

## EL PROBLEMA CRISTOLÓGICO ACTUALMENTE HISTORIA DE LA CRISTOLOGÍA

### I. Historia de la cristología

#### 1. Cristianismo primitivo

Si es cierto que la inmunidad cristiana se salió del contorno judío con su confesión: Jesús es el Cristo, Jesucristo es el Señor (Rom 10, 9; Flp 2, 11), y si en este sentido (pero sólo en éste) es cierto que el primigenio credo cristiano fue una «fórmula puramente cristológica» (O. Cullmann), no lo es menos que esa confesión se entiende precisamente como afirmación de la acción salvadora del Dios uno, que es el Dios del AT e hizo a Jesús Cristo y Señor (Act 2, 36). Por tanto, esa profesión de fe en Cristo por una parte está inserta en la confesión del Dios uno de la creación y de toda la historia de la salvación (donde halla una unidad superior); pero, por otra, esta misma confesión dice que el Dios uno tiene en el mundo su plena y absoluta representación en Cristo y su espíritu en medio de la -> Iglesia. Así toda la predicación de lo que Dios es para nosotros puede dividirse en un esquema trimembre de una Trinidad vista por de pronto dentro de la economía de la salvación (Mt 28, 19), en que la c. está ordenada, de manera peculiar, a la confesión del Dios vivo del mundo y de la historia y, sin embargo, como centro de la profesión de fe, a su vez contiene en sí el todo de la misma. Estamos aquí ante el problema permanente de la esencia y del lugar de la c.

#### 2. La patrística

Si en el símbolo apostólico de la fe se incorporaron a la parte de la confesión del Hijo enunciados particulares originariamente cristológicos, ello no cambia nada en la antigua estructura fundamental trimembre del símbolo, pero subraya el verdadera sentido (envolvente) de los enunciados sobre Cristo. Si esta estructura fundamental al principio era simplemente la profesión de fe en los tres portadores divinos de la única actuación salvífica, fue inevitable que la reflexión sobre su relación mutua (que empieza con el *monogénés* del símbolo apostólico) llevara pronto a la formación de la *theologia* a diferencia de la *oikonomia*. Así ya en el *Perí arjón* de Orígenes se separa una doctrina de la Trinidad (libro I), es decir, una c. inmanente, de la doctrina de la encarnación, que sólo se ofrece más tarde en el libro II, de forma que ambas están separadas por la doctrina de la creación y del pecado. Aquí es ya perceptible el peligro de una visión de la *theologia* bajo la perspectiva de la inmanencia divina, por una parte y, por otra, el de una c. que sea tan sólo parte de una *oikonomia* y no abarque el todo de *theologia* y *oikonomia*. Este todo lo hallamos - inmediatamente antes del Niceno - en Eusebio de Cesarea, si bien con un matiz subordinacionista. Luego el concilio de Nicea (325) impuso una mayor (pero no absoluta) separación entre teología y economía. Los otros esbozos de una visión conjunta de la doctrina de fe en la patrística no modifican esencialmente este esquema ya logrado, por muy variados que sean en lo demás (p. ej., la gran oración catequética de GREGORIO DE NISA: PG 45, 9-105; *Historia de los herejes* de TEODORETO (1. V): PG 83, 439-556; JUAN DAMASCENO, *De fide orthod.*; AGUSTÍN, *Enchiridion*). La c. total está repartida entre la doctrina de la Trinidad, que va antepuesta y se fija relativamente poco en la economía salvífica y una c. que sigue a la doctrina de la creación y del pecado. Esta división implica el peligro de un aislamiento y nivelación de la c. estricta, lo último sobre todo cuando se enseña que cualquier persona divina puede «hacerse hombre» (cf. DThC VII 1466, 1511ss). En Fulgencio de Ruspe (con el antecedente de Genadio de Marsella) tenemos desde luego una unidad de la doctrina de la Trinidad y de la encarnación, que precede a la doctrina de la creación, del pecado, del bautismo y de la escatología. Naturalmente, lo dicho no es suficiente para dar una respuesta negativa a la pregunta por el cristocentrismo en la teología patrística; decimos tan sólo que éste no aparece con suficiente claridad en la visión sistemática.

#### 3. La primera y la alta escolástica

a) La serie: Trinidad, creación, caída, encarnación, etc., es decir, una serie histórica en lo esencial, permanece en general como evidente, lo cual tiene tanto mayor importancia en la pedagogía religiosa y en la teología por el hecho de que ahora comienza el tiempo de la teología sistemática, así ya, p. ej., en el *Elucidarium*, de Honorius Augustodunensis (en ella se tratan también los misterios de la vida de Cristo) o en las Sentencias de la escuela de Anselmo de Laón (la c. se halla en el libro III entre los medios salvíficos contra el pecado). En la *Summa*

*sententiarum* (cf. LANDGRAF E 75-79) de la escuela de los Victorinos, hallan seguimiento Genadio y Fulgencio con su unidad de la doctrina sobre la Trinidad y la encarnación, antepuesta a los otros capítulos, si bien luego falta casi del todo la doctrina de la redención. En las *Sententiae Atrebatenses*, frente al plan fundamental de las Sentencias de la escuela de Anselmo de Laón, quizá por vez primera, hallamos resaltada con mayor claridad una sección *De Christo Redemptore*, que se antepone a las restantes disquisiciones sobre la «redención», es decir, tenemos allí una distinción incipiente entre c. y soteriología (cf. R. SILVAIN 36, 48-52; texto: RThAM 10 [1938] 216ss); en cambio, hay Sentencias de la escuela de Abelardo en que la c. es puesta entre los sacramentos bajo el lema de «beneficia», y se ve así casi bajo una perspectiva protestante. En las *Sentencias* de P. Lombardo, después de la doctrina de la Trinidad (libro I), se halla la c. (en el libro III) como doctrina sobre el modo como Cristo y las virtudes (aunque éstas apenas son desarrolladas desde la c.) llevan al hombre de los *utilia* de la creación a los *fruibilia* de Dios (Agustín). Es de notar en esta c. que en ella los misterios de la vida de Jesús entran en el horizonte de la teología sistemática por orden histórico. La doctrina de los sacramentos remite a Cristo con una sola frase (dist. 1 c 1). No debe maravillarnos, pues, que los comentaristas de P. Lombardo apenas aprovechen tampoco la posibilidad de una doctrina cristocéntrica sobre las virtudes y los sacramentos. Mientras en Roberto Pullus, Gandulfo, P. Lombardo y otros, por lo menos se trata de las virtudes después de la c., en los *Sententiarum libri quinque*, de Pedro de Poitiers, la c. viene después de la doctrina de la gracia, de la justificación y del mérito (pero en la c., Cristo es considerado como *caput ecclesiae*). Esta estructura halló seguidores (GRABMANN SM II 515).

