo* de nuestra fe.

Segundo artículo: el Verbo de Dios, el Hijo de Dios, Jesucristo, nuestro Señor, que se apareció a los profetas según los rasgos distintivos de su profecía y la naturaleza particular de las “economías” del Padre, por mediación del cual fueron hechas todas las cosas y que, en los últimos tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y palpable, para destruir la muerte, hacer que se manifieste la vida y operar una comunión de Dios y del hombre.

Tercer artículo: el Espíritu Santo, por el que los profetas profetizaron, los padres aprendieron las cosas de Dios y los justos han sido guiados por los caminos de la justicia, y que, en los últimos tiempos, ha sido difundido de una manera nueva sobre la humanidad, renovando al hombre sobre toda la tierra a la vista de Dios»¹⁹.

Estas fórmulas de fe, que son todavía fórmulas de autores, construyen progresivamente lo que serán los diferentes *Credos* de las Iglesias, tanto en Oriente como en Occidente. El Símbolo trinitario occidental, llamado «de los apóstoles» y que durante mucho tiempo servirá de Símbolo bautismal, afirma, como su mismo nombre indica, su fidelidad apostólica. Así, pues, estas primeras formulaciones son capitales para nosotros como testimonios de la fe cristiana desde finales del siglo I y durante el siglo II. Frédéric Lenoir dice con razón que Ireneo cree en Jesucristo «verdadero Dios y verdadero hombre»²⁰. La misma demostración podría ser continuada en el siglo III con Tertuliano. En estas fórmulas breves, que tienen valor de resumen, todo cuenta: la elección de las expresiones, la estructura ternaria firmemente expresada y las actividades divinas atribuidas a cada persona. Tales son las matrices de los *Credos* que se han transmitido hasta nuestros días.

Por lo tanto, la estructura ternaria de la fe cristiana es originaria. Esta *Trinidad* –el término *triás* aparece a mediados del siglo II en Teófilo de Antioquía, antes de convertirse en *trinitas* en Tertuliano, a principios del siglo III– está íntimamente ligada a la plena confesión de la divinidad de Cristo. Es la manera cristiana de confesar conjuntamente la unicidad de Dios, el nombre del Hijo –cuyos títulos están completos desde este momento– y el nombre del Espíritu, de tal modo que ambos, el Hijo y el Espíritu, pertenecen al «mundo» de Dios.

La paradoja cristiana ante las soluciones fáciles

La Iglesia sabe que semejante confesión de fe es paradójica: ella no confiesa más que un solo Dios con tres nombres. No ha llegado todavía la hora de proceder a una conciliación racional de estos dos datos antagonistas. A los creyentes les basta con constatar que la economía de la salvación que atraviesa el Antiguo Testamento es única, que viene del solo y único Dios, pero que se cumple por la mediación del Hijo y del Espíritu, enviados por el mismo Dios. Los cristianos, escribe Tertuliano, no creen en otro Dios, creen de manera diferente en el mismo Dios.

Pero la paradoja está ahí y provocará sucesivamente dos soluciones fáciles (lo que son generalmente las herejías). Una primera solución consiste en decir que el Hijo y el Espíritu no son más que dos modos de manifestación de un solo Dios Padre. No tienen existencia real. Este será el caso de las herejías de los siglos II y III, con Noeto, Práxeas y Sabelio²¹. La Iglesia se opondrá instintivamente, porque esta solución no respeta ni la fe recibida ni la consistencia existencial del Hijo, que no es el Padre, aun cuando forme uno con él. «El Padre y yo somos uno», afirma Jesús en Juan (10,30). Tertuliano comenta: somos *unum*, pero no *unus*, somos un solo Dios, pero no un solo sujeto o una sola persona.

La otra solución fácil consiste en decir: puesto que incontestablemente existe una cierta jerarquía entre las tres personas –porque el Padre envía, mientras que el Hijo y el Espíritu son enviados–, hay también entre ellos una jerarquía en el ser. El Hijo no puede ser Dios con el mismo título que el Padre, aunque merezca ser llamado Dios por nosotros. Él es inferior al Padre, de alguna manera es un ser creado. Esta será la gran herejía arriana del siglo IV.

El caso de Orígenes

Precisamente conviene que, antes de abordar los grandes conflictos del siglo IV, nos detengamos en el caso de Orígenes de Alejandría (185-254), que fue una figura de vanguardia del cristianismo en el siglo III. Fue un hombre apasionado por la lectura y la interpretación de la Biblia y el primer gran teólogo especulativo. Escribió la primera obra sistemática de dogmática cristiana, el *Tratado de los principios*, en el que comenta la regla de fe recibida de la tradición. Se puede decir de él que fue uno de los grandes genios de la humanidad. Dado que se movió sobre un terreno teológico aún poco balizado, emitió algunas hipótesis que no serían recibidas en la Iglesia. Por este motivo, a su muerte se desarrolló un injusto proceso en torno a las «herejías» de Orígenes. En un libro famoso, *Historia y espíritu*²², Henri de Lubac ha demostrado la sinrazón de muchas de esas sospechas y actualmente son numerosas las investigaciones sobre Orígenes.

Una opinión tenaz se ha empeñado en hacer de él un *subordinacionista*, es decir, un defensor de la doctrina que ve en el Hijo un ser inferior y subordinado al Padre. De aquí a situarlo en el origen de la herejía arriana no había más que un paso, que algunos dieron rápidamente. ¿Fue realmente así? Las investigaciones más recientes desmienten firmemente esta interpretación.

La dificultad vino por parte de una acusación de Jerónimo, según el cual Orígenes habría dicho que «Cristo, Hijo de Dios, no ha nacido, sino que ha sido creado»²³. Este reproche es extraño, porque Orígenes dice claramente al principio de su libro que «Cristo nació del Padre antes de toda creación». Parece que se produjo un malentendido lingüístico, complicado por el hecho de que el texto del *Tratado de los principios* nos ha llegado solamente a través de la traducción latina de Rufino. La acusación supone igualmente que Orígenes hablaba en el marco de la determinación precisa de los conceptos que será elaborada en el siglo IV y opone lo que ha sido *creado* a lo que ha sido *engendrado*. Nicea afirmará también en su *Credo* que el Verbo ha sido «engendrado, no creado», fórmula que la Iglesia recita todos los domingos. Ahora bien, Orígenes no distinguía todavía estos términos con precisión. Ya que, por definición, el Hijo no es ingénito, porque es Hijo, Orígenes pudo muy bien decir también que era *producido*, lo que puede traducirse por *hecho* y, por tanto, *creado*. Otro malentendido concernía a la interpretación cristológica de una fórmula del libro de los *Proverbios* (8,22) que hace hablar así a la Sabiduría: «El Señor me ha establecido (*éktisén me*) como primicia de su camino», fórmula traducida por Rufino por «me ha creado». Volveremos a encontrar este versículo en la controversia del siglo IV.

De hecho, las afirmaciones de Orígenes sobre la plena divinidad del Hijo son claras y su pensamiento no presenta ninguna ambigüedad, ya que defiende la perfecta coeternidad del Hijo y del Padre, a diferencia de toda la creación:

«Dios es siempre Padre de su Hijo único, nacido de él, defensor de lo que él es,

pero sin principio de ninguna clase: ni principio temporal, ni siquiera un principio que el espíritu solo puede considerar en él mismo [...]. Es necesario, pues, creer que la Sabiduría ha sido engendrada sin ningún principio que se pueda afirmar o concebir»²⁴.

Cuando comenta el prólogo del Evangelio de Juan, Orígenes estima que no es necesario seguir a los que, fundándose en este texto, pretenden que el Verbo ha sido creado. También G. L. Prestige, gran especialista inglés en patristica, puede concluir:

«Hay que rendirse a la evidencia de que, si el Logos *genētós agénētos*, uno de estos términos no puede significar exactamente lo contrario del otro. Es *agénētos* o increado, porque pertenece a la tríada de la deidad y porque la vida increada es la sustancia de su ser. Por otra parte, es *genētós* o derivado, porque él mismo no es la fuente y el origen de este ser, sino que lo obtiene del Padre. Ambas afirmaciones no son en absoluto contradictorias»²⁵.

Hay que decir, por tanto, que Orígenes no es de ninguna manera *subordinacionista* en el sentido heterodoxo del término, ya que afirma claramente la divinidad de Cristo, su generación eterna, su igualdad y su unidad con el Padre. En todo caso se podría decir que admite una forma de subordinacionismo perfectamente ortodoxo y que se basa en la palabra de Jesús en san Juan: «El Padre es más que yo» (Jn 14,28). Como reconocerá formalmente en el siglo IV Basilio de Cesarea, cuya fe en la divinidad de Cristo está libre de toda sospecha, el Padre es más que el Hijo, sencillamente porque él es el Padre, fuente misma de la divinidad –que el Hijo recibe del Padre–, por lo que el Hijo es engendrado y, desde este punto de vista, es segundo. La perfecta igualdad de las personas divinas no suprime en absoluto esta «jerarquía», basada en el orden bíblico de los nombres divinos y en la diferencia entre aquel que envía y los que son enviados. No es extraño que Orígenes haya sido particularmente sensible y lo haya expresado en un lenguaje que en su época no estaba todavía perfectamente codificado.

En todo caso, Atanasio, el gran adversario de los arrianos en el siglo IV, atribuirá a su compatriota alejandrino el rechazo formal de la fórmula arriana por excelencia: «Hubo un momento en que el Hijo no existía»²⁶. El pensamiento de Orígenes nos introduce en una consideración más racional de la Trinidad, y muy especialmente nos prepara para abordar el capítulo siguiente.

Conclusión

Este capítulo solamente quería mostrar una cosa: la perfecta continuidad de fe entre el testimonio del Nuevo Testamento y el de los dos siglos siguientes. Es importante que dejemos constancia de esta coherencia y continuidad. Si la generación de los apóstoles y de los contemporáneos de Jesús experimentó un devenir de su fe, este proceso alcanzó su punto culminante con la experiencia de la resurrección de Jesús y, acto seguido, con el discurso sobre la vida y la persona de Jesús desarrollado por el Nuevo Testamento. Nada de lo sucedido posteriormente supone una «plusvalía» en el ámbito de la fe. La fe en la Trinidad y en la perfecta divinidad del Hijo –independientemente de que esta sea confesada o no hoy en día– es una realidad históricamente comprobable por lo que respecta a la confesión de la fe de la llamada «gran Iglesia». Son verdades que están ahí, indiscutibles, aunque su elaboración teológica nos parezca todavía insuficiente, y desde luego mucho antes de que los emperadores romanos interviniesen en el asunto. En el capítulo siguiente se hablará de la dimensión política de los conflictos teológicos del siglo IV. Pero no se puede olvidar cuáles eran los retos esenciales de la fe. Los conflictos surgieron a partir de esta fe trinitaria, siempre paradójica, que algunos trataron de domesticar. Pero, como tal, esta fe estaba ya ahí, «bien asentada», como se podría decir en sentido jurídico, previamente a todo conflicto.

Justamente para defender la autenticidad de esta fe se construyeron y se precisaron en estrecha relación los dos conceptos de *ortodoxia* y *heterodoxia* a lo largo de estos dos siglos. Se ha dicho que fue la ortodoxia la que en realidad creó la heterodoxia. También podría afirmarse lo contrario: sencillamente con su existencia, la heterodoxia creó la ortodoxia. A menudo se ha tachado a la Iglesia de esos siglos de exclusiones arbitrarias o de voluntad de poder. Pero esta Iglesia, siempre enfrentada con la posibilidad de una persecución, no tenía poder. La multiplicación de interpretaciones divergentes y a menudo contradictorias de la fe cristiana –expuestas perfectamente en el libro de Frédéric Lenoir– entrañaba para la fe el peligro de ver cómo se evaporaba su contenido. Por otra parte, la dificultad de comprender verdaderamente tanto la divinidad de Cristo como el misterio trinitario exigía que los obispos vigilasen el mantenimiento de la «verdadera fe». La fe cristiana no podía convertirse en una casa de locos a la que cada uno acudiese aportando sus propias ideas y convicciones.

1. F. LENOIR, *op. cit.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 118.

3. PLINIO EL JOVEN, *Lettres* X, 96, § 7, Belles Lettres, Paris 1947, p. 96 [trad. esp. del orig. lat.: *Cartas*, Gredos, Madrid 2008]. Cf. J. P. MEIER, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire I: Les sources, les origines, les dates*, Cerf, Paris 2004, p. 64 [trad. esp. del orig. ing.: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I. Las raíces del problema y de la persona*, Verbo Divino, Estella 1998].

