

La fe como acceso a Cristo. Errores cristológicos

La fe en Cristo

1. Ya del conocimiento de cualquiera vale decir que sólo la fe conformada por el amor encuentra el acceso al misterio de la persona; de modo especial debe referirse esto al conocimiento de Cristo. Es cierto que hay muchos caminos que llevan a Cristo, pero *sólo los caminos de la fe introducen en su último misterio*. Cristo es la aparición (Epifanía) de Dios en el mundo, pero una aparición entre velos. Quien no cree en El, viendo no verá y oyendo no entenderá (*Mc. 4, 12; Mt. 13, 13*). “En El (Jesús) era visible el hombre, o mejor, la naturaleza humana para los ojos del cuerpo; pero la divina dignidad y personalidad de este Hijo del Hombre, la unión hipostática de su naturaleza humana con la persona del Hijo de Dios, la plenitud de esencia divina en El viviente y la desbordante riqueza de santidad y gloria divinas estaban escondidas y ocultas para cualquier visión terrestre o humana razón de criaturas. La humanidad visible de Cristo en su natural constitución... estaba asumida en la luz inasequible de la Divinidad, en cuyo seno repo-

saba, de cuya gloria estaba lleno. Con esto no decimos que la humanidad de Cristo fuera en sí un misterio; era visible, llevaba en sí el misterio encubierto justamente por la natural visibilidad; aunque Cristo se pareciera exteriormente a los demás hombres, por lo menos se podía adivinar que en lo íntimo era más, infinitamente más que un simple hombre" (J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, hrg. von J. Höfer, 1940, 278; hay traducción española).

No puede decirse por eso que la fe en la gloria de Cristo fuera para sus contemporáneos esencialmente más fácil que para los demás hombres; por el contrario, más bien parece que debió ser más difícil, ya que nada sabían de su glorificación y la debilidad humana estaba más penetrante ante sus ojos, obcecados mientras no les iluminó la luz de Dios, en cuya claridad se pudieran unir a Cristo por la fe (Lc. 24, 16).

Tampoco debe exagerarse la ocultación de la gloria de Dios en Cristo; no estaba tan velada como para que los ojos no pudieran percibir vislumbre alguna. A veces relampagueaba el poder y la santidad de Dios en la mirada del Señor, en sus palabras y gestos, incluso en las horas en que aceptó la mayor humillación. Su gloria podía verse tanto como para que pudieran creer en El los de buena voluntad, y estaba tan escondida