b) En la III parte de la *Suma*, por así decir, Tomás divide la c. -separándola de la doctrina de la Trinidad como la mayoría de los autores- en una c. *especulativa*, abstracta (tradicional, pero mejor estructurada y, por ello, válida hasta hoy), en que están superadas las vacilaciones de P. Lombardo en favor de la pura teoría de la subsistencia, y en una c. concreta de los misterios de la vida de Jesús (entrada en el mundo, vida, muerte, glorificación). Se produce, pues, en Tomás un cierto retorno a la antigua c., ya que él elabora los teologúmenos abstractos partiendo de la experiencia bíblica de la vida en Jesús. Pero indudablemente, el lugar de la c. está determinado en Tomás por su concepción del objeto de la teología (Dios en cuanto Dios: S. th. I q. 1 a. 7); concepción que es compartida por los tomistas, Enrique de Gante, Escoto y otros: DThC xv 399ss). Otra tradición que viene de Agustín, y, pasando por Casiodoro, llega a Roberto de Melún, Roberto de Cremona, Kilwardby, Roberto Grosseteste y, finalmente, a Gabriel Biel y Pedro de Ailly (cf. E. Mersch), veía el objeto de la teología en el *Christus totus, Christus integer*; lo cual, en principio, podía abrir una orientación muy cristocéntrica de toda la teología; pero, bajo esta perspectiva, sólo con dificultad se alcanzaron una auténtica unidad y un sistema cerrado. En cambio, cuando Tomás dice que el objeto de la teología es Dios en sí y, por cierto, Dios concebido también como fin sobrenatural que ha de ser alcanzado inmediatamente por la criatura, sin duda se da ahí una compenetración de teología y economía. Tomando como concepción fundamental el hecho de que todas las cosas salen de Dios y retornan a él como plenitud de vida trinitaria que se comunica a sí misma y no sólo confiere realidades creadas, se puede incluir en ella toda la historia de la salvación. En ese esbozo de sistema también tiene cabida una c. plenamente autónoma, con tal que Cristo sea concebido con suficiente claridad como aquel en cuya partida y cuyo retorno están decretados la partida y el retorno de todas las demás cosas. Cabe, sin embargo, preguntar si en la configuración concreta de este sistema la c. de Tomás no entra en juego demasiado tarde, puesto que toda la antropología cristiana y la doctrina sobre la gracia y la vida son elaboradas antes de la c. Aquí, naturalmente, la cuestión sobre el sistema se torna forzosamente cuestión sobre la cosa misma, sobre el cristocentrismo de toda realidad y la interpretación más concreta de la predestinación de Cristo. La posterior c. católica no puede exponerse aquí con detalles. Ella constituye la historia de los comentarios de la *Suma* de Tomás o resalta nuevamente el caudal patristico (Petavius, Thomassin; Bibl.: MC vll 15331539 y en B.M. Xiberta), pero no modifica ya el edificio sistemático. C. y soteriología se separan aún más. El tratado *De mysteriis vitae Christi* está aún extensamente desarrollado en Suárez; pero, en la época de la ilustración, desaparece casi enteramente de la teología escolástica.

## II. La cristología en la teología actual

La reflexión acerca de una revivificación de la teología determinada por factores de dentro y fuera del catolicismo (cf. *Chalcedon* III; GRILLMEIER: FThH 265-299; sobre la c. protestante cf. W. PANNENBERG - P. ALTHAUS: RGG 3 I 1762-1789; W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gü 1964).

### 1. EL lugar de la cristología

**a) Planteamiento actual de la cuestión.** En el proceso histórico se ha ido elaborando un tratado de c. que contiene dos partes, no siempre muy unidas orgánicamente: la c. en sentido estricto (la doctrina sobre la persona de Cristo) y la soteriología, que fundamenta su punto principal (la satisfacción de Cristo ante Dios) en la doctrina sobre la persona de Cristo como sujeto divino de dignidad infinita. Esto es solamente una parte de la c. en el conjunto de la teología católica. En la teología fundamental se trata de Cristo como portador de la revelación (R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, P 21966) y fundador de la Iglesia. La teología moral se esfuerza (por primera vez o de nuevo) por desarrollar su doctrina partiendo de Cristo y, por tanto, tiene que ofrecer un trozo de c., que no puede tomar directamente de la c. usual de nuestro tiempo (a este respecto merecen citarse J.B. Hirscher en el siglo XIX y, actualmente, p. ej., F. Tillmann y B. Háring). La *teología de la vida de Jesús* en gran parte se abandonó, hasta fechas muy recientes, a una literatura piadosa que ora ignoraba, ora tomaba en consideración la teología científica (nuevos intentos de tratar explícitamente la vida de Jesús en la dogmática se dan, p. ej., en B.M. Xiberta, en T.M. Vosté, siguiendo a Tomás, e igualmente en J. Solano: PSJ III).