4. LUCIANO DE SAMOSATA, *La mort de Pérégrinus*, ch. XIII [trad. esp. del orig. gr.: *Sobre la muerte de Peregrino*,

- Gredos, Madrid 1990]. Cf. J. P. MEIER, *op. cit.*
5. En francés existe también una edición aparte del voluminoso comentario de ORÍGENES, *Celse, Discours vrai. Contre les chrétiens*, ed. L. Rougier, Phébus, Paris 1999 [trad. esp. del orig. gr.: *Contra Celso*, BAC, Madrid 1996]. No se indican las referencias a Orígenes.
 6. Citas tomadas del *Contre Celse* de ORÍGENES, t. I, ed. M. Borret, SC 132, Cerf, Paris 1967.
 7. ORÍGENES, *Contre Celse*, VI, 78, *ibid.*, t. 3, SC 147.
 8. JUSTINO MÁRTIR, *Dialogue avec Tryphon*, vol. 1, trad. Ph. Bobichon, Academic Press, Fribourg 2003, para esta y las siguientes citas [trad. esp. del orig. gr.: *Diálogo con Trifón*, Clie, Terrassa 2004].
 9. F. LENOIR, *op. cit.*, p. 122.
 10. Cf. cap. I, p. 29, y p. 36.
 11. POLICARPO, *Lettre aux Philipiens*, 7,1; SC 10 bis, p. 213 [trad. esp. del orig. gr.: *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1979].
 12. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Lettres aux Tralliens*, 9,1; SC 10 bis, p. 119 [trad. esp.: cf. *supra*, nota 11].
 13. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Épître aux Éphesiens*, 7,2; SC 10 bis, p. 75 [trad. esp.: cf. *supra*, nota 11].
 14. CLEMENTE DE ROMA, *Aux Corinthiens*, 46,5-6; SC 167, p. 193 [trad. esp.: cf. *supra*, nota 11].
 15. *Ibid.*, 58,2.
 16. *Didachè* 7,1; SC 248, p. 171 [trad. esp.: cf. *supra*, nota 11].
 17. En IRENEO, *Contre les hérésies*, I, 10,1 [trad. esp. del orig. gr.: *Contra los herejes. Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima 2000].
 18. JUSTINO, *Première apologie*, 13, 1-3; ed. A. Wartelle, Études augustiniennes, Paris 1987, p. 113 [trad. esp. del orig. gr.: *Padres apologetas griegos*, BAC, Madrid 1954].
 19. Ireneo de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, 6, ed. A. Rousseau, SC 406, pp. 91-93 [trad. esp. del orig. armenio: *Demostación de la predicación apostólica*, Ciudad Nueva, Madrid 2001].
 20. F. LENOIR, *op. cit.*, p. 125.
 21. Noeto, en torno a los años 180-190, enseñó en Esmirna que fue el mismo Padre el que sufrió en la cruz (*patripasianismo*); Práxeas sostuvo la unicidad del poder del Creador sobre el mundo (*monarquianismo*); Sabelio (originario de la Cirenaica, hacia el 250) es más bien filósofo y en la cuestión trinitaria fue propiamente *modalista*.
 22. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne, Paris 1950.
 23. Cf. un informe muy completo sobre la cuestión en M. FÉDOU, *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origene*, Desclée, Paris 1995, pp. 271-310. Para tratar este tema me he inspirado en este estudio.
 24. ORÍGENES, *Traité des Principes*, I, 2,2; SC 252, pp. 112-115 [trad. esp.: *Tratado de los principios*, Clie, Terrassa 2002].
 25. G. L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier-Montaigne, Paris 1955, p. 128. Citado por M. FÉDOU, *op. cit.*, p. 282.
 26. M. FÉDOU, *op. cit.*, p. 285.

3. De Nicea a Calcedonia. ¿Por qué la divinidad de Cristo es objeto de constante debate?

Se podría pensar que la suerte está echada. A los ojos de los creyentes, la prueba de la divinidad de Cristo está ya dada o, de lo contrario, no lo estará nunca. Los capítulos anteriores muestran que dicha prueba es transmitida desde los tiempos apostólicos en el marco del lenguaje semítico. A partir de los siglos II y III, esta es una verdad consolidada en el anuncio de la fe en los Padres de la Iglesia, y ya se ha enfrentado con la dificultad de la conciliación entre la diversidad de las personas y la unidad de Dios. Entonces, ¿por qué esta gran crisis que atraviesa todo el siglo IV gira siempre en torno a la plenitud de su divinidad? ¿Por qué tuvo lugar todavía esta serie de concilios cristológicos durante el siglo V que tratan de conciliar, de manera cada vez más sutil y sin llegar jamás a hacerlo por completo, la unidad personal de Cristo con la dualidad de su divinidad y su humanidad?

¿Estaban las cosas tan dudosas? ¿Hay que pensar que, en último término, se debe a estos concilios, de Nicea a Calcedonia, una divinización definitiva de Cristo, bajo la presión de los emperadores? En tal caso, no estaríamos lejos de la grosera tesis que defiende Dan Brown en su obra *El código Da Vinci*.

Frédéric Lenoir explica vigorosamente esta historia de manera bien informada y citando los textos clave. Pero, como en toda narración, una cosa son los hechos relatados y otra la interpretación que se les da. No tengo la intención de rebatir los hechos, pero creo que puedo darles además una interpretación bastante diferente de la propuesta por Lenoir y, sin embargo, legítima. Él y yo no compartimos la misma precomprensión de las cosas. Pero ninguno de los dos puede pretender que no tiene precomprensión alguna. La honestidad exige que cada uno de nosotros la explice claramente. El reto propiamente religioso de estos conflictos le importa poco a mi interlocutor. Él ve en ellos sobre todo una serie de enfrentamientos inconfesables donde todos los golpes estarían permitidos, querellas bizantinas que se pierden en sutilezas y, en último término, una intervención política de los emperadores, que prácticamente «se han llevado el gato al agua». Mi visión estima que todo esto no constituye el centro del problema; lo que realmente estaba en juego desde el punto de vista de la fe era un dilema: dejar que esta – la fe– sufriese una grave «hemorragia de sentido» (G. Widmer) con respecto al mensaje apostólico, o mantener firmemente y sin rebajas de ninguna clase las paradojas cristianas llenas de sentido, como son la fe en la unidad y la Trinidad divinas, y en la encarnación del Hijo de Dios. Personalmente me inscribo en el marco de la tradición cristiana que nos ha transmitido la fe desde hace veinte siglos. Pero este *a priori* de mi fe no me

impide ser extremadamente atento a la historia e investigar para informarme escrupulosamente. De lo contrario, yo no sería creíble.

El relato de mi interlocutor está impregnado por dos certezas que espera compartir con su lector: 1. Estos conflictos dramáticos prueban que la divinidad de Cristo estaba lejos de ser clara en el pensamiento de los cristianos antes del siglo IV. 2. En las decisiones tomadas en los concilios fue determinante la presión ejercida por los sucesivos emperadores: sin el «cesaropapismo» impuesto por estos últimos, hoy estaríamos probablemente ante una gran diversidad de cristianismos, que profesarían credos sensiblemente distintos acerca de Jesús.

Por eso, personalmente me gustaría aportar a esta historia otra visión sobre estos dos puntos, ya que Frédéric Lenoir los subraya particularmente. Trato de comprender los hechos como acontecimientos en los que está involucrada la fe cristiana. No repetiré su relato, pero lo completaré llamando la atención sobre aquellos temas de los que, como mínimo, se puede afirmar que él los subestima. Así, pues, me detendré primeramente en los problemas de fe que han sido objeto de los conflictos y han representado un reto desde el punto de vista religioso, ya que ahí está lo esencial, poniendo en su justo lugar las consideraciones «humanas demasiado humanas».

¿De qué se trata? De una inculturación del cristianismo en el medio griego

La divinidad de Cristo y el misterio de la Trinidad son, como ya hemos visto, objeto de una fe muy firme a principios del siglo IV. Ambas son, sin embargo, afirmaciones paradójicas y, consiguientemente, objeto de una búsqueda constante de inteligibilidad. La fe quiere comprender lo que cree. Otro hecho capital que se ha tener en cuenta es: la fe, que hasta entonces se ha expresado en un lenguaje predominantemente bíblico y semítico, como lo demuestra la redacción de los Símbolos de fe, se está desarrollando de manera muy mayoritaria en ambientes helenísticos. En este momento los cristianos son griegos y latinos y quieren dar cuenta de su fe en el marco de su propia cultura, sirviéndose de las categorías culturales y filosóficas que esta les ofrece.

En otros términos, era necesario traducir en un lenguaje completamente nuevo la fe transmitida hasta el presente en la tradición bíblica. Tarea temible, al mismo tiempo que indispensable, en la que los errores de interpretación o los contrasentidos son siempre posibles¹. La fe se transmite siempre en presente de indicativo. Los creyentes no pueden contentarse con repetir de memoria las fórmulas antiguas, bajo pena de caer en el psitacismo. Quien transmite la fe debe dar el sentido vivo de lo que anuncia, y quien la recibe debe integrar el mensaje de manera razonable en su propio proyecto de vida y en su comprensión del mundo.

Este es, ni más ni menos, el problema que se plantea a principios del siglo IV: si traducimos la afirmación de la divinidad de Cristo en términos culturales griegos, los cristianos tendremos que preguntarnos: ¿qué debemos decir? ¿Hasta dónde debemos llegar? ¿Cómo conciliar la razón y la fe? Sin duda, esta nueva clarificación va a acentuar e incluso a redoblar la dificultad que los creyentes cristianos hemos experimentado desde siempre: ¿cómo podemos conciliar la fe en un solo Dios y la confesión de la Trinidad que constituye el armazón de nuestro Credo?

Arrio y la divinidad de Cristo

Arrio (ca. 256 – ca. 336) es uno de estos cristianos que se hacen preguntas. Sacerdote de Baucalis, la parroquia del puerto de Alejandría, en Egipto, comenta el contenido del *Credo* a sus fieles. Y enseguida cae en la cuenta de la dificultad. Para resolverla, considera que el monoteísmo debe ser respetado de manera prioritaria, y para ello se basa además en la afirmación bíblica y en la convicción a la que habían llegado los grandes filósofos griegos. Dios es Uno: es Único. Lo propio de Dios es ser eterno e ingénito. Él mismo es causa de su propio ser y no pueden existir dos ingénitos, porque lo propio de Dios es ser uno. Ahora bien, la Escritura nos dice claramente que Cristo es el Hijo, que él es engendrado; algunos textos dicen incluso que ha sido *hecho*. En pocas palabras, ha sido engendrado en el sentido muy general según el cual todo viene de Dios. La conclusión es inevitable. Cristo puede ser considerado por nosotros como Dios, puesto que él está infinitamente por encima de nosotros. Pero, con respecto al Dios único, él no es Dios, es la primera de todas las criaturas. No es coeterno con el Padre. La paternidad connota siempre un antes y un después. «Hubo un tiempo en que él no existía», fórmula de una breve obra de Arrio, que difundió sus grandes tesis. Hubo, pues, un tiempo en que Dios no era Padre. Como las otras criaturas, el Hijo ha sido sacado de la nada. Todo esto es de una lógica perfecta. De hecho, es una solución fácil que elude la paradoja cristiana de Dios.

Pero esta predicación parroquial no corresponde a la fe transmitida desde el origen. La primera sorpresa para nosotros es la reacción del pueblo cristiano, cuyo «sentido de la fe» es herido y contrariado. La comunidad creyente siente inmediatamente que esta explicación no da cuenta de la fe que se le había enseñado. «¡Nos están cambiando la religión!». A pesar del carácter bastante elaborado de las argumentaciones, los creyentes se apasionan por el tema y discuten sobre él en medio del mercado. Esta reacción es signo de una fe muy viva y «comprometida», como se diría hoy en día, una fe que se interesa muy intensamente por su contenido. La fuerza de esta reacción se comprende por la revisión desgarradora que la doctrina de Arrio comporta, como consecuencia, para las otras afirmaciones de la fe. Según la fe predicada en otro tiempo por san Pablo, Cristo nos pone en comunión con Dios mismo, que nos ha enviado a su propio Hijo para salvarnos; y este nos ha comunicado el Espíritu mismo de Dios. De esta manera, quien ha sido bautizado en el nombre de estas tres personas está en plena comunión de vida con Dios y es adoptado como hijo de Dios. Pero si Arrio tiene razón, toda esta construcción se viene abajo. Estamos en presencia de una Trinidad concebida a imagen de los peldaños de una escalera: el Hijo, criatura del Padre, no ha podido enviarnos al Espíritu mismo de Dios. Por otra parte, el Espíritu, desde el momento en que los arrianos le presten atención, será considerado una criatura del Hijo. En pocas palabras, entre el Dios trascendente y la criatura humana se reconstituye una cadena de intermediarios muy del gusto de la filosofía griega. Pero no existe mediador en sentido propio. Durante

su vida terrena, por otra parte, Jesús se sometió a innumerables cambios (nacimiento, hambre, sed, fatiga, debilidad, ignorancia, humillaciones y sufrimientos) incompatibles con la verdadera divinidad. Tuvo necesidad de ser santificado el día de su bautismo y permaneció sumiso y obediente a su Padre. Con respecto al verdadero Dios, Jesús no fue más que su primera criatura. Atanasio, que demostrará ser el gran adversario de Arrio, podrá decir: «¡Arrio me ha robado a mi Salvador!».

El debate se enciende y se propaga. Una vez más, si la divinidad de Cristo hubiera sido objeto de gran incertidumbre, los conflictos antes, durante y después de Nicea serían incomprensibles. Alejandro de Alejandría, obispo de esta ciudad, reunió un sínodo local para hacer entender a Arrio no la razón, sino la verdadera fe. Fue en vano. Durante este tiempo el asunto asume cada vez mayor importancia, porque Arrio tiene muchos conocidos y partidarios en las diversas Iglesias y conmociona las grandes metrópolis del imperio de Oriente.

Constantino entra en escena: el concilio de Nicea

Este es el motivo por el que interviene Constantino. A través de él, el imperio romano acaba de convertirse al cristianismo. Ahora bien, un grave conflicto religioso tiene siempre una dimensión política, por la sencilla razón de que turba la paz pública. Para recobrar la paz, el emperador impone a los obispos la convocatoria del concilio de Nicea. Frédéric Lenoir tiene razón cuando atribuye a Constantino la idea de que el estatus del Hijo en relación con el Padre es «una cuestión de detalle insignificante»². Por otra parte, su manera de saludar a los Padres al principio del concilio lo demuestra. Solo le importa una cosa: que se pongan de acuerdo y que se tomen las medidas necesarias para restablecer la unanimidad en la fe:

«La discordia en el interior de la Iglesia de Dios me ha parecido más peligrosa y más insoportable que todas las guerras y los combates. [...] Me alegro mucho de veros reunidos. Pero no podré regocijarme totalmente, como sería mi deseo, hasta que os vea a todos unidos en espíritu»³.

Constantino pone a disposición de los obispos la posta pública para facilitar sus desplazamientos. El concilio podrá, pues, reunirse, con una mayoría aplastante de obispos orientales, en Nicea, Bitinia. Destaquemos que la Iglesia antigua practicaba ya regularmente en esta época la reunión de concilios o sínodos locales o regionales. En ellos se trataban cuestiones de disciplina y también de fe, y las decisiones que se tomaban eran obligatorias para todos los obispos de la región, aunque no hubiesen participado en la reunión. En este sentido, Constantino no impuso a la Iglesia ningún procedimiento que le resultara extraño. La novedad de Nicea venía de que esta vez, por iniciativa del emperador, habían sido convocados los obispos de toda la tierra habitada (*oikouménē*).

Pero la reunión de un concilio no es suficiente. Para resolver la cuestión planteada, las Iglesias se entregan, antes, durante y después del concilio, a un intenso trabajo de relectura de las Escrituras. Estas son de hecho el árbitro definitivo de la polémica. Así, pues, la primera tarea es fundamentar la afirmación de la divinidad de Cristo en el testimonio de las Escrituras. La decisión conciliar deberá estar en perfecta conformidad con el resultado de esta nueva investigación. No se trata, por tanto, de una divinización de Cristo, del tipo de la apoteosis del héroe en el mundo pagano, sino de una voluntad de fidelidad.

El testimonio de las Escrituras: Jesús es el Hijo y no una criatura

La argumentación bíblica de la época nos desconcierta, porque no sigue una metodología moderna. Sigamos los argumentos esgrimidos por ambos campos. Arrio se apoya en el famoso texto de la Sabiduría: «El Señor me ha *creado...*» (Prov 8,22). Ahora bien, la Sabiduría era vista como una figura del Verbo encarnado. Arrio citaba también otras expresiones bíblicas: «Nadie es bueno sino Dios» (Mc 10,18), dijo Jesús al joven rico. El mismo Jesús declara que no conoce el día del juicio (Mc 13,32) y proclama: «El Padre es más que yo» (Jn 14,28). Otra fórmula: «En esto consiste la vida eterna: en conocerte a *ti, el único Dios verdadero*, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Estos textos forman un florilegio que, de buenas a primeras, parece abogar por la inferioridad del Hijo con respecto al Padre.

Del lado de la «gran Iglesia», Atanasio, arzobispo de Alejandría después del concilio de Nicea, se dedicará a establecer con la mayor precisión posible una base bíblica en favor de la filiación divina de Cristo. Se apoyará, además, en las argumentaciones anteriores de Orígenes y su trabajo será continuado por Hilario de Poitiers.

El testimonio más evidente, que hay que respetar en el orden del lenguaje, es que el nombre de *Hijo* es atribuido constantemente a Cristo. Ahora bien, un hijo es siempre engendrado por comunicación de la naturaleza de un padre. No cabe duda de que la generación en Dios no tiene nada de carnal, pero tenemos también la experiencia de la generación del verbo mental, cuando formamos en nosotros mismos un pensamiento que sale de nosotros. En Dios, la generación es evidentemente trascendente e inimaginable para nosotros. Pero es importante distinguirla de cualquier otro modo de producción. Algunos textos insisten particularmente en la relación íntima que une al Hijo con el Padre: «Este es mi Hijo muy amado, mi predilecto» (Mt 3,17); «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre...» (Mt 11,27).

Por otra parte, Atanasio invoca la estructura del lenguaje de la Escritura, es decir, lo que constituye la *ley de su lenguaje*, a través de un uso recurrente y diferenciado de las palabras. Puesto que Arrio cita algunos textos que hablan de creación, ¿puede establecerse que la ley normal y casi constante del lenguaje de las Escrituras es la de hablar, a propósito de Cristo, de *generación* y no de *creación*? De hecho, en el siglo IV estos dos términos se precisaron y especificaron oponiéndolos entre sí; en el orden del mundo hay dos modos de producción de un ser: la generación o la creación (que en el terreno humano se identifica con la fabricación de un objeto). Ahora bien, el lenguaje de la Escritura es constante en esta materia: reserva la palabra *engendrar* para hablar del Hijo, y la palabra *hacer* para referirse a las criaturas, lo mismo que una casa es la obra producida por un arquitecto, pero no usamos ese mismo lenguaje para referirnos a su hijo. Los textos son numerosos: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2,7,

aplicado a Cristo); la Sabiduría dice: «Antes que las montañas fui engendrada» (Prov 8,25, inmediatamente después del texto debatido, invocado por Arrio, que se encuentra en 8,22); «El Hijo Unigénito, que está en el seno del Padre» (Jn 1,18); «Porque yo salí de Dios» (Jn 8,42).

Esta relectura de las Escrituras, centrada en la coherencia del lenguaje, está guiada por un principio soteriológico del todo parecido al de Pablo, cuando dice que, si Cristo no ha resucitado, somos los más desdichados de los hombres. Podría resumirse así:

- «Si Cristo no es verdadero Hijo, tampoco es verdadero Dios.
- Si Cristo no es verdadero Dios, no ha hecho que Dios aparezca en él.
- Si Cristo no aparece como verdadero Dios, no nos ha divinizado».

La decisión: el Símbolo de Nicea

El peso de estos argumentos sustenta la decisión de Nicea. Por una parte, el concilio aceptó retomar un Credo ya reconocido, con el fin de mostrar que no inventaba un nuevo artículo de fe, sino que se inscribía en la tradición. Se escogió entonces el Símbolo de la Iglesia de Cesarea. Pero no olvidó que el conflicto había nacido de la interpretación dada a los artículos de fe concernientes a Cristo, expresados en lenguaje bíblico. Había, pues, que introducir en el Símbolo adiciones clarificadoras, capaces de excluir las interpretaciones arrianas. Tales adiciones (escritas en cursiva en el texto siguiente) fueron:

«Creemos en
un solo Señor Jesucristo,
Unigénito del Padre,
*es decir, de la misma
sustancia del Padre*
Dios de Dios, luz de luz,
Dios verdadero de Dios verdadero,
engendrado, no creado,
consustancial con el Padre
por quien todo fue hecho».

Las fórmulas en cursiva no son otra cosa que la recuperación del lenguaje tradicional. La primera fórmula en cursiva está introducida por un «es decir». Esta expresión no se emplea para decir algo nuevo, sino para repetir de manera más explícita, o más desarrollada, una cosa ya dicha. El «es decir» expresa una equivalencia de sentido entre dos maneras de hablar. En otras palabras, si el Hijo es verdaderamente Hijo, ha sido engendrado de la sustancia del Padre, como cualquier retoño es descendiente de la sustancia de sus padres. Solamente que aquí estamos en un caso de generación totalmente espiritual.

La segunda adición —«engendrado, no creado»— no nos sorprenderá: recapitula la argumentación bíblica que opone los dos tipos de producción. El Hijo no es, por tanto, en modo alguno una criatura.

La tercera adición —«consustancial con el Padre»— se traduce hoy en día en la versión litúrgica por «de la misma naturaleza que el Padre». Una traducción ecuménica actualmente en curso vierte más felizmente: «Un único ser con el Padre».

«Consustancial» es el término más famoso que simboliza la definición de Nicea. Este término, así como el de sustancia, tienen resonancia propiamente filosófica.

Estas expresiones añadidas al nuevo Símbolo constituyen un acto formal de interpretación de la fe cristiana, una «aclaración de sentido», que en cierta manera es una repetición del sentido original. Lejos de edulcorar la paradoja cristiana, la toma en serio, la subraya y la refuerza. La confesión de la divinidad del Hijo debe hacerse con todas las consecuencias cuando se traduce al griego. Pero en el momento en que la fe heleniza su lenguaje, ella *desheleniza* su contenido. Son griegos los que han afirmado esto, en flagrante contradicción con las concepciones dominantes de sus filósofos. Pero, por lo que a la naturaleza de la divinidad de Cristo se refiere, no hay ninguna afirmación nueva. En este sentido, carece de fundamento histórico la idea de atribuir a Nicea la divinización de Cristo. Por lo que toca al emperador Constantino, no interviene aquí para nada: él quería un acuerdo, pero le importaba poco el contenido del mismo. He oído hablar de una votación ganada por «una pequeña mayoría». Esto es un puro anacronismo: los concilios antiguos no funcionaban así. Debían tener unanimidad, al menos moral. En Nicea, de una asamblea de alrededor de trescientos obispos solo diecisiete se opusieron a los nuevos términos. La presión y las amenazas de exilio de Constantino redujeron esta oposición a dos obispos, los más amigos de Arrio. La unanimidad moral era clara, si bien es verdad que había sido «facilitada» por tratarse de un número pequeño.

La reacción y el papel de los emperadores

Podría creerse que, una vez tomada la decisión, todo iba a ponerse en orden. Nada más lejos de la realidad. La autoridad del concilio de Nicea fue inmediatamente discutida. A decir verdad, por tratarse del primer concilio ecuménico, la Iglesia no disponía de una teología del concilio prefabricada. Fue en el transcurso de la difícil aceptación del concilio, durante los cincuenta años que siguieron a su celebración, cuando su autoridad se despejó progresivamente, como se ve en Atanasio. Se valorará entonces que un concilio que se había propuesto reunir a todos los obispos –es decir, a todos aquellos que dirigían las Iglesias desde la época de los apóstoles–, aunque no consiguiese reunirlos a todos efectivamente, representaba la fe de toda la Iglesia, que mientras tanto se había difundido por los diferentes países de la tierra habitada (*oikouménē*). En el día a día de la vida de la Iglesia de cada época, un concilio es el equivalente de la asamblea de los apóstoles, y está guiado por el Espíritu de Dios. Debe ser un nuevo Pentecostés.

Pero todavía no hemos llegado a ese punto. Al día siguiente de Nicea, Constantino se comprometió firmemente a favor del concilio durante tres años. Pero los partidarios de Arrio volvieron a la carga y trataron de obtener su rehabilitación. Varios obispos retiraron su firma. Eusebio de Nicomedia fundó un partido arriano, que era del agrado del emperador y lo embaucó a favor de Arrio. A partir del año 328, Constantino apoyó a este partido. Algunos obispos nicenos fueron incluso desposeídos de su sede (Eustacio de Antioquía y Atanasio de Alejandría, que será exiliado tres veces), mientras que los obispos arrianos recobraron la suya. El arrianismo volvió a la corte y durante algún tiempo pareció representar a la mayoría de las Iglesias de Oriente. Arrio fue rehabilitado en 335. En 337, Constantino es bautizado sobre su lecho de muerte por un obispo arriano. Primer ejemplo de la enorme precariedad de la benevolencia imperial: cambia con la facilidad de los vientos.

A la muerte de Constantino, el imperio se divide entre dos de sus hijos. El nuevo emperador de Oriente, Constancio, continuó apoyando la tendencia arriana o semi-arriana, y en cualquier caso anti-nicena, y colocó a personas de esta tendencia al frente de las sedes importantes. Constante, emperador de Occidente, donde el arrianismo era mucho más débil, permaneció fiel a Nicea. Pero en Oriente se celebraron una serie de concilios –no ecuménicos, sino regionales–, que trataron de «corregir» a Nicea, unos en un sentido propiamente arriano, otros tomando fórmulas confusas que evitaban el término polémico *consustancial* (*homooúsios*). Es imposible informar aquí de su extrema complejidad. Constante murió en 350 y Constancio se convirtió en el soberano único de todo el imperio. Se dedicó entonces a echar por tierra la fe nicena. La derrota de este concilio parecía completa y muchos ortodoxos engrosaron las filas arrianas. Se vio entonces lo enormemente peligrosa que podía ser la alianza del trono y del altar: los emperadores se sirvieron de las diferentes tendencias para conseguir sus propios fines

políticos. Para ser sinceros, aunque la fe de Nicea logró al fin imponerse definitivamente, no fue gracias a ellos.

¿Por qué esta inversión de la situación? A los ojos de muchos obispos que no eran verdaderamente arrianos, la introducción de términos filosóficos como *sustancia* y *consustancial* en el Símbolo de la fe constituía un verdadero escándalo. De esta manera, los términos de la sabiduría griega, hasta entonces considerados como paganos, pretenciosos e impíos, entraron en el santuario de la profesión de fe cristiana. ¿No se convirtieron en algo parecido al caballo de Troya, capaces de destruir desde el interior mismo de la ciudad todo el edificio de la fe? ¿No era suficiente la Sagrada Escritura? Así, pues, esta era una objeción «conservadora»: no admitía la introducción de un lenguaje nuevo.

Pero los espíritus maduraron y hacia el año 360 se produjo una escisión en el partido arriano. Algunos se volvieron cada vez más radicales y aplicaron el principio de la creación también al Espíritu Santo. Aecio y Eunomio, jefes de fila de la segunda generación arriana, se entregaron a una reflexión filosófica, típicamente griega, muy elaborada y no sin valor. Desplazaron incluso el combate del terreno de la Escritura al terreno de la razón. Basilio de Cesarea, formado a la vez en las Escrituras y en la filosofía griega, emprendió la tarea de responderles en el terreno de la razón. Fue el primero en elaborar una doctrina de la *relación* que se extenderá en Occidente y permitirá una conciliación coherente de la unidad divina y de la trinidad de personas⁴.

Otros continuaron siendo «ortodoxos» en el fondo. Su dificultad se debió sobre todo al empleo, por parte del concilio de Nicea, de términos de la filosofía griega. Con el tiempo se fueron apartando de los extremistas mencionados en el párrafo anterior, hasta que, gracias a nuevos concilios y nuevas polémicas, consiguieron restablecer una vía de conciliación con la Iglesia nicena. Una *iota* separó a partir de entonces a los partidarios que decían que el Hijo es *de la misma naturaleza (homooúsios)* que el Padre de aquellos otros que preferían decir que es de una *naturaleza semejante (homoíousios)*. Finalmente, será la fórmula de Nicea la que se imponga. El concilio fue «recibido», de forma que las comunidades cristianas, tanto de Oriente como de Occidente, reconocieron que, aun cuando en una expresión cultural nueva, el concilio había expresado la verdadera fe que las hacía vivir. Los emperadores no se pronunciaron sobre este proceso de recepción.