Así pues, un trozo de c. se ha desplazado de la teología dogmática. Es además necesario revisar hasta qué punto la c. está presente o ausente en los restantes tratados. El *tratado del Dios trino*, por la doctrina de las procesiones y misiones y aquí precisamente por la misión del Hijo, tiene importancia constitutiva para la c. Pero, en general, la conexión entre estos dos importantes misterios no aparece con suficiente claridad en la visión sistemática. Aquí tiene un efecto nivelador la hipótesis, problemática y ciertamente no pensada a fondo, de que las tres personas podrían asumir una naturaleza humana (cf. THOMAS, S. th. III q. 3 a. 5). Aparte de que la reflexión sobre un orden meramente «posible» es muy problemática, y de que la posibilidad de encarnación por parte de una hipóstasis divina no puede ni debe trasladarse sin más a otra, pues la hipóstasis es lo único que constituye una distinción en Dios y cuando se aplica a las tres personas no representa siquiera un concepto unívoco; debiera tenerse más en cuenta, para la solución de esta cuestión, la relativa peculiaridad de cada una de las tres personas, tal como se revela precisamente en la economía. ¿Es cosa tan palmaria que a la *innascibilitas* del Padre no repugna un nacimiento terreno, como piensa Tomás (ibid. ad 3)? ¿No muestra ya la relación de la misión de Cristo con la del Espíritu Santo que la economía una tiene dos aspectos totalmente distintos? En el Hijo la economía se realiza como obra histórica y objetiva; en el Espíritu lo operado por el Hijo se convierte en posesión interna del redimido. Los papeles no son permutables. Lo mismo hay que decir del Padre, al que correspondería venir precisamente como «ingénito» si una realidad humana tuviera que manifestar verdaderamente su presencia, en la medida en que su venida (fuera de la que él hace en el Hijo) es en absoluto concebible. El nacimiento humano tiene, pues, una relación interna y no sólo fáctica con el «Hijo», aunque, naturalmente, siga en pie que la encarnación como tal es libre. Si hubiera algo así como una encarnación del Espíritu, éste no podría llevar a cabo la obra de la apropiación interna, que es propia precisamente del *Pneuma*. Así, pues, el orden de las misiones corresponde a la relación divina de las personas; y, por tanto, en Tomás y sus comentaristas se desaprovechó una ocasión de dar forma más rigurosa a la unión de la Trinidad y la encarnación.

Pero donde más se hace sentir hasta hoy la ausencia de la c. es en la -> angelología y la --> antropología (si bien Suárez - contra Tomás - afirma que la gracia de los ángeles es ya cristiana). La *doctrina de los sacramentos* está afortunadamente en camino de nueva orientación. Mientras Pedro Lombardo sólo menciona en este contexto la institución por Cristo, los sacramentos son vistos hoy con creciente claridad como los signos de la perduración eficaz de la muerte del Señor y con ello de su historia en general (especialmente el bautismo y la eucaristía y, en relación con ellos, también la penitencia; teología de los -> misterios; THOMAS, S. th. III q. 60 a. 3: *signa rememorativa*). También la *eclesiología*, que ya el libro I del *Elucidarium* había enfocado cristológicamente (LEFÉBRE 177-184), después de muchas omisiones vuelve de nuevo a recibir una consciente orientación cristológica, sobre todo en la constitución *Lumen gentium*, cap. I-II, del

Vaticano II (cf. el amplio comentario a estos capítulos de A. GRILLMEIER: LThK, Vaticano II). Con esto la c., la soteriología y la eclesiología quedan conectadas dentro del texto conciliar en una medida hasta ahora no conocida. También la elaboración cristológica de la escatología ha hallado una expresión conciliar en el Vaticano II, en el cap. 7 de la constitución sobre la Iglesia (cf. también SCHMAUS D IV/2 S 293-296, 309; H.U. v. BALTHASAR: FThH 403-421; J. ALFARO: Gr. 39 [ 1958 ] 222-270 ). En todo caso, la teología ha de considerar como uno de sus más importantes cometidos el de hacer que la c. domine toda la *oikonomia*, desde la creación hasta las novísimos.

**b) Principios para determinar el lugar de la c.** En la historia de la c. hemos tropezado ya al principio con la conexión entre *theologia* y *oikonomia*. Esta relación es la clave de la c. Cristo actúa en toda la *oikonomia*. Cristo no la comparte con el Espíritu, sino que a él le pertenece el todo (en cuanto obra histórica y objetiva, tal como está descrita en el credo), y en otro plano el todo también pertenece al Espíritu de Cristo, como realidad que debe comunicarse a la comunidad de los redimidos, comunidad que ha sido adquirida en Cristo y que ahora debe constituirse plenamente. Pero esta *oikonomia* sólo adquiere su forma y su sentido por su radicación en la *theologia*. Del análisis del orden salvífico los padres se remontaron a la *theologia*; pero luego sacaron de ésta nueva luz para su interpretación de la *oikonomia*. De ahí que, en un orden sistemático, a una c. católica deba preceder la doctrina sobre el Dios uno y trino. En esta síntesis anticipada de lo que sabemos de Dios en sí por la historia de la salvación, los primeros teólogos, cristianos - en disputa con los gnósticos - llevaron ya a cabo una de las mayores creaciones de la historia cristiana del espíritu. En la interpretación de las procesiones divinas insertaron la interpretación de la obra de la creación y de las misiones divinas, aunque por otra parte sus conclusiones entrañen también el peligro subordinacionista (cf. Aeby). Así la teología cristiana estaba ya en camino hacia una síntesis interpretativa del mundo (relación entre Dios y el mundo), a la manera como en formas distintas sería intentada luego por el --> neoplatonismo y más tarde por Schelling y Hegel. Sólo a base de una *theologia* plenamente elaborada (en unidad desde luego con la *oikonomia*) puede el cristianismo lograr un «sistema» (que es también una tarea cristiana y existencial) libre del módulo gnóstico o panteísta, y hacer frente así a esos intentos de interpretación. Esta gran tradición cristiana y esa tarea ineludible prohíben a la teología que ella se disuelva en un puro «ad nos» o esboce una c. sin un tratado previo sobre el Dios trino.