Por lo que a los emperadores se refiere, todavía se producirán cambios importantes. Juliano, llamado el Apóstata, sucedió a Constancio en 361. Educado en la fe cristiana, volvió al paganismo y por de pronto permitió que todos los partidos gozasen de libertad religiosa. Su sucesor Joviano, partidario de la ortodoxia, reinó poco tiempo y a su muerte, en 364, el imperio se escindió de nuevo: Occidente pasó a estar bajo la autoridad de Valentiniano I, que guardará una neutralidad confesional, mientras que Oriente cayó en poder de Valente, que se mostrará un perseguidor encarnizado de la ortodoxia nicena.

Pero en las Iglesias se perfilaba la victoria de Nicea. Occidente, que siempre había sido favorable al concilio, se sumó a esta corriente. Muchos griegos retornaron a la

fórmula de fe nicena. La reconciliación definitiva tendrá lugar en el concilio oriental del año 381, celebrado en Constantinopla. Así, pues, se necesitaron cincuenta y seis años para que el concilio de Nicea fuese verdaderamente aceptado. Se trató de una iniciativa llevada a cabo con dolor por el cuerpo de la Iglesia. Habrá, pues, que corregir convenientemente la idea recibida según la cual fueron los emperadores, Constantino y sus sucesores, quienes tomaron las decisiones del concilio de Nicea y, consiguientemente, quienes decretaron la divinidad de Cristo.

Un proceso en marcha: de Nicea a Calcedonia

Se había puesto en marcha un proceso conciliar. La reflexión racional en busca de una mejor comprensión de los misterios de la Trinidad y de la encarnación, estrechamente ligados, estaba lejos de haber llegado a su fin. Como en toda investigación, en este terreno cada avance que se da descubre nuevas cuestiones. A finales del siglo IV y durante todo el siglo V se celebraron varios concilios ecuménicos. Me limitaré a evocar rápidamente este recorrido, recordando los aspectos doctrinales que se discutieron con ocasión de estos concilios⁵ y que siguen teniendo importancia para nosotros, sin pretender narrar la historia completa de los mismos, que el lector puede encontrar en numerosas presentaciones⁶. De cada uno de estos concilios subrayaré el punto más importante de la decisión tomada, que no es puesto de relieve como es debido en el libro de mi interlocutor.

Constantinopla I (381): divinidad del Espíritu Santo y misterio trinitario

A la muerte de Valente, el imperio de Oriente pasó por las manos de Graciano y, después, de Teodosio, originario de Hispania y niceno convencido. En 380, por medio de un edicto, Teodosio impuso a sus súbditos la profesión de la fe católica en comunión con el papa Dámaso. Tomó la fe romana como criterio de la ortodoxia y la convirtió en la religión del Estado. Pero al mismo tiempo, siguiendo una política religiosa fiel a la de Constantino, se alineó con la mayoría del mundo cristiano. La situación religiosa en Oriente continuaba siendo confusa, pero había llegado el momento de convocar un concilio que reconciliase a los fieles y clarificase las ideas sobre la base de Nicea. Mientras tanto, como ya he señalado de paso, se había planteado la nueva dificultad de la divinidad del Espíritu Santo. Teodosio tomó esta decisión convocando a los obispos de su imperio de Oriente⁷. Se reunieron en Constantinopla alrededor de ciento cincuenta obispos. Entre ellos estaban la gran generación de los llamados «Padres capadocios»: Basilio de Cesarea, Gregorio de Nacianzo, Gregorio de Nisa, Pedro de Sebaste y Anfiloquio de Iconio; asistieron, además, Melecio de Antioquía, Cirilo de Jerusalén y Diodoro de Tarso.

Se han perdido las actas de este concilio, en particular un documento dogmático, o *Tomo*, cuya existencia conocemos por otros escritos. De él nos queda el famoso Símbolo Niceno-Constantinopolitano, bien conocido hasta el día de hoy, porque con el tiempo se convertiría en el Credo de la eucaristía dominical en Oriente y Occidente. En lo que concierne al segundo artículo, este Símbolo retoma casi al pie de la letra la redacción de Nicea, con el famoso *consustancial*⁸. Es un acto oficial de aceptación de Nicea.

La gran novedad se encuentra en la secuencia del tercer artículo, concerniente al Espíritu Santo. Nicea se contentaba con nombrarlo y se detenía ahí. Este tercer artículo retoma en algunas expresiones la doctrina elaborada por Basilio de Cesarea sobre este tema:

«Creemos [...] en el Espíritu Santo, que es Señor y da la vida: Él procede del Padre⁹, con el Padre y el Hijo recibe la misma adoración y gloria. Él habló por los profetas».

A continuación se refiere a la Iglesia. La divinidad del Espíritu está expresada en términos bíblicos: él es Señor (2 Tes 3,5; 2 Cor 3,17); él es fuente de vida (Rom 8,10; Jn

6,63); procede del Padre (Jn 14,26; 15,26). Recibe la misma adoración que el Padre y el Hijo, porque está «incluido» con ellos en las famosas trilogías ternarias presentes en el Nuevo Testamento. No es llamado formalmente Dios, porque la Escritura no lo nombra así. Pero sus nombres y sus actividades dan a conocer su divinidad. Para evitar las dificultades surgidas después de Nicea, este concilio se propuso no incorporar al Credo palabras filosóficas para referirse al Espíritu Santo. Pero está claro que las expresiones utilizadas hacen pensar en la consustancialidad del Espíritu Santo con el Padre y el Hijo. El argumento soteriológico es siempre el mismo: si el Espíritu Santo no es verdadero Dios, no nos ha puesto en comunión con Dios.

Al año siguiente, en 382, los Padres de Constantinopla I, reunidos nuevamente en sínodo, escribieron al papa Dámaso una carta en la que le expresaban por primera vez una fórmula dogmática concerniente al misterio de la Trinidad. Es la fórmula que hará suya el concilio de Constantinopla II, en 553, y que todavía hoy sigue siendo la referencia básica en Oriente y Occidente:

«La fe antigua y conforme al bautismo nos enseña a creer en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, *es decir*, con toda evidencia, a creer en una divinidad, una fuerza y una sustancia única del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en una igualdad de honor y en un imperio coeterno, en tres hipóstasis perfectas o en tres personas perfectas».

En esta fórmula hay una palabra que se ha de explicar: *hypóstasis*. Fue fruto de una elaboración técnica de la teología griega, en particular de Basilio de Cesarea. Etimológicamente, *hypóstasis* significa «lo que está debajo», «supuesto», «sujeto». El término fue utilizado en primer lugar como un equivalente de sustancia. Pero, como no hay tres sustancias en Dios, terminó expresando el acto de subsistir o de existir que es propio de cada persona y la diferencia de las otras dos. Se podría decir que en Dios hay tres sujetos que existen en la misma y única sustancia o naturaleza.

Se ve que tal fórmula es una traducción de la afirmación bíblica en el lenguaje racional griego; las dos expresiones están unidas por un «es decir». La fe trinitaria es siempre la misma, pero ha encontrado ya una manera de expresarse precisa y coherente, capaz de ser comprendida por los espíritus griegos.

A finales del siglo IV, ¿qué balance podría hacerse de estos innumerables debates? La fe cristiana en la divinidad de Cristo y en un solo Dios, que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, no ha cambiado. Solamente ha superado con éxito el peligro de una fatal hemorragia de sentido. La paradoja cristiana se ha mantenido sin debilitarse. La fe ha sabido encontrar cómo expresarse de manera rigurosa y culturalmente comprensible para los espíritus griegos y latinos. Ha sido un trabajo laborioso y difícil, pero puede hablarse al respecto de una «inculturación» lograda. Al mismo tiempo, los creyentes han tomado conciencia de una manera más reflexiva del contenido vivo de su fe.

¿Cuál es este contenido? Puede expresarse de manera muy sencilla. Dios se interesa por los hombres y los ama hasta el punto de haber enviado a su propio Hijo amado, para

salvarlos de sus pecados y comunicarles una participación en su propia vida. Este Hijo ha difundido a su vez al Espíritu Santo, que habita en los creyentes como prenda de su salvación. Este Padre, este Hijo y este Espíritu viven entre ellos en un intercambio eterno de amor, porque no hay amor sin alteridad. Es este amor el que rebosa hasta nosotros en el don irrevocable que el Padre nos hace de su Hijo y de su Espíritu. Somos preciosos a los ojos de Dios. Existimos verdaderamente para él.

Éfeso (431): la unidad concreta de Cristo

Nada es «evidente», como se dice hoy en día, cuando se trata de las relaciones entre Dios, el absolutamente Otro, y los hombres. La divinidad de Cristo se había visto confirmada, razón por la cual los cristianos podían confesar que el hombre Jesús había sido verdadero Hijo de Dios. Pero en ese momento se planteaban múltiples preguntas sobre cómo el Hijo de Dios había podido hacerse hombre. ¿Cómo podía comprenderse la identidad humano-divina del Verbo encarnado? Según un esquema que de alguna manera repetía la aventura de Arrio, Nestorio, arzobispo y patriarca de Constantinopla, propuso una solución fácil. Sonaba así: en Cristo hay que distinguir el Verbo, de una parte, y el hombre Jesús, de otra, de manera que al Verbo o al Hijo se le ahorran todas las vicisitudes de la vida humana y de la muerte. Una vez más, los conceptos desempeñarán aquí un papel muy importante, sobre todo si pensamos que no estaban todavía plenamente clarificados, ni de un lado ni de otro. Pero tratemos de explicar cómo relacionaba Nestorio su pensamiento con el mensaje de la Escritura. Esto es lo que escribía Nestorio a Cirilo de Alejandría, que será su gran adversario:

«Bajo el pretexto de esta apropiación, atribuir [al Verbo] las propiedades de la carne que le está unida, como son el nacimiento, el sufrimiento y la muerte, es propio, hermano mío, de un espíritu extraviado por los errores de los griegos, o enfermo de la locura de Apolinar, Arrio u otras herejías, o de alguna enfermedad más grave aún. Porque necesariamente los que se dejan llevar por esta palabra de apropiación deberán decir que el Verbo de Dios, por apropiación, fue amamantado, creció poco a poco y, en el momento de la pasión, tuvo miedo y necesitó que un ángel lo socorriera. Y no digo nada de temas como la circuncisión, el sacrificio, el sudor, el hambre; todo lo que sufrió por nosotros en la carne que le está unida es adorable, pero atribuírselo a la divinidad es una mentira y justamente podríamos ser acusados de calumnia»¹⁰.

Nestorio no puede admitir que el Verbo de Dios haya mamado del pecho de la Virgen María. Por esta misma razón se opone al título de *Madre de Dios* (*theotókos*), admitido para María desde hacía ya un siglo. Según él, María es la madre del hombre Jesús, ella es la *madre de Cristo*, pero no puede ser llamada *madre de Dios*. El problema concierne a la misma Virgen únicamente en razón de la reacción que provoque este título. Conciérne ante todo a Cristo en tanto que Mediador entre Dios y los hombres. La proximidad establecida entre el Dios y los seres humanos por la encarnación fue considerada por Nestorio como una promiscuidad escandalosa. De manera más sutil que en otro tiempo, Nestorio recula ante la paradoja de la encarnación¹¹. Mantiene en Cristo, entre el Hijo de Dios y el hombre Jesús, una distancia sutil, pero muy peligrosa. No habla de unión, sino de conjunción (*synápheia*) entre humanidad y divinidad. Porque toda distancia establecida entre la divinidad y la humanidad en Cristo comporta

necesariamente una distancia mantenida entre Dios y todos los hombres. Si el Hijo de Dios no nació en el verdadero sentido del término, si no creció, vivió y sufrió, tampoco murió. No podríamos seguir hablando del «Dios crucificado» (Jürgen Moltmann), ni de la muerte de Dios, en el sentido de la Iglesia antigua, que llegó a decir: «Uno de la Trinidad padeció en su carne». La salvación no nos alcanzaría ya. El reto que aquí se plantea es de capital importancia; en torno a él se desencadenarán nuevos conflictos.

Es verdad que Nestorio confunde el término abstracto «divinidad» y el término concreto «Dios», palabras que no dicen exactamente lo mismo. No es la divinidad la que muere sobre la cruz, claro está, sino que es Dios mismo quien muere en su humanidad. ¿Son tal vez estas distinciones juegos estériles de palabras? Cirilo de Alejandría dijo: «Sufrió sin sufrir».

Para comprender las cosas, tomemos una comparación. Un hombre descubre un día que está enfermo de cáncer. Un órgano de su cuerpo está enfermo. Su persona espiritual, su alma, no es evidentemente el sujeto del cáncer. Sin embargo, ¿quién dirá que, ante esta noticia, no es toda la persona concreta del enfermo la que está gravemente afectada, en su esperanza de vida, en su condición familiar, en su situación profesional? Una enfermedad de este tipo afecta y hace sufrir a la totalidad de la persona. Algo así es lo que los cristianos decimos de Cristo.

Merece la pena destacar que, en el intercambio de cartas entre Cirilo y Nestorio, el texto de referencia en lo relativo a las fórmulas de fe es el Símbolo de Nicea (y no el de Nicea-Constantinopla, que entonces parece olvidado), en otro tiempo tan contestado y cuya secuencia cristológica era examinada con lupa. Cirilo había subrayado que es «el mismo Hijo único, engendrado de Dios, Dios verdadero de Dios verdadero, por quien todo fue hecho», y del cual se dice a continuación que «descendió, se hizo carne, se hizo hombre, sufrió y resucitó al tercer día». Este lenguaje está totalmente de acuerdo con el Evangelio de Juan, que nos dice: «El Verbo se hizo carne»; así, pues, Juan «se apropió», en el nivel de su acto de existir, de su persona o de su «hipóstasis», de su generación según la carne. El engendrado de María no fue un simple hombre, sobre el cual reposó acto seguido el Verbo. Nestorio le respondió oponiendo otra lectura del Símbolo de Nicea: considera que la secuencia que recuerda la vida, la muerte y la resurrección de Jesús se refiere a Cristo, nombre que abarca a la vez la humanidad y la divinidad, pero no al Verbo mismo. Aquí está la dificultad.