Pero ya en la doctrina de la Trinidad se decide sobre la c. En efecto, cuanto más inequívoca es la primacía del objeto formal tomista de la teología y, por ende, de la doctrina sobre la Trinidad, tanto más importante es elaborar o poner de relieve el «sin separación» de ambos tratados. Así pues, la interpretación de las procesiones divinas *ad intra* debe contener también su posible relación (libre) con el mundo y la historia. A la verdad, sobre la exacta determinación de esa relación existen hasta hoy grandes divergencias de opinión. Se trata del llamado «motivo de la encarnación» y de la relación entre creación y encarnación. K. Barth se sitúa decididamente en el punto de vista de un radical cristocentrismo. Para él la creación (o sea, el orden de la naturaleza) es el «motivo externo de la alianza» (KD in, 1, 103-258); y la alianza (o sea, el orden de la encarnación y redención) es el «motivo interno (¿libre o necesariamente dado?) de la creación» (ibid. 258-377). Partiendo de ahí se ordena luego (si convincentemente, es otra cuestión) en segundo lugar, a base de una «reducción cristológica» (H.U. v. BALTHASAR, K. Barth, Kü 1951, 253s), el artículo del credo sobre la creación (cf. antes Fulgencio; *Summa Sententiarum*). Como quiera que toda luz de conocimiento sólo brilla en el acto de la revelación que se da en Cristo - de manera igual para el conocimiento de la Trinidad y para el del mundo-, de ahí se sigue la unión más estrecha que pueda imaginarse entre *oikonomia* y *theologia*. Pero está en peligro el «sin mezcla», pues queda así oscurecido que nos encontramos con Cristo dentro de la totalidad de una historia que sólo lentamente descubre su cristocentrismo, y en consecuencia la diferencia intrínseca entre la naturaleza y la gracia amenaza con desaparecer en el único orden de Cristo antropología teológica). Así, aun recalcando el cristocentrismo en el ámbito de la *oikonomia*, el tratado sobre la encarnación deberá ponerse detrás de la doctrina sobre la creación (que, a la verdad, quedará reducido a una estructura muy formal). A la doctrina de la creación (ángel, hombre, mundo) puede dársele también la plena referencia cristológica, si se la deja en su lugar histórico, pero se toma en serio (Col 1, 15). En efecto, el segundo artículo del credo esclarece ya el primero (Trinidad) y lo asume en sí, de suerte que por esto mismo su contenido se convierte en

c. del «adviento». A la verdad, también el tratado sobre la caída (de los ángeles y del hombre), ligado con la doctrina sobre la creación, debe entonces configurarse de antemano partiendo de Cristo. La elevación sobrenatural del hombre, que presupone la creación natural como condición de su posibilidad, de tal manera que la creación de hecho sólo existe como lugar de la comunicación de Dios al hombre, se ha producido desde el principio en Cristo como una alianza irrompible. Lo mismo hay que decir del carácter cristológico de los restantes tratados teológicos, que desarrollan el campo de la *oikonomia*. Pero este punto no puede tratarse aquí con mayor detención.

## **2. La estructura de la cristología**

Dos cuestiones se plantean aquí:

**a) Relación entre c. y soteriología.** Como hemos visto, la división en c. y soteriología existe por lo menos desde el siglo xrt. En este aspecto, dio el impulso sobre todo la teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury. También aquí tienen que ir juntos un «sin mezcla» con un «sin separación». La teología católica intenta -por lo menos desde la escolástica, pero en cierto aspecto ya desde los griegos - el paso del ser al obrar. De ahí la fuerte elaboración de la c. en sentido estricto. Pero podemos resaltar que el subjetivismo occidental, tal como se expresa en Agustín y, agudizado, en la reforma protestante, abrió a la teología aspectos que - a pesar de toda mística - no pudo ver la teología griega, prisionera de la consideración objetiva (cf. A. MALET, *Personne et amour P 1956*). El «Christus pro nobis» se ha mantenido en la teología occidental desde Agustín hasta la escolástica, pero sólo en la edad moderna se ha hecho de nuevo consciente, señaladamente por la acentuación radical de ese pensamiento en R. Bultmann y en F. Gogarten (cf. J. TERNUS: *Chalcedon III 531-611*, particularmente 586s). Aun guardando su tradición, la c. católica puede elaborar más claramente el *pro nobis*, si la soteriología se prepara ya en la c. estricta (p. ej., orientando hacia la teología de la salvación el tratado de la ciencia y del poder de Cristo, de su filiación y de sus oficios). Desde Calcedonia, la c. se ha construido en oriente y occidente sobre los pocos conceptos de las dos naturalezas, de una hipóstasis y de la asunción de la naturaleza humana por la persona del Verbo. Ciertamente del desarrollo de estos conceptos - junto con los esfuerzos por la interpretación del misterio de la Trinidad - ha resultado la peculiar forma del poderoso edificio de la teología cristiana; pero hay que evitar el peligro de una reducción de la mirada (cf. K. RAHNER: *Chalcedon III 3-49*), procurando agotar toda la plenitud de formulaciones cristológicas que se dan en la Escritura y la tradición. Vamos a aclarar brevemente este punto respecto de la c. y la soteriología.

**b) El desarrollo interno de estas dos ideas.** 1 ° La c. y la soteriología deberán estar envueltas en una teología de la --> revelación de Dios en Cristo, elaborada en forma verdaderamente teológica y no sólo a manera de teología fundamental. El Vaticano ir, en los dos primeros capítulos de la constitución dogmática sobre la revelación, nos ofrece el modelo a seguir aquí (cf. R. LATOURELLE, *Die Of fenbarung*; HDG; LThK, Vaticano ii, *Constitución sobre la revelación*). De acuerdo con la tradición, la pareja de conceptos naturaleza-persona da un imprescindible esquema de construcción de la c., siguiendo el modelo usual de una c. de la asunción descendente de una naturaleza humana por la persona del Logos. Pero estos conceptos no pueden presuponerse sin más, como si en sí mismos fueran claros y evidentes y por eso bastara con aplicarlos al problema en cuestión; con ello caeríamos en un formalismo vacío. Deberíamos más bien mostrar cómo ellos derivan necesariamente de lo que dice la revelación en Cristo y sobre Cristo. Así, pues, la historia de la evolución de estos conceptos debe reproducirse en forma creadora. Aquí hay que presuponer necesariamente ciertas fórmulas donde se expresa la concepción acerca de Cristo (formadas también a lo largo de la historia), que preceden a la cristología centrada en la naturaleza y la persona. Del mismo modo que no podemos pararnos en estas fórmulas previas (para rechazar la c. de Éfeso y de Calcedonia como aberración metafísica o helenización del cristianismo o edificio religiosamente inútil); el teólogo católico tampoco puede suponer tácitamente que esa fórmula metafísica es la palabra primigenia en la c. (que en la Escritura aparece bajo expresiones muy diferentes). Es indispensable un estudio más cuidadoso de estas fórmulas primigenias en orden a su posibilidad y alcance, su sentido y contenido tal vez más pleno (en comparación con el actual esquematismo de naturaleza-persona), y su posible utilización kerygmática en la actualidad. También debemos plantear la pregunta por el «sentido

de la c. del NT», aunque no la contestemos en el sentido de R. Bultmann (como H. BRAUN: ZThK 54 [1957] 341-377). Lo mismo cabe decir de la soteriología.

Las categorías bíblicas no deben quedar absorbidas por la pura doctrina de la satisfacción. Debe considerarse toda la situación a que el hombre vino a parar por el pecado, p. ej., la situación de su muerte, de su caída bajo las «dominaciones y potestades», bajo la ley, etc.; y la redención debiera mirarse bajo todos estos aspectos, tanto en su acontecer como en sus efectos. Un análisis de ontología teológica y existencial debiera dar razón del porqué somos redimidos precisamente por la muerte como tal. Anselmo ofrece aquí puntos de apoyo para una teología muy progresiva. La entrega a la muerte reviste tanta importancia porque es la entrega total (*irrevocable*) de la existencia humana; y en el caso de la redención se trata de la entrega de Cristo, que es el más digno de todos los hombres (*Cur Deus homo? ii, 11*; cf. también K. RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Ba 1969). Éste es el lugar para insertar la parte dogmática de los misterios de la vida de Jesús, desde el nacimiento hasta la glorificación. Aquí tiene también que recibir un puesto la teología de los oficios de Cristo, punto en que tenemos mucho que aprender de Agustín (cf. también Lutero y Calvino). En todo caso, de la c. y soteriología hay que decir que ni el puro esquema de naturaleza-persona ni la mera teoría de la satisfacción bastan para verter todo lo que contienen la figura y la obra de Cristo a la luz del evangelio y de su interpretación en la Escritura y la patrística, por más que estos aspectos precisamente, tal como los entiende la Iglesia, deben seguir marcando la dirección.

2 ° En semejante exposición hay que contar con una tensión típica de este tratado, entre una c. «de arriba» y una c. «de abajo». Primeramente hay que hacer ver cómo «Dios está en Cristo», es decir, la c. ha de poder basarse en la Trinidad, presuponiendo una doctrina real sobre el Logos e Hijo del Padre, en la cual se resalte que el Verbo no sólo es una de las tres personas divinas, sino precisamente aquella en que «Dios» (como Padre sin principio) se expresa a sí mismo cuando el Logos, como comunicación de Dios, se enajena entregándose al mundo. Los términos «Verbo» (Palabra) e «Hijo» entrafían una particular referencia «hacia afuera», hacia el nacimiento, que no es propia de ninguna otra persona. Esto lo supieron ya los apologistas del siglo ir. A esa c. «de arriba» (que aún tendría muchos otros aspectos) debe corresponder una c. «de abajo». En el Evangelio y en el libro de los *Hechos* esta segunda c. es tan palpable, que, en muchos casos, llevó a una falsa interpretación adopcianista. Aquí habría que mostrar cómo llegamos al conocimiento de la personal presencia del Hijo, pues este conocimiento afirma algo esencial sobre lo conocido mismo. Dicho conocimiento no es sólo aprehensión conceptual de lo que Cristo dice de sí mismo en su propio testimonio (por muy indispensable que sea ese factor en este conocimiento); sino que contiene también otros factores o momentos que no debieran caracterizarse en general como mero «conocimiento de fe». Pues en Cristo y con Cristo el hombre hace una experiencia - en la cruz y en la resurrección - que no sólo es testificación externa de algo enunciado, sino que está en conexión interna con la existencia divino-humana de Cristo. Esa «experiencia de fe» con Jesús es ya, en una unidad sin mezcla, dogmática de Cristo y de la presencia de Cristo en el mundo, y es teología fundamental por la visión de la historia real de Jesús (pues Cristo, efectivamente, no es sólo el que predica, sino también el predicado; no sólo el motivo, sino también el contenido de la fe). La experiencia de fe llega en Cristo a su punto culminante, y, como experiencia de la presencia real de Dios, no es sólo un caso particular de la experiencia de fe en general, sino su síntesis y consumación.

En una c. así, construida desde «abajo», la formulación no se quedaría en la proposición abstracta y formal de que Cristo es «un hombre». Tiene también importancia el hecho de que él es varón y no mujer, célibe y pasible, está situado en medio de la historia y no a su comienzo, etc. Así, pues, ni de la divinidad ni de su humanidad formalmente tomada puede deducirse todo lo que cabe decir de él. Lo que además pueda decirse, se predica del Logos mismo y debe, por ende, tomarse en serio. A la c. «de arriba» y «de abajo» corresponde también una doble forma de la soteriología. La venida, pasión y muerte redentora de Cristo ha de hacerse ver primeramente como obra del Dios misericordioso, como dice 2 Cor 5, 18: Dios nos ha reconciliado consigo; de forma que, en cierto modo, aun antes de nuestra personal decisión en Cristo, estamos ya ante él como «justificados». Éste «de arriba» es igualmente decisivo para la obra de Cristo, de suerte que hay que descartar también todo adopcianismo soteriológico. Sin embargo, la redención es obra del hombre Cristo, de suerte que el hombre satisfizo realmente a las exigencias de Dios. Aquí se refleja una c. que ha tomado en serio la humanidad de Cristo y,

sin embargo, deduce de su divinidad toda la dignidad de su acción. Para desarrollar ulteriormente todos los aspectos aquí insinuados: --> redención, -> soteriología, --> Jesucristo.