Hoy en día se hacen esfuerzos por rehabilitar a Nestorio, que no habría sido nunca «nestoriano». Parece que al final de su vida manifestó su conformidad con la definición de Calcedonia. Lo que me interesa aquí es el famoso «escándalo ecuménico» que él provocó en la Iglesia y cómo fue comprendida su posición; estos fueron los retos que planteó a la fe una cuestión esencial. Por otra parte, sabemos que su adversario, Cirilo de Alejandría, estaba lejos de ser un ángel.

Como hiciera en otro tiempo Arrio en su parroquia, Nestorio predicó en su catedral. Cuando negó a la Virgen María el título de *Madre de Dios*, un fiel de la asamblea,

Eusebio de Dorilea, protestó enérgicamente. El asunto provocó mucho ruido. Su homólogo de Alejandría, Cirilo, alertó al papa Celestino. En Oriente se puso en marcha el proceso que desembocó en la celebración de un concilio ecuménico. De hecho, el concilio se celebró en Éfeso, en junio de 431, convocado por Teodosio II, y curiosamente a petición de Nestorio. Los acontecimientos se desarrollaron de forma deplorable. Los obispos de Egipto llegaron los primeros por mar; los de Antioquía se retrasaron, porque su viaje por tierra había encontrado múltiples obstáculos. Ahora bien, es necesario saber que los egipcios eran antinestorianos, porque compartían la cristología de Cirilo, mientras que los antioqueños pertenecían a la misma escuela teológica que Nestorio y pensaban de manera mucho más cercana a la suya. Los legados del papa no habían llegado. Pero en Éfeso hacía mucho calor, la higiene y la salud eran malas. Los espíritus se acaloraban también esperando a los antioqueños. Cirilo de Alejandría tomó entonces una decisión gravísima: apoyándose en un mandato bastante ambiguo del papa y considerándose como su representante, decidió abrir el concilio el 21 de junio, sin esperar más tiempo. Contó con la complacencia de la mayoría, ya que los representantes de la escuela adversa estaban ausentes. ¡Todo se organizó en veinticuatro horas! Para empezar se leyó una carta de Cirilo a Nestorio, sobre la que se realizó una votación nominal que reconocía dicho escrito como conforme a la fe de Nicea. A continuación se leyó la carta de Nestorio: este escrito fue considerado contrario a la fe de Nicea y blasfemo. Nestorio, que se negó a comparecer ante la asamblea, fue condenado y desposeído de su dignidad episcopal. Se le comunicó esta condena por medio de una carta en la que se le calificaba de «nuevo Judas». El método fue particularmente expeditivo y, evidentemente, hoy nos choca.

Algunos días después llegaron a Éfeso Juan de Antioquía y los obispos de su región, que montaron en cólera al descubrir que el asunto había sido liquidado sin contar con ellos. Formaron entonces un contra-concilio, que a su vez excomulgó y destituyó a Cirilo de Alejandría y a su grupo. Se avisó al emperador. En la tensión del momento hubo golpes y peleas. Cuando algo más tarde llegaron los legados del papa Celestino, optaron por el concilio de Cirilo y confirmaron sus decisiones contra Nestorio. Posteriormente llega el enviado del emperador, que opina que únicamente debe hacerse una cosa: meter en prisión a los protagonistas y enviar de nuevo a sus Iglesias a los demás obispos.

Había que hacer algo. La Iglesia de Oriente estaba dividida en dos. El enfrentamiento legítimo de dos escuelas teológicas había desembocado en una escisión propiamente dogmática. Por otra parte, no se había votado ningún texto nuevo sobre la cuestión. No obstante, de este concilio se conservará una expresión de Cirilo: el Verbo se ha unido a su humanidad según su hipóstasis (*unión hipostática*), es decir, en el fondo de su acto de existir.

¿Dónde estaba el verdadero concilio de Éfeso? Fue entonces cuando, conscientes de la gravedad de la situación, los dos representantes principales de los obispos, Juan de Antioquía y Cirilo de Alejandría, firmaron en 433 una *Fórmula* –o *Acta*– de unión

sumamente importante. Marcó una doble reconciliación, la de personas capaces de condenar los excesos del pasado y el encuentro doctrinal entre dos cristologías. Juan de Antioquía redactó este texto de confesión de fe cristológica, que se distancia realmente de Nestorio y confiesa a María como Madre de Dios. Cirilo aceptó este documento con entusiasmo, aunque estaba redactado desde la perspectiva de la cristología de Antioquía y con un vocabulario que no era el suyo. El texto insistía a la vez en la doble consustancialidad de Cristo, con el Padre según su divinidad y con los seres humanos según su humanidad, y en su unidad, porque es el Verbo el que se hizo carne y se hizo hombre. Esta confesión fue tan importante que, veinte años más tarde, constituyó la matriz de la definición de Calcedonia. Si nos escandalizamos legítimamente de los comportamientos de los obispos en Éfeso, también debemos admirar este espíritu de reconciliación por el bien de la Iglesia universal. La *Fórmula de unión* del año 433 fue la verdadera conclusión legítima del concilio de Éfeso. Se trató de una decisión eclesial y la intervención del emperador fue mínima¹².

Antes de insistir en la naturaleza poco edificante de estos acontecimientos, recordemos las enseñanzas que todavía hoy siguen siendo determinantes para la fe cristiana. El concilio de Éfeso confirmó una vez más la divinidad de Cristo y afirmó la unidad concreta de su divinidad y de su humanidad. Jesús es el Verbo hecho carne, es Dios hecho hombre a título personal. Es Dios en su humanidad. En él solamente hay un sujeto concreto, que es el Hijo del Padre hasta en su humanidad. No hay en él una persona divina y una persona humana muy unidas: él es solamente una persona divina verdaderamente humanizada. Desde luego, una afirmación de este alcance desborda toda explicación y toda representación que podamos hacernos de ella. Tal es, una vez más, la paradoja de la fe cristiana. El Hijo de Dios, Dios él mismo, se hizo uno de nosotros. El absolutamente Otro es aquel que se acerca. La coherencia con los concilios precedentes y la fidelidad al concilio de Nicea son perfectas. No se renunció a volver a las Escrituras, para mostrar que la «ley del lenguaje de las Escrituras» apoya siempre la unidad concreta de Jesús.

Finalmente, recordemos que, si hoy en día no hay ya arrianos, queda siempre un legado de las Iglesias nestorianas, que no se adhirieron a la fórmula de unión en aquel momento, y ni siquiera lo hicieron después de Calcedonia. En este sentido, Éfeso fue el primer concilio que provocó una división duradera entre las Iglesias. Actualmente existe una Iglesia asiria de Oriente que en 1975 renunció a llamarse «nestoriana» y que se ha comprometido en la vía del diálogo ecuménico. El patriarca asirio Mar Dinkha IV y Juan Pablo II firmaron una declaración cristológica común el 11 de noviembre de 1994. Esta declaración expresa una reconciliación entre ambas Iglesias sobre la misma fe cristológica. En ella se retoma ampliamente la definición de Calcedonia¹³, pero subrayando que «lejos de constituir *una persona y otra persona*, la divinidad y la humanidad están unidas en la persona del mismo y único Hijo de Dios y Señor Jesucristo, que es objeto de una sola adoración». En cuanto al título de María, la fórmula señala un matiz que distingue a ambas Iglesias: «La Iglesia asiria eleva sus oraciones a la

Virgen María en su condición de “Madre de Cristo, nuestro Dios y salvador”. A la luz de esta misma fe, la Iglesia católica se dirige a la Virgen María como “Madre de Dios” y también “Madre de Cristo”»¹⁴. Así, pues, se ha preferido alcanzar un acuerdo sobre el sentido, más bien que un acuerdo completo sobre las palabras. Pero no existe ninguna divergencia en la fe.

Calcedonia (451): un solo existente en dos naturalezas

El proceso conciliar continuó, porque el resultado del concilio de Éfeso había dejado inacabadas muchas cosas. Por una parte, el vocabulario no estaba aún clarificado: unos y otros no entendían lo mismo al utilizar el término «naturaleza». Cirilo hablaba siempre de una naturaleza concreta en Cristo, que es un solo viviente, mientras que los orientales hablaban de dos naturalezas unidas concretamente, pero sin que llegasen a mezclarse ni a formar un *tertium quid*. Por otra parte, si la unidad de Cristo fue bien defendida en el debate de Éfeso, su manera de hablar de la divinidad y de la humanidad de Cristo fue más bien confusa y dio lugar a interpretaciones que menoscababan su humanidad. De hecho, se trataba siempre de la misma cuestión: ¿cómo expresar la identidad humano-divina de Cristo en un lenguaje coherente y aceptable para todos? A través de estos complicados debates se realizó una búsqueda incansable. El concilio de Calcedonia supuso un verdadero progreso, sobre todo gracias a la amplia confesión de fe cristológica, más completa y equilibrada, elaborada y aprobada por él: todavía hoy en día esa confesión de fe constituye una base firme para el diálogo ecuménico entre la mayoría de las comunidades cristianas de Oriente y la totalidad de las Iglesias de Occidente. Merece, pues, ser analizada. No estamos ante un partido de tenis, que en ocasiones gana uno de los jugadores y en ocasiones el otro, sino ante un avance lógico que se mantiene totalmente fiel a la fe recibida de los siglos anteriores.

Esta vez las cosas empezaron con las declaraciones de un tal Eutiques, un anciano monje, con fama de santidad, que vivía en Constantinopla. La crítica antigua y moderna lo ha considerado generalmente un «anciano de cortos alcances (*imprudenter senex*)», que siempre repetía las mismas fórmulas: «Confieso que antes de la unión Nuestro Señor era de dos naturalezas, pero después de la unión, de una sola naturaleza». Pretendía ser fiel al primer lenguaje de Cirilo, pero no lo era a su manera de pensar. Porque hemos visto que, en la *Fórmula de unión*, Cirilo había aceptado que se dijese que la unión se había hecho de dos naturalezas. A partir de ese momento, el proceso se aceleró peligrosamente. Igualmente, Eutiques consideraba que en Cristo la naturaleza humana se había perdido en la naturaleza divina, como una gota de agua en el mar. En este caso, no estaríamos ante una verdadera humanidad, semejante a la nuestra. No es esto precisamente lo que dicen todos los evangelios. La paradoja de la encarnación sostiene que en Jesús coexisten el verdadero hombre y el verdadero Dios.

Para empezar, Flaviano, nuevo arzobispo de Constantinopla, convocó un sínodo local y le pidió a Eutiques que se retractase. Pero el viejo monje se mostró inflexible, y fue condenado y depuesto. Eutiques apeló entonces al papa y a Dióscoro de Alejandría, sucesor de Cirilo, personaje particularmente violento. Teodosio II, a la sazón adicto incondicional a las ideas de Eutiques, decidió convocar un nuevo concilio, que finalmente se celebró también en Éfeso el año 449. Tenía la intención de rehabilitar a Eutiques y condenar a Flaviano. Así, pues, tomó el partido que más se había opuesto a

Nestorio. El papa León el Grande, buen teólogo, había escrito un documento al arzobispo de Constantinopla –el famoso *Tomo a Flaviano*–, que contenía una bella cristología, y no dudó en hablar de dos naturalezas en Cristo después de la unión. Y envió sus legados a Éfeso. El concilio se reunió en un clima de tensión excepcional. Dióscoro, que iba a presidirlo, era partidario de las ideas de Eutiques y controlaba de cerca el funcionamiento de la asamblea. Los legados pidieron que el *Tomo* de León a *Flaviano* fuese leído, sugerencia que fue rechazada. Dióscoro hizo votar a mano alzada la condena de quienes afirmaban que Cristo estaba hecho «de dos naturalezas después de la unión» y desposeyó a Flaviano de su dignidad episcopal. Estas decisiones acarrearón una verdadera riña, como pasa a veces en las cámaras de los diputados. Dióscoro hizo abrir las puertas de la basílica y la multitud entró con los soldados. Flaviano, rodeado ya por estos, trató de refugiarse en el altar, lugar sagrado donde no se podía detener a nadie. No lo consiguió. Finalmente fue enviado al exilio y murió de camino.

Cuando se enteró de lo que había pasado, el papa León se enojó y pronunció la célebre frase: «Esto no es un concilio, sino un latrocinio (*non concilium, sed latrocinium*)». Las pasiones personales habían desembocado en violencias físicas. Este ha sido el más triste episodio de la historia de los concilios. Con todo, lo sucedido aquel funesto día no ha sido reconocido nunca como un concilio, ni por Roma, ni siquiera en Oriente. Había que hacer algo y volver a convocar un concilio: León quería que esta vez se celebrase en Italia, para poder controlarlo de cerca. Teodosio II no respondió y vaciló antes de morir a consecuencia de una patada de caballo. Una revolución palaciega elevó a Marciano al poder. Este decidió convocar un nuevo concilio, pero también en Oriente, en Nicea. El papa León no tuvo más remedio que aceptarlo y envió allí a sus legados. En el último momento, Marciano transfirió el concilio de Nicea a Calcedonia, en las afueras de Constantinopla, en la ribera asiática del Bósforo, para poder estar presente sin abandonar los asuntos del imperio. ¡Fue una reunión muy vigilada!