*Alois Grillmeier*

### III VISIÓN SINTÉTICA INTRODUCTORIA DE LA CRISTOLOGÍA.

#### 3.1. El problema cristológico actualmente: Desafíos que se presentan a la Cristología actualmente. El Diálogo y el pluralismo religioso.

##### 3.1.1. Provenientes de la limitación humana.

- Carácter relativo del conocimiento. El hombre solamente conoce una parte de la realidad. Y básicamente se trata de lo que a él le impresiona. De aquí algunos argumentan que no puede conocer nada que sea permanente y estable. Lo referente a Dios entraría en este ámbito.
- Experiencia religiosa fundamental. Dios está siempre más allá, por lo que se argumenta que ninguna revelación puede ser la única y definitiva.
  - o En base a esto se justifica el rol de las distintas religiones.
  - o El cristianismo no sería más que parte del sistema religioso global.
  - o Desde esta perspectiva no se niega el carácter universal e irreplicable de Jesucristo, pero se le relativiza a la época greco-romana. El NT habría hablado de Jesús con carácter simbólico y la Iglesia le habría dado un carácter metafísico. La poesía se hizo prosa.

##### 3.1.2. Provenientes de considerar a Jesús como liberador y modelo humano.

- En Europa las Jesusologías. Que consisten en considerar a Jesús únicamente como un modelo humano, sin que se le reconozca el carácter divino.
- En América Latina las teologías revolucionarias. Que consisten en considerar a Jesús básicamente como un líder revolucionario que reacciona en contra de las estructuras socio-políticas de su tiempo.

##### 3.1.3. Provenientes de considerar que hay ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

- La postura de Bultmann. Por el Nuevo Testamento llegamos al Cristo de la fe. Es decir a la reinterpretación que, a la luz de la resurrección se hace de toda la figura de Jesús, pero que no tiene prácticamente nada que ver con el Jesús real que vivió en Palestina. A la luz de la resurrección, se mitifica todo lo que Jesús había dicho y hecho anteriormente.
- Intentos de solución:
  - o Hacer una triple distinción: Jesús real –o Jesús terreno- (que abarca más de lo que conocemos ahora), el Jesús histórico (que es la recuperación fragmentaria que se puede hacer del Jesús real) y el Jesús celeste.
  - o El Jesús histórico se determina a partir del testimonio crítico de los Evangelios.
  - o Es a partir de aquí que se debe construir la fe –que le descubre una nueva significatividad, Cristo de la fe- y que se desarrolla la Cristología.

#### 3.2. Preparación en el Antiguo Testamento.

##### 3.2.1. Preparación remota: la misma creación.

- Como explican los Padres de la Iglesia, el inicio de la cristología hay que buscarlo en la misma creación.
- Al crear Dios al hombre a su semejanza, se estaba anticipando ya en el plan creador, el misterio de la encarnación, como medio para llevar la creación a su pleno cumplimiento.
- Después de la encarnación, se iniciaría el proceso de semejanza del hombre con Dios, a través de la extensión, como don, de la misma vida divina, a todos los seres humanos.

##### 3.2.2. Preparación genérica:

- La Alianza: que implica el establecimiento de un tipo de relación estable entre Dios y los hombres.

- La Revelación de Dios que se va teniendo: que implica el hecho de que el misterio de Dios se va expresando en formas y categorías humanas.
  - La Historia de Israel: que implica una acción directa de Dios en la historia y la vida de la humanidad.
  - La presencia de Dios en su pueblo: a través de la nube, del arca de la Alianza y de lo que se designa como la gloria y de otras formas, que implica una cierta forma de presencia estable y simbólica en medio de la humanidad.
- 3.2.3. Preparación específica:
- La promesa Mesianica: hecha por medio de Natán a David. 2 Sam 9 –14.
  - Vía Ascendente: la atribución al Mesías de nombres divinos, como hablar el Emmanuel. O la atribución de atributos divinos, como en los Salmos: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy.
  - Vía descendente:
    - o La personificación de la Sabiduría: Sabiduría, Eclesiástico.
    - o La venida del Hijo del Hombre: en el libro de Daniel.
- 3.2.3. Preparación extrabíblica: la que se da en los demás pueblos.
- Por ejemplo los Padres reconocen en la filosofía griega una cierta forma de preparación.
  - Algo análogo se podría decir de lo que sucede en otros sistemas filosóficos o religiosos.

### 3.3. La fe de la Comunidad primitiva.

- 3.3.1. La predicación de la Iglesia. El kerygma:
- Dios ha resucitado a Jesús y lo ha constituido Señor.
  - Se dan diversas etapas, de una cristología más bien adopcionista funcional; a la de la preexistencia y finalmente a la del Pantocratos.
  - Jesús tiene el poder de la vida; el poder de salvar.
  - Como se dice en la visión de Esteban: Él está sentado a la diestra del Padre.
  - No hay afirmación formal de la divinidad ni de la preexistencia, pero el Espíritu testifica que Jesús actúa como tal.
- 3.3.2. Las Cartas Paulinas:
- Se afirma que Jesús es Hijo de Dios.
  - Jesucristo el Señor.
  - Se afirma la preexistencia.
  - Todo fue creado por El y para El.
- 3.3.3. Los Sinópticos:
- Elementos comunes: dos teofanías, en el bautismo y la transfiguración.
  - Marcos el Evangelio del Secreto Mesianico. En lo humano Jesús va revelando progresivamente su misterio, que es el de ser Hijo de Dios y que tiene fuerza creadora.
  - Mateo: Jesucristo es el instaurador del Reino Mesianico. El cumplidor de todas las promesas. Es Emmanuel. Es el legislador supremo. Es quien edifica a la Iglesia.
  - Lucas: El Evangelio del Espíritu. La acción de Jesús es verdaderamente divina porque está totalmente orientada por el Espíritu. Su acción salvífica se continúa por el mismo Espíritu.
  - Juan: Evangelio del Hijo. El Verbo se hace Carne. Se comienzan los tiempos definitivos.