El concilio empezó lavando la ropa sucia del último pseudoconcilio de Éfeso. Rehabilitó a Flaviano y condenó a Dióscoro. En el terreno doctrinal, se leyeron las cartas de Cirilo a Nestorio y después, finalmente, el *Tomo* de León a *Flaviano*. Los obispos aclamaron ambos textos y, en su entusiasmo, proclamaron: «¡Cirilo y León han dicho lo mismo!». Solamente sus lenguajes estaban todavía lejos de ser armonizados. Aunque los Padres se mostraban reticentes a comprometerse en una nueva definición, el emperador y sus comisarios les exigieron una a toda costa, para acabar con tantos conflictos. Se nombró entonces una comisión para que la redactase. La comisión tomó como modelo la *Fórmula de unión* del año 433 y la completó pidiendo prestadas fórmulas a los diversos participantes en el debate. En otros términos, se decidió hacer una nueva fórmula, pero valiéndose lo más posible de la antigua. La fe renovaba su lenguaje, pero se aseguraba de su fidelidad a la herencia recibida. Estaba obsesionada con una novedad, que no estaría respaldada por la Escritura fielmente transmitida en la Iglesia. Por su parte, la primera sección del documento recapitulaba todo lo adquirido anteriormente sobre la unidad de Cristo y su doble consustancialidad, con el Padre desde el punto de vista de su

divinidad y con nosotros desde el punto de vista de su humanidad. Seguía a continuación una fórmula nueva que constituía el «es decir» de Calcedonia:

«Se ha de reconocer
a uno solo y el mismo Cristo Señor,
Hijo unigénito
en dos naturalezas,
sin confusión, sin cambio,
sin división, sin separación.

La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis»¹⁵.

La definición de Calcedonia pretende ser muy equilibrada, para poder reconciliar a los partidarios de la escuela de Antioquía (tendientes a subrayar la humanidad de Cristo) y a los de la escuela de Alejandría (preocupados ante todo por su unidad), teniendo siempre en cuenta la aportación de Occidente. Esta confesión de fe vuelve sin cesar, como a una especie de estribillo, a la afirmación de la unidad de la persona de Cristo, aunque al mismo tiempo afirma el mantenimiento de la diferencia entre las dos naturalezas. La fórmula *en dos naturalezas*, que ha sido el objeto de discusiones sin fin, es la principal aportación del texto. Si buscamos una representación analógica de la cosa, podemos pensar en la unión en nosotros del cuerpo y del alma: solo formamos un ser viviente y, sin embargo, en nosotros el cuerpo permanece cuerpo y el alma permanece alma; no hay mezcla entre ellos. La fórmula está glosada por la añadidura de cuatro adverbios: los dos primeros («sin confusión, sin cambio») apuntan a Eutiques, los dos últimos («sin división, sin separación») a Nestorio. Cada naturaleza conserva sus propiedades específicas, algo que había recordado León. No es exacto decir que la naturaleza humana se pierde en la naturaleza divina como una gota de agua en el mar. En Jesucristo, la naturaleza humana se mantiene en toda su dignidad o, de lo contrario, no sería hombre. Apelando a una cierta técnica filosófica, esta definición dogmática traduce en lengua griega la «doctrina inquebrantable predicada desde el principio», como dice el concilio.

El emperador desempeñó aquí un importante papel, aunque siempre exterior. «Forzó» a los Padres de Calcedonia a redactar esta definición, pero él no intervino para nada en su contenido, que fue por entero el resultante de los debates de naturaleza teológica. También los legados del papa tuvieron un papel esencial, por primera vez en un concilio celebrado en Oriente.

En este sentido, Calcedonia fue la culminación de un largo y doloroso proceso de búsqueda llevado a cabo sin romper la profunda continuidad de la confesión de la misma

fe en Cristo, Señor e Hijo de Dios, verdadero Dios y verdadero hombre. Más allá de los numerosos y graves conflictos entre personas –a algunos de los cuales he aludido en estas páginas–, este largo proceso ha desembocado en la construcción de un «dogma», es decir, una expresión y una interpretación razonada de la misma fe, que hunden su raíz en las confesiones de fe apostólicas¹⁶.

Como sucediera después del concilio de Éfeso, algunas comunidades cristianas se separaron de la «gran Iglesia» por causa de esta fórmula. Por ejemplo, las Iglesias armenias, coptas y jacobitas. Esta ruptura por parte de las Iglesias que a menudo se identifican con el calificativo de «precalcedonianas» sigue vigente en la actualidad. Pero debe relativizarse. Ninguna Iglesia sostiene hoy en día la doctrina de Eutiques, unánimemente rechazada en aquel momento. El cisma es aquí de naturaleza lingüística. Por fidelidad a Cirilo, estas Iglesias permanecieron unidas por su lenguaje *monofisita*, pero en cualquier caso sin negar la realidad humana de Jesús, y no han querido admitir la famosa expresión *en dos naturalezas*. De todos modos, el diálogo ecuménico ha obtenido también aquí importantes resultados. En 1973, el papa Pablo VI firmó con el patriarca copto Shenouda una confesión de fe cristológica que retoma los términos de Calcedonia¹⁷, a excepción de la expresión *en dos naturalezas*. Pero las expresiones adverbiales, «sin mezcla, sin conmixción, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» son mantenidas y llegan a ser incluso seis, en lugar de cuatro. Ahora bien, todas estas expresiones servían para explicar el sentido de la fórmula *en dos naturalezas*. Afortunadamente, en nuestros días, liberado el diálogo del peso de las querellas del pasado y una vez alcanzado claramente el acuerdo sobre el sentido, ha sido posible dialogar con mayor flexibilidad en el uso del lenguaje. Igualmente, el papa Juan Pablo II firmó en 1984 una confesión análoga con Mar Ignatius Zakka I, patriarca sirio de Antioquía¹⁸. El texto retoma una vez más el contenido de Calcedonia y afirma que el Verbo de Dios hecho carne «es Dios perfecto por lo que respecta a su divinidad y hombre perfecto por lo que respecta a su humanidad». Los famosos adverbios vuelven a utilizarse una vez más.

Conflictos muy poco edificantes: ¿qué tiene que ver Dios con todo esto?

Al final de este relato complicado y no siempre edificante, el lector, sobre todo si es creyente, puede plantearse muchas preguntas. ¿Por qué la transmisión de la palabra de Dios, de la revelación, pasa por todas estas vicisitudes? ¿Olvida Dios a su Iglesia?

Se responde en pocas palabras: todo esto es la consecuencia de la encarnación de Dios entre los hombres. Las cosas han pasado así, porque Dios es Dios y porque los hombres son hombres. Esta breve respuesta exige algunas explicaciones.

1. Las consecuencias de la encarnación. Al encarnarse, el Hijo de Dios se hizo hombre a título personal; es decir, no solamente asumió en él una naturaleza humana completa, sino que además asumió la condición humana tal y como todos nosotros la vivimos, sin privilegio alguno. La asumió corriendo todos los riesgos de esta condición, hasta el rechazo de su misión y su condena a muerte. Este comportamiento afectó a su Palabra y a su mensaje. Hombre de su tiempo, de su lugar y de su cultura, expresó lo que tenía que transmitirnos en función de la realidad concreta de los hombres y de las mujeres que él encontró. Si quería respetar la lógica de la elección de la encarnación, su mensaje tenía que partir necesariamente de esta situación suya particular inevitable. Dios se compromete así en el espesor pecaminoso de la condición humana. No olvidemos nunca que este mensaje no lo puso Él mismo por escrito, sino que se lo confió a sus discípulos y a los sucesores de sus discípulos, es decir, a hombres ordinarios. Se lo confió a todo el pueblo de los creyentes que él reunía. Todos estos hombres creyeron y dieron testimonio de su fe a través de sus límites y su pecado. El mensaje de Cristo, el Evangelio, no se impone por la fuerza, sino que se dirige a la libertad de la persona a la que quiere convertir. Es una labor que requiere mucho tiempo para cada uno de nosotros, y más aún para las sociedades humanas. Sabemos también que podemos convertirnos a la perfección en algunos aspectos, pero que seguimos siendo más o menos paganos en otros terrenos. Esto último es lo que sucede al tratarse de la conversión de las costumbres en nuestras sociedades. Determinados aspectos del Evangelio no han sido comprendidos todavía y penetran lentamente en la humanidad a lo largo de los siglos. A menudo juzgamos severamente a nuestros padres en la fe, porque toleraron la inquisición o la esclavitud u otras cosas por el estilo. Tal vez nuestros sucesores hagan eso mismo con respecto a nosotros, en razón de los nuevos datos evangélicos que vayan descubriendo y que nosotros no hemos sabido ver.

En pocas palabras, la revelación divina llega hasta nosotros a través de canales humanos, muy humanos. En efecto, Jesús confió su Iglesia a hombres, y a hombres siempre pecadores, aunque se encuentren en proceso de conversión. Toda la vida de la Iglesia está atravesada de vicisitudes, de altibajos, de períodos de maravillosa expansión o de estancamiento y a veces incluso de regresión, de testimonios de gran santidad y de numerosos ejemplos de humanidad mediocre, de cobardías y de pecados. Jesús estaba

libre de pecado, la Iglesia no lo está. Sin embargo, la proclamamos «santa», porque ha permanecido como depositaria auténtica del don de Dios, del don de su palabra y de sus sacramentos.

2. Porque Dios es Dios. La misma idea de que Dios se encarna es paradójica. Dios es Dios, se dirá, y los hombres son hombres. De hecho, incluso si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, la distancia o diferencia entre Dios y el hombre siempre será mayor que esta semejanza. Ahora bien, la revelación conmovedora de la encarnación nos dice que Dios no es prisionero de su trascendencia y que esta no constituye para él un límite. Él se interesa por el hombre, lo ama, y el hombre es precioso a sus ojos. Es, por tanto, capaz de comprometerse en la paradoja de hacerse hombre sin perder nada de su divinidad. Tal iniciativa desborda la fuerza y la sagacidad de toda inteligencia humana. Sin embargo, exige ser tomada en serio y ser expresada en un lenguaje coherente, capaz de hablar a nuestras inteligencias y de demostrarnos que no creemos en una grosera fábula, sino en realidades que en sí mismas y para nosotros están llenas de sentido. Siempre hay que demostrar que la encarnación no es un «círculo cuadrado», que respeta a Dios en tanto que él es el totalmente Otro y que también respeta nuestra frágil naturaleza humana. No nos extrañemos de que la elaboración del lenguaje griego adecuado para expresar lo que es la Trinidad y la encarnación haya sido tan difícil. Era necesario sencillamente hacer entrar en nuestros conceptos temas que los desbordan radicalmente. No debe extrañarnos que haya habido titubeos, momentos de errores, conflictos de interpretación.

Basilio de Cesarea decía que todo lo que nosotros podemos decir de Dios no es casi nada a la luz de lo que él es, pero continúa teniendo gran valor para orientar nuestra fe en la verdad. La revelación puede encontrar su lugar en el discurso humano, aunque a veces no siga los hilos de nuestra razón, aunque obligue a esta última a decir lo que ella es incapaz de encontrar por sus propias fuerzas. Por otra parte, la historia de la filosofía de los tiempos modernos nos muestra hasta la saciedad que el misterio de la Trinidad ha dado que pensar a la humanidad (por ejemplo, a través de la filosofía de Hegel, fundada sobre el misterio trinitario) y que la idea misma de la encarnación se ha convertido también en una idea reconocida por la filosofía: la del Absoluto presente en lo contingente. Con la Trinidad y la encarnación, estamos muy lejos de los mitos.

3. Porque los hombres son hombres. Uno se extraña legítimamente de la violencia que se desencadenó ocasionalmente a consecuencia de estos conflictos: conflictos de influencia entre las sedes de Alejandría y de

Constantinopla; conflictos debidos a la instrumentalización del poder imperial; primero, violencia verbal, en virtud de la cual no se duda en vilipendiar al adversario tratándolo de todas las formas imaginables; violencia física también, como se manifestó en el segundo concilio de Éfeso el año 449, o destierros e incluso algunas muertes dudosas que podrían ser interpretadas como asesinatos; negativas sorprendentes a someterse a las decisiones del concilio. ¿Es esto una historia verdaderamente religiosa, propia de una comunidad movida por el Espíritu de Dios y que propone a su pueblo un mensaje de amor y de reconciliación? ¿No es más bien una viva ilustración del hecho de que la religión es por naturaleza un factor de violencia?

Hoy en día corremos el peligro de emitir un juicio gravemente anacrónico sobre los personajes de esta historia. Un juicio despectivo, además, porque «¡en cualquier caso, nosotros no estábamos allí!». Las costumbres de la época eran brutales, desde muchos puntos de vista continuaban siendo paganas. Es suficiente leer la correspondencia de Basilio de Cesarea, en el siglo IV, para darse cuenta de lo increíblemente rudas que eran las costumbres y lo mucho que costaba introducir ciertas exigencias evangélicas y civilizadoras en aquellos ambientes. La influencia cristiana solo se impuso lentamente para suavizarlas. Corremos el peligro de juzgarlas a la luz de una elaboración bimilenaria de los derechos del hombre. Juzgamos a nuestros antepasados, pero nosotros nos hemos encaramado sobre sus hombros.

Antes de juzgar a nuestros antepasados, mirémonos a nosotros mismos. Olvidamos cómo, después de dos mil años de cristianismo, cristianos europeos han podido exterminarse durante dos guerras mundiales en el siglo XX. La religión no fue la causa de estas guerras. Pero la religión no tuvo la fuerza de impedirlos, y esto era mucho más grave en el siglo XX que en el IV. La ambición egoísta está siempre presente, lo mismo que la voluntad de poder; y el ansia de dinero es más fuerte que nunca. La doctrina social de la Iglesia interviene, denuncia, llama, pero es poco escuchada. La fuerza y la verdad del cristianismo han de introducirse en la dramática pasta humana. Esto es todo lo contrario de la acusación de Jean Giono, que le reprochaba al cristianismo el hecho de que atraviesa los campos de batalla con una rosa en la mano. Muy recientemente hemos visto, en la crisis de Ruanda, la violencia tribal que una población, por otra parte sinceramente cristiana y católica, puede mantener soterrada.