### 3.4. Testimonio de Jesús sobre sí mismo.

- 3.4.1. Los títulos de Jesús.
- Hijo del hombre. El más común y posiblemente utilizado por el mismo Jesús en un sentido genérico.
  - Hijo de Dios. Un título posterior.
  - Relaciones filiales de Jesús: Le llama *Abba* a Dios, lo cual es algo único, sin precedentes y que implicaría una relación de familiaridad directa.
  - La atribución del nombre YO SOY. Construcción literaria que indica la identidad profunda de Jesús.



### 3.4.2. La situación de kénosis.

- Jesús se encuentra en una situación de despojo y de renuncia mientras se encuentra en el mundo.
- Él asume la actitud de humildad y servicialidad profundas.
- El hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida por el mundo.

### 3.4.3. Jesús hombre libre.

- Jesús es presentado como quien hace una opción fundamental por la verdad. Esto le lleva a no juzgar ni por apariencias ni por conveniencias sino con profundidad.
- La opción fundamental por Dios y por la verdad son el secreto de la radical libertad de Jesús.
  - o Jesús es libre ante la familia.
  - o Jesús es libre ante los diversos grupos existentes: fariseos, saduceos, celotas.
  - o Jesús es libre ante la interpretación tradicional y dominante de la Escritura.
  - o Jesús es libre ante la situación moral de las personas: ama a los pecadores, se les acerca y deja que se le acerquen.
  - o Jesús es libre ante la muerte.

## 3.5. **Desarrollo de la Cristología.**

### 3.5.1. Gnosticismo y San Ireneo.

- Dificultades por el medio ambiente. Existe una mentalidad dualista, con tendencia despreciar lo corpóreo, para supervalorar lo espiritual.
- Tendencia gnóstica: No habría habido encarnación sino simplemente una manifestación o posesión de la divinidad en el cuerpo de Jesús.
- Ireneo: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Desarrolla la doctrina de la recapitulación, es decir, que en Cristo toda la creación alcanza su plenitud y a partir de Cristo se alcanza la posibilidad de llegar a la plena realización. Hay armonía entre la creación y la salvación. El Verbo es el protagonista a lo largo de todo el camino – desde la creación hasta la consumación. De aquí el carácter cósmico de la salvación.

### 3.5.2. Arrianismo y Nicea.

- Arrianismo: El Verbo primera criatura y creador de todo. Era una forma de salvar el principio del monoteísmo absoluto ante las dificultades de explicar la existencia de un Dios en tres personas. No estaba acuñada la terminología ni se tenía tal mentalidad.
- Nicea: El credo Niceno. Consustancialidad del Hijo con el Padre y con el Espíritu.

### 3.5.3. Nestorio y Éfeso.

- Nestorio: la pericóresis. En Jesucristo se da una doble naturaleza y una triple personalidad. Hay una inhabitación –pericóresis- de la naturaleza-persona divina dentro de la naturaleza-persona humana. A raíz de ello se constituye una tercera persona que sería la de Cristo.
- En la problemática de base se notan dos corrientes teológicas contrastantes:
  - o La Escuela Antioquena: que insistía en el hecho de que el Verbo se habría hecho hombre. Por lo mismo se subrayaba el carácter más integral de la humanidad de Cristo.
  - o La Escuela Alejandrina: que, siguiendo a Atanasio y para subrayar la igualdad del Hijo con el Padre, se subraya que el Verbo se hizo carne, dejando abierta la posibilidad a que no se entendiera claramente cómo subsistía la plena humanidad en el Verbo encarnado.
  - o Nestorio pertenece a la Escuela Antioquena y la radicaliza, llegando a formular su herejía.
- En contraposición con ello, Cirilo de Alejandría y con él el Concilio de Éfeso, hacen que se hable de la unión hipostática. Esta consistiría en la afirmación de que después de la encarnación en Jesucristo se dan dos naturalezas pero solo una persona divina.

- El Concilio se celebra en 431. Vence la Escuela Alejandrina, pero sin quedar satisfechos. En el 441 se hace un credo conciliatorio en el que se aceptará la unión hipostática, pero insistiendo en que subsisten dos naturalezas. Aunque la cuestión no queda totalmente clara y las corrientes alejandrinas siguen tendiendo en la línea de una unión total.

#### 3.5.4. Monoficismo y Calcedonia.

- Refleja la radicalización y parcialización de la Escuela Alejandrina, como resultado de una mala interpretación de Atanasio. Eutiques, monje de Constantinopla afirma que después de la encarnación habría en Jesucristo una sola naturaleza.
- En el 451 el Concilio de Calcedonia afirma la fe que compartimos hasta el presente: que en Jesucristo hay una sola persona –la divina-, pero con dos naturalezas que son distintas.

#### 3.5.5. Monotelismo y monoenergismo y III Constantinopla (680-81).

- Se refiere a si en Cristo hay una o dos voluntades y fuentes de energía.
- La cuestión es importante pues de ello dependerá básicamente el pleno reconocimiento de la humanidad de Cristo.
- Las primeras tendencias, incluyendo de ámbitos pontificios, se orienta por afirmar el monotelismo.
- Sin embargo inmediatamente se profundiza en la cuestión y bajo el influjo de Máximo el Confesor y con el apoyo del Papa, aún contra la inicial opinión del Emperador, en el Concilio tercero de Constantinopla –680-81, se condenan el monotelismo y el monoenergismo, afirmando que en Cristo hay dos voluntades y dos fuentes de energía –que por lo mismo son reconocidos como atributos de la naturaleza y no de la persona.
- De esta forma se reconoce el carácter pleno de la Encarnación y el reconocimiento de la plena humanidad de Jesucristo.

### 3.6. **Cuestiones dogmáticas.**

#### 3.6.1. La Constitución ontológica de Cristo.

- La cuestión básicamente refleja la problemática que provocó todo el debate durante los primeros seis siglos y que terminó con las afirmaciones conciliares.
- En cuanto a la constitución ontológica de Cristo se llega a afirmar:
  - o La unión hipostática. Que implica que después de la encarnación existe una sola persona en Jesucristo. Esta es la divina. Por persona se debe entender el principio de atribución o identidad de los actos. Con esto se implica que en Jesucristo todos los actos, hechos como Dios o como hombre, tienen un carácter divino.
  - o Las dos naturalezas. Lo que implica que en Jesucristo subsiste la naturaleza divina que lo hace Dios, co-sustancial con el Padre y con el Espíritu Santo, con voluntad y energía divinas. Pero también es plenamente hombre, igualmente con voluntad y energía humanas, lo que le hace actuar plenamente como ser humano, aunque sus actos, dada su persona divina, tuvieran alcances e implicaciones divinas.

#### 3.6.2. La Conciencia de Jesús.

- Se refiere fundamentalmente a quién tenía conciencia Jesucristo de ser cuando actuaba aquí en la tierra.
- En diferentes épocas se tuvo tendencia a afirmar que a través de una ciencia infusa, Jesucristo habría tenido conciencia permanente de su carácter divino y que lo único que habría hecho era como abstenerse de manifestarlo, haciéndolo progresivamente.
- Esta postura parece inaceptable en la actualidad.
- Se piensa prevalentemente hoy que Jesús se habría ido formando la conciencia mientras estuvo aquí en la tierra, como cualquier ser humano, es decir a partir de la experiencia, de la interiorización y de la intuición.
- Ahora bien, dado que Jesucristo tenía una persona divina, al tomar conciencia por medios y métodos humanos de su propia identidad, va descubriendo ese carácter único y misterioso de su propia identidad, lo que le lleva a tomar conciencia de su

relación única con el Padre y de otra serie de características propias de su personalidad.

- De tal forma, aunque el proceso de desarrollo de la conciencia hubiera sido totalmente normal desde el punto de vista humano, el resultado al que se llega, reviste características especiales, dada la identidad profunda de Jesucristo, de la que estaba tomando conciencia.
- No obstante, generalmente se tiene la opinión de que durante el itinerario en este mundo, Jesús nunca tuvo plena conciencia de su carácter divino, aunque sí la tuviera de sus características, atributos y relación divina.
- Esto se podría ver reforzado por la idea de que lo humano no puede tener conciencia plena de lo divino en la situación histórica en la que nos encontramos.

#### 3.6.3. El valor redentor de Jesús.

- Viene de su realidad única:
- El actuar plenamente como hombre, que le lleva a contraponerse a la autosuficiencia de Adán y a asumir la actitud de plena y total obediencia a Dios y de confianza ilimitada en Él.
- El que cada una de sus acciones tuviera carácter divino por ser persona divina y, por lo mismo, el acto humano de obediencia y entrega total a Dios, llega a tener la capacidad de redimir al hombre y alcanzarle nuevamente la gracia ante Dios.

#### 3.6.4. Cristo centro de la historia de la salvación:

- Cristo es el punto de referencia total de la historia de la salvación.
- Todo lo anterior se considera como preparación y lo posterior como realización o consecuencia.
- A partir de Cristo la salvación es prolongación y participación en la salvación de Él.
- Él es el único Mediador entre Dios y los hombres.

#### 3.6.5. Cristo el nuevo Adán.

- Cristo se presente como el proto-hombre.
- Es el modelo de lo que significa la realización de la vocación inicial y creacional del hombre.
- Se da como una actitud de obediencia total e incondicional a Dios.

#### 3.6.6. Liberación que Cristo nos da.

- Cristo viene a restablecer las posibilidades de trascendencia para el ser humano.
- Restablece el proceso de realización.
- De tal forma es solamente en él que se adquiere la posibilidad de adquirir la libertad, que implica en sí mismo una referencia a la trascendencia.

#### 3.6.7. Cristo y la Teología de las Religiones. Revisar perspectivas.

- Se trata del problema que fue expuesto al inicio.
- Aquí Cristo no sería visto más que como un momento especial de la historia, válido con carácter absoluto para una época y situación cultural, pero no con el carácter único y permanente con el que nosotros le creemos.
- Esto nos abre a la cuestión de la relación entre Cristo y el pluralismo de las religiones:
- Al respecto se pueden asumir diferentes posturas:
  - o Postura eclesiocéntrica: excluyente. Consiste en considerar que fuera de la Iglesia no hay salvación. Y con frecuencia se tiende a identificar la Iglesia con la realidad institucional y visible, por lo que se requeriría la conversión total a la Iglesia. Prácticamente se desconoce el valor de las otras religiones.
  - o Postura teocéntrica: pluralista a-crítica. Que consiste en pensar que existen diversas economías de la salvación relativamente independientes, que sería parte del proceso de comunicación entre el Dios trascendente y el hombre. Dentro de esta perspectiva la economía cristiana no sería más que una de tantas y aunque absoluta y única para los creyentes, no tendría porque interpelar directamente a los no-cristianos. Es una postura muy difundida actualmente.
  - o Postura cristocéntrica: inclusiva. Que consiste en ver a Cristo como el creador y protagonista de toda la historia humana. Por lo mismo, todas las

formas religiosas, aunque sea implícitamente tendrían que ver de alguna forma con el mismo Cristo. En la Iglesia visible se dan la totalidad de medios salvíficos, pero también todo lo bueno que se haga puede llevar a la salvación, porque el misterio de Cristo y su carácter salvífico alcanza a toda la humanidad. La idea de Iglesia aquí sería amplio y no restringido a la realidad institucional –visible.

- Nosotros sólo podemos aceptar en la actualidad esta última postura, que proclama el carácter total, absoluto, único y permanente de Cristo, pero no excluye ninguna forma de expresión a priori, porque se le puede ver también como una forma de expresión del mismo dinamismo salvífico que se da en Cristo.