La historia parece enseñarnos que las luchas religiosas son particularmente duraderas e incluso inexpiables. Se trata efectivamente de la relación del hombre con Dios, es decir, de la cuestión del Absoluto. El peligro surge cuando la persona que actúa en nombre de la verdad del Absoluto se confunde de algún modo con él y saca consecuencias absolutas en su propio provecho. En este sentido, la relación del hombre con Dios es terriblemente tentadora. En lugar de vivirla de una manera totalmente

humilde, uno se apoya en Dios para expresar un orgullo absoluto. La corrupción de lo que hay de mejor se convierte entonces en la peor de las cosas (*corruptio optimi pessima*).

¿Se complica tal vez la fe?

Se plantea otra cuestión. La fe transmitida por los apóstoles y recapitulada en el Credo era una fe sencilla, que cualquiera podía comprender. Este recorrido dogmático nos ha mostrado que la expresión y la justa comprensión de la fe se han vuelto extremadamente complicadas. Estos debates, ¿no han intelectualizado tal vez indebidamente la fe, haciendo de esta última el privilegio de personas muy cultivadas e incluso de filósofos?

A esta dificultad habría que responder con Ireneo de Lyon, quien, comentando un Símbolo de la fe extendida en todo el universo habitado de su tiempo, afirma:

«Ni el más dotado en el uso de la palabra entre los responsables de las Iglesias dirá otra cosa que esa, porque nadie está por encima del Maestro, ni el que es débil en palabras disminuirá esta tradición: porque en asuntos de fe, que es una e idéntica, ni el que puede disertar abundantemente tiene más, ni el que apenas habla tiene menos»¹⁹.

Ireneo nos invita a distinguir entre la fe y la inteligencia de la fe. La teología es la ciencia que busca sin cesar cómo informar mejor del sentido y del contenido de los enunciados de la fe. Entre la fe y la teología está también el dogma –acabamos de ver el de Calcedonia–, que constituye una interpretación y una regulación del mensaje evangélico en función de un tiempo y de una cultura.

En el nivel personal es muy importante que cada uno aspire a tener una fe *adulta*, es decir, una fe «intelectualmente honesta» (Karl Rahner), una fe formada e informada en la medida del nivel de cultura global de cada creyente. Es necesario que los cristianos no se queden en el catecismo de la infancia. Es bueno comprender que una fe que nos habla de nuestra relación con Dios nos desbordará siempre y comportará una parte inevitable de misterio. De no ser así, la fe no sería seria, y ya no sería fe. Es fundamental poder responder a estas nuevas preguntas que nos plantea la fe adulta y, naturalmente, informarse, leer, tratar de frecuentar grupos de formación. Es bueno poder ubicar, sin dejarse turbar por ellas, las afirmaciones más o menos atronadoras que repercuten en los medios de comunicación (del tipo: «¡No es esto precisamente lo que se os había contado! La Iglesia os esconde las cosas que le molestan, etc.»). En resumen, es necesario tener una fe viva, que se interese por su contenido y su historia. Dicho esto, la fe del carbonero es absolutamente respetable, para aquel que no puede ir más adelante; pero hoy en día no puede ser presentada como una figura estimulante de la fe para el presente y para el futuro.

En el nivel de la comunidad eclesial, la función teológica es absolutamente indispensable para que la Iglesia pueda anunciar siempre en verdad y de manera viva el contenido de la fe. Lo que valió en otro tiempo vale también actualmente: los patinazos

son siempre posibles. Esta reflexión se inscribe en la regulación magisterial de nuestra fe. La reflexión teológica permite a los cristianos mantener un diálogo constructivo con las otras disciplinas de las ciencias humanas, en particular con la filosofía. Ella es capaz de participar en una especulación auténtica y mostrar toda la dimensión racional de la revelación cristiana. La teología permite también un paso de la fe a lo universal; porque ella debe diferenciarse en función de las culturas. Hoy en día se habla mucho de inculturación: acabamos de seguir la historia de la primera gran inculturación de la fe en su paso del medio semítico al medio griego.

Más sobre el papel de los emperadores

La conversión del imperio romano al cristianismo a principios del siglo IV, el famoso «giro constantiniano», fue un acontecimiento notable que tuvo sus aspectos positivos y sus aspectos negativos. La Iglesia, que hasta entonces había estado marginada en la sociedad y había vivido bajo el peligro constante de la persecución²⁰, se convirtió súbitamente en una Iglesia oficialmente reconocida e incluso en religión del Estado. El buen entendimiento de la Iglesia con el poder político es siempre peligroso y comporta una tentación permanente.

¿Cuál fue el papel exacto de los emperadores en la victoria de la ortodoxia de la «gran Iglesia»? Sin duda, Constantino en Nicea y Marciano en Calcedonia hicieron todo lo posible para «obtener» una definición y ellos están en el origen de las dos definiciones dogmáticas más famosas. Pero el relato de Frédéric Lenoir nos muestra ya, y lo que yo acabo de hacer lo confirma, que el punto importante para los emperadores era mantener la unidad y la paz de su imperio, porque todo conflicto religioso tenía consecuencias políticas que no podían descuidar. El contenido dogmático, o la verdad de la fe, les importaba poco. El autor nos recuerda que, para Constantino, el reto del debate era un «detalle insignificante». El mismo Constantino que había presionado a los obispos de Nicea para que se pusieran de acuerdo apoya la decisión de los padres conciliares antes de cambiar él mismo de opinión. Sus sucesores permanecieron fieles a la misma política: para obtener la paz religiosa todo es bueno; basta con seguir los movimientos de la opinión y sostener imperativamente el partido que se siente más fuerte y más capaz de reabsorber a los otros. La ortodoxia no les inquietaba demasiado. Y esto explica que tanto los arrianos como los nicenos fueran favorecidos o acosados alternativamente. En cualquier caso, no se puede afirmar que Constantino se burlaba del contenido dogmático y, al mismo tiempo –como ahora pretenden algunos–, que impuso la divinidad de Cristo para facilitar su propia divinización.

Lo mismo sucedió con Teodosio II, entre Éfeso y el llamado «latrocinio de Éfeso». Encontramos un nuevo capítulo de esta misma historia durante el largo siglo en el que el concilio de Calcedonia tropezó con increíbles dificultades hasta que, finalmente, fueron aceptadas sus resoluciones. En el concilio no habían tomado parte, por propia decisión, quienes sostenían que en Cristo había solo una naturaleza: los llamados «monofisitas»

(*monophysitēs*). Estos cristianos no eran forzosamente herejes por su manera de entender la encarnación, pero se habían instalado en un «cisma del lenguaje», el mismo al que los recientes acuerdos entre las Iglesias tratan de poner fin. La lucha en torno a Calcedonia duró un siglo y ha sido explicada en todos sus detalles por Aloys Grillmeier²¹. Los emperadores legislaron a golpe de edictos públicos sobre asuntos relativos a la fe. En 475, el emperador Basilisco publicó una *Encíclica* que condenaba el concilio de Calcedonia y ordenaba atenerse al lenguaje de Cirilo. Quinientos obispos suscribieron este documento. En 482, el emperador Zenón firmó un nuevo documento, el *Henótico*, que trata de alcanzar un compromiso, porque acepta las propuestas de los concilios de Nicea a Éfeso, pero no tiene en cuenta las de Calcedonia. Esta toma de posición trae consigo una primera ruptura entre Oriente y Occidente que durará treinta y cinco años. En 506, el emperador Anastasio I vuelve a un monofisismo convencido. En 518, el emperador Justino emite un edicto en favor de Calcedonia y restablece la relación con Occidente. Por último, Justiniano, el emperador teólogo, quiere permanecer en la línea de Calcedonia, pero trata de atraer por todos los medios a los monofisitas. Se llega así a los debates que prepararon Constantinopla II, donde el emperador entrará en lucha abierta con el papa Vigilio.

No tengo la intención de rehacer esta historia. Voy a recordar algunos puntos más importantes como una nueva ilustración de la intención y del papel de los emperadores. Ellos proscribieron y después impusieron Calcedonia. Occidente incluso se opuso a los emperadores. El pueblo cristiano había recibido ampliamente la doctrina calcedoniana en Oriente, con las excepciones mencionadas, y de manera universal en Occidente. El éxito final de este concilio y su aceptación en la Iglesia no se debieron a ningún tipo de manipulación. Por eso, me veo obligado a denunciar la falsedad histórica de la siguiente afirmación de Frédéric Lenoir: «Lo más probable es que, sin el voluntarismo político de los emperadores romanos, el cristianismo habría permanecido plural y todas las posibles propuestas sobre la identidad de Jesús habrían continuado cohabitando»²².

Breve balance

¿Qué significaron realmente, en los siglos IV y V, la conversión del imperio romano y esta serie de definiciones dogmáticas sobre Cristo? ¿Se convirtió a Jesús en Dios? ¿Cambió de contenido el mensaje de la fe? La sencillez de la persona de Jesús, hasta aquí reconocido como un hombre excepcional, ¿desapareció para ser sustituida por una construcción filosófico-teológica abstracta? ¿Se produjo un cambio en la identidad de Jesús, hasta entonces oscura, confusa y discutida, para ser convenientemente divinizada?

Desde el punto de vista histórico, hemos visto que las comunidades cristianas tuvieron que hacer frente a la necesidad imperiosa de traducir el mensaje original en un nuevo lenguaje. De hecho, se trató de una traducción doble: por una parte, se pasó del lenguaje semítico al lenguaje griego y, por otra, de un lenguaje de la experiencia

corriente a un lenguaje técnico, más riguroso. Pero este nuevo lenguaje no destruyó en absoluto al antiguo, que siguió estando en el primer plano de la predicación, de la liturgia y de la oración. La primera definición de Nicea entró a formar parte del Credo litúrgico. Las siguientes constituyeron textos dogmáticos distintos.

Desde el punto de vista de la fe cristiana, hay que decir alto y claro que la fe no ha cambiado. Como hicieron los discípulos de Jesús después de su resurrección y, gracias al don del Espíritu, la fe cristiana proclamó siempre a Jesucristo Señor, Hijo de Dios y revelador de un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu. Este es el corazón del Credo. Por otra parte, salvo en el caso de la crisis arriana, la divinidad de Cristo no se puso nunca en cuestión. Lo que dividía a los cristianos era la manera de comprender la encarnación de Jesús. Gracias a una reflexión doblemente difícil, visto el aspecto divino de todos estos problemas y vista la fragilidad pecadora de los hombres, la Iglesia confirmó su fe en un lenguaje riguroso, capaz de imponerse a la razón de los creyentes y de ser comprendido por todos los interlocutores de sus diálogos.

-
1. Recordemos las dificultades que experimentamos como estudiantes de la propia lengua y sobre todo de una lengua extranjera cuando teníamos que traducir o redactar un texto sin errores de traducción o de redacción.
 2. F. LENOIR, *op. cit.*, p. 218.
 3. EUSEBIO DE CESAREA, *Vie de Constantin*, III, 12; PG 20, 1068-1069 [trad. esp. del orig. gr.: *Vida de Constantino*, Gredos, Madrid 1994].
 4. No es posible abordar aquí debidamente este difícil problema. Remito al lector a mi propio libro *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV^e siècle*, Desclée, Paris 1998.
 5. Por lo demás, Calcedonia no representa de ninguna manera el punto final de este proceso, que continuarán otros concilios: Constantinopla II (553), intérprete de Calcedonia; Constantinopla III (631), que se pronunciará sobre las dos voluntades de Cristo, y finalmente Nicea II (787), que pondrá fin a la disputa de las imágenes.
 6. Cf. la bibliografía al final de este mismo libro.
 7. En principio, Constantinopla I no fue un concilio «ecuménico», ya que los obispos de la Iglesia de Occidente no participaron en él. Pero la aceptación de su Símbolo por parte de los padres conciliares de Calcedonia le dio un valor ecuménico e hizo que Constantinopla I pasase a ser considerado el segundo concilio ecuménico.
 8. Únicamente se omitió la mención «de la sustancia del Padre». Las secuencias sobre la encarnación y la redención fueron ligeramente ampliadas.
 9. En tiempos de Carlomagno, la Iglesia occidental añadirá la mención «y del Hijo».
 10. NESTORIO, *Lettre à Cyrille d'Alexandrie* (15 de junio de 430), trad. P.-Th. CAMELOT; *Éphèse et Chalcedoine*, Orante, Paris 1962, p. 197.
 11. F. Lenoir opina que la doctrina de Nestorio es una nueva manera de «negar la plena divinidad de Jesús» (*op. cit.*, p. 257). Esta interpretación habría escandalizado al mismo Nestorio, cuyo razonamiento seguía derroteros completamente distintos a los que sugiere Lenoir. Por otra parte, Nestorio estaba convencido de adorar la humanidad de Jesús en virtud de la estrecha relación que esta tenía con la divinidad de Jesús.
 12. F. Lenoir parece atribuir mucha importancia a este emperador (Teodosio II), culto y jurista (es el autor del Código de Teodosio), pero especialmente versátil en materia doctrinal: en Éfeso (431) apoyó a Nestorio; en cambio, en el «latrocinio de Éfeso» (449) se puso de parte de Eutiques.
 13. Cf. *infra*, p. 96.
 14. *La Documentation Catholique* 91, n. 2106 (1994), p. 1069.
 15. D-H, n. 302 [trad. esp.: H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2000].
 16. Como F. Lenoir, también yo sigo este recorrido solamente hasta Calcedonia. Pero no se cierra definitivamente aquí y se necesitarán nuevos concilios para hacer progresar la clarificación de los datos de la fe.
 17. *La Documentation Catholique* 70, n. 1633 (1973), p. 515.

- [18.](#) *La Documentation Catholique* 81, n. 1880 (1984), p. 825.
- [19.](#) IRENEO DE LYON, *Contre les hérésies*, I, 10, 2; trad. A. ROUSSEAU, Cerf, Paris 1984, p. 66.
- [20.](#) Estas persecuciones no fueron constantes en el tiempo, ni universales en el espacio. Procedían por oleadas, a golpes, pero en determinados lugares y durante periodos breves fueron gravísimas. Ellas permitían, entre otras cosas, denunciar a los cristianos como responsables de catástrofes naturales, económicas o políticas.
- [21.](#) A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcédoine (451): réception et opposition*, Cerf, Paris 1990 [trad. esp. del orig. al.: *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997].
- [22.](#) F. LENOIR, *op. cit.*, p. 13.

Conclusión:
**El meollo irrenunciable
de la fe cristiana**

Me sentí impulsado a escribir este libro porque tengo la íntima convicción de que en la tesis propuesta por Frédéric Lenoir el cristianismo es lo que menos importa. Si somos sinceros, los dos puntos resaltados por este autor constituyen una revisión desgarradora de la fe cristiana. No cabe duda de que él reconoce los dos puntos que yo he señalado al comienzo de esta obra: «1. Jesús es un hombre que mantiene una relación particular con Dios y desempeña un papel salvífico. 2. Jesús murió y resucitó, y continúa estando presente entre los suyos». Se puede pensar que estas dos afirmaciones son ya muy ricas y representan una lectura positiva del cristianismo. Ahora bien, en cualquier caso, también hay que decir que son radicalmente insuficientes desde el punto de vista de la fe cristiana.

Y para comprobarlo, tratemos de sacar las consecuencias que de ellas se derivan:

Primera: esto quiere decir que, en Jesús de Nazaret, Dios no nos ha enviado a su Hijo, que Dios no ha venido a compartir en persona nuestra trágica condición humana, que no «amó a los suyos que estaban en el mundo hasta el extremo», como nos dice el Evangelio de Juan (Jn 13,1), que no murió en la cruz. En resumen, Jesús ha dejado de ser «el único mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 5,6) –aunque Frédéric Lenoir conserve este término–, para convertirse en un simple intermediario entre ellos. Esto lo cambia todo. Ya no estamos en comunión directa con Dios, gracias a su Hijo Jesús y al don de su Espíritu. No hemos experimentado la ternura de Dios. Con Jesús de Nazaret, Dios se ha dado un hijo creándolo, pero no nos ha dado a su verdadero Hijo. Todas estas son interpretaciones contra las que reaccionó en su día con toda su alma la Iglesia antigua. Ya no somos divinizados, no se nos dice de dónde extraen su poder los sacramentos cristianos. Esta reducción del cristianismo, aun cuando sea bienintencionada en su forma y por su preocupación histórica, es en realidad suicida para el creyente.

Segunda: esto quiere decir también que Jesús no es más que uno de muchos profetas, sin duda el más grande en la tradición cristiana, y que, en la competición actual de las religiones, Jesús es simplemente un líder religioso, tal vez de valor excepcional, pero un líder entre muchos. Como dice el Vaticano II, lo propio del cristianismo es que en Jesús coinciden el revelador y lo revelado: Cristo es «a la vez el mediador y la

plenitud de toda revelación»¹. Pretensión inmensa, única, que algunos consideran despectiva hacia los demás y, a fin de cuentas, odiosa. Los cristianos tenemos que aceptarla con inmensa humildad. Pero lo específico del cristianismo es profesar que su fundador no es solamente un hombre excepcionalmente santo, escogido y adoptado por Dios, sino Dios mismo, en virtud de su condición de Hijo único de Dios. Tocamos aquí el centro o corazón de la paradoja y de las paradojas cristianas, tan subrayadas por el difunto Padre de Lubac, pero también el centro o corazón del debate interreligioso actual.

Tercera: esto quiere decir también que la fe cristiana ha cambiado de contenido, porque, como nos dice mi interlocutor, la divinidad de Jesús no fue confesada por sus propios discípulos a la luz de la resurrección. El paso de la cristología desde abajo a la cristología desde arriba se habría producido durante los primeros siglos de la Iglesia; de manera todavía incierta y discutida en los siglos II y III, y finalmente decidida en los siglos IV y V, gracias a la intervención de los emperadores. La Iglesia se helenizó y, al mismo tiempo, se dogmatizó. Ahora bien, este movimiento de la cristología se produjo de hecho ya en el Nuevo Testamento, como he recordado en el capítulo 1 y, según la fórmula de M. Hengel: «En este espacio de menos de dos décadas pasaron más cosas desde el punto de vista cristológico que durante los siete siglos siguientes» (cf. nota 17 del cap. 1). Tal es el testimonio de la historia.

Cuarta: esto quiere decir, finalmente, que se abandona toda doctrina trinitaria, compleja y paradójica, pero juzgada con cierta precipitación «simplista» por mi interlocutor, aunque ella «ha dado que pensar», como decía Ricoeur del símbolo, y ha inspirado la reflexión teológica y filosófica de numerosos siglos hasta hoy. Es admirable comprobar la fecundidad especulativa del misterio trinitario en la filosofía moderna. Se han podido escribir también «cristologías filosóficas», reflexionando sobre el sentido de la afirmación del Absoluto presente en lo contingente². Una teología cristiana viva se interesa necesariamente por estas paradojas. Porque Dios puede ser definido como amor únicamente si está en condiciones de experimentar en sí mismo la alteridad y el don. Es el precio que tiene que pagar para poder acercarse al hombre. Un Dios que no sea trinitario no será ya el Dios de Jesucristo, ni el Dios de los cristianos. Como afirma W. Kasper: «La respuesta al moderno problema de Dios y a la situación del ateísmo moderno es única y exclusivamente el Dios de Jesucristo, el credo trinitario»³. Algunos querrían hoy que los cristianos dejaran este misterio en un discreto segundo plano, como en penumbra, para facilitar el diálogo con las grandes religiones monoteístas como el judaísmo y el islam. Pero esto sería renunciar a la identidad original de Dios según la fe cristiana. Para que el diálogo sea de verdad se ha de partir de la base de lo que cada uno es verdaderamente.

Pero volvamos a la consistencia de la interpretación propuesta por Frédéric Lenoir. El hecho de que, de manera alternativa, emplee expresiones propiamente cristianas y las interprete en un sentido muy diferente no facilita el análisis. Reconoce la fe primitiva en

la resurrección de Jesús. Esto puede ser su originalidad con respecto a algunas interpretaciones liberales de finales del siglo XIX y principios del XX. Pero él desconecta esta fe de su dimensión escatológica y de su relación significativa con la vida prepascual de Jesús. Ahora bien, ambas conexiones son esenciales para la afirmación de su divinidad. Sin ellas, la resurrección de Jesús queda privada de su horizonte de sentido y de todo lo que la hace creíble. Me atrevería a decir que yo no podría creer en ella, si se redujera a un milagro excepcional reservado a Jesús. Resurrección y divinidad de Jesús son estrechamente solidarias: ambas se mantienen o caen al mismo tiempo. Si se ha podido definir al cristiano como aquel que cree en Jesucristo resucitado de entre los muertos, habría que añadir inmediatamente que, en virtud de este hecho, el creyente lo confiesa como el Hijo que él pretendía ser. Curiosamente, Frédéric Lenoir quiere separar ambas cosas en el mensaje original. Si en algunas páginas él llama a Jesús «Hijo de Dios», rechaza, sin embargo, que los primeros cristianos hayan confesado su fe en él como Dios. Pero se calla sobre el estatus que habría tenido en el cristianismo primitivo este ser trascendente con respecto a nosotros, pero que habría continuado siendo una criatura con respecto al Dios único.

Es verdad que, en las últimas páginas de su libro, Frédéric Lenoir propone comprender que Dios, fundamentalmente *uno* en su esencia, se vuelve *tres* en su manifestación, formulación que él mismo reconoce «“perfectamente herética”, pero que permite salvaguardar el misterio de Dios explicando la presencia de las tres figuras centrales de los evangelios: el Padre, el Hijo y el Espíritu»⁴. ¿No volvería sobre su posición anterior en el deseo de conciliarlo todo? En cualquier caso, habrá que reconocer en esta propuesta la recuperación de una convicción modalista rechazada desde el siglo III⁵. De un lado, el Hijo se ha vuelto inconsistente; del otro, el hombre Jesús «no es la encarnación de Dios».

Todos estos puntos están lejos de constituir «matices» y corresponden a un reto capital en el que está en juego el corazón de la fe, su meollo irrenunciable. Uno recuerda que Lutero hablaba de la justificación como del «artículo que sostenía o hacía caer a la Iglesia»; yo diría de buena gana en el mismo sentido que la divinidad de Cristo en el seno del misterio trinitario es el artículo que mantiene o hace caer la fe cristiana.

1. VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

2. X. TILLIETE, *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986 [trad. esp.: *La cristología idealista*, 1993]

3. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013, p. 39.

4. *Op. cit.*, p. 309.

5. Cf. *supra*, p. 59.

Bibliografía

Historia

Charles Perrot *Jésus et l'histoire*, Desclée, Paris 1979 [trad. esp.: *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1982].

Jésus, PUF, Paris 1998, «Que sais-je?» 3300 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Acento, Madrid 1999].

Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens, Desclée, Paris 1997.

John P. Meier *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I: *Las raíces del problema y de la persona*. II/1: *Juan y Jesús, el reino de Dios*. II/2: *Los milagros*. III: *Compañeros y competidores*. IV: *Ley y amor*, Verbo Divino, Estella 1998-2010.

Bernard Sesboüé – Joseph Wolinski *Histoire des Dogmes*. I: *Le Dieu du salut*, Desclée, Paris 1994 [trad. esp.: *Historia de los dogmas*. I: *El Dios de la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995].

Histoire du christianisme. I: *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, bajo la responsabilidad de L. Piétri, Desclée, Paris 2000. II: *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée, Paris 1995.

Aloys Grillmeier *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, nueva ed., Cerf, Paris 2003 [trad. esp. del orig. al.: *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia*, Sígueme, Salamanca 1997].

Le Christ dans la tradition chrétienne. Le concile de Chalcédoine (451): réception et opposition, Cerf, Paris 1990.

Exégesis

André Paul *La Bible*, Nathan, Paris 2005.

Martin Hengel *Jesús, el Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1978.

Jacques Schlosser *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Cerf, Paris 1987 (en particular el capítulo titulado «Abbá») [trad. esp.: *El Dios de Jesús: estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995].

Michel Quesnel *Jésus Christ selon Saint Matthieu*, Desclée, Paris 1991 [trad. esp.: *Jesucristo según san Mateo: síntesis teológica*, Verbo Divino, Estella 1993].

Chantal Reynier *L'évangile du ressuscité. Une lecture de Paul*, Cerf, Paris 1995 [trad. esp.: *El Evangelio del Resucitado: una lectura de Pablo*, DDB, Bilbao 1996].

Teología

Ignacio Ortiz de Urbina *Nicée et Constantinople I*, Orante, Paris 1963; Fayard, Paris 2006 [trad. esp.: *Nicea y Constantinopla*, Eset, Vitoria 1969].

Pierre-Thomas Camelot *Éphèse et Chalcédoine*, Orante, Paris 1962; Fayard, Paris 2006.

Bernard Sesboüé – Bernard Meunier *Dieu peut-il avoir un Fils? Le débat trinitaire du IV e siècle*, Cerf, Paris 1993.

Michel Fédou *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Desclée, Paris 1995.

Bernard Sesboüé *Saint Basile et la Trinité. Un acte théologique au IV e siècle*, Desclée, Paris 1998.

Wolfhart Pannenberg *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974.

Bernard Sesboüé *Jésus Christ dans la tradition de l'Église*, nueva ed., Desclée, Paris 2000.

Walter Kasper, *Jesús el Cristo*, Sal Terrae, Santander 2013.

El Dios de Jesucristo, Sal Terrae, Santander 2013.

Índice

Portada	2
Créditos	3
Introducción	4
La tesis del autor: los primeros cristianos no confesaron la divinidad de Jesús	6
La verdadera cuestión	8
1. La confesión de Jesús como Hijo de Dios en el Nuevo Testamento	10
¿Se proclamó Jesús personalmente Dios?	11
Las grandes «pretensiones» de Jesús con relación a Dios	14
Jesús se autodesignó «Hijo del hombre»	16
La confesión de fe de los discípulos antes de la muerte de Jesús	18
El escándalo de la cruz	19
Sentido y alcance de la confesión del Resucitado	21
La enseñanza del apóstol Pablo	24
La redacción de los evangelios	27
Los grandes himnos de la tradición paulina	29
La culminación del recorrido: el Evangelio de Juan	31
¿Conoce el Nuevo Testamento una Trinidad?	33
Conclusión y balance	35
2. Jesús, Hijo de Dios, durante los siglos II y III	37
Imagen que tienen los paganos y los judíos del cristianismo	39
La confesión de fe cristiana	43
Fórmulas «kerigmáticas»	44
Fórmulas ternarias	44
La paradoja cristiana ante las soluciones fáciles	47
El caso de Orígenes	48
Conclusión	50
3. De Nicea a Calcedonia. ¿Por qué la divinidad de Cristo es objeto de constante debate?	52
¿De qué se trata? De una inculturación del cristianismo en el medio griego	54
Arrio y la divinidad de Cristo	55
Constantino entra en escena: el concilio de Nicea	57
El testimonio de las Escrituras: Jesús es el Hijo y no una criatura	58

La decisión: el Símbolo de Nicea	60
La reacción y el papel de los emperadores	62
Un proceso en marcha: de Nicea a Calcedonia	65
Constantinopla I (381): divinidad del Espíritu Santo y misterio trinitario	66
Éfeso (431): la unidad concreta de Cristo	69
Calcedonia (451): un solo existente en dos naturalezas	74
Conflictos muy poco edificantes: ¿qué tiene que ver Dios con todo esto?	78
¿Se complica tal vez la fe?	82
Más sobre el papel de los emperadores	83
Breve balance	84
Conclusión: El meollo irrenunciable de la fe cristiana	87
Bibliografía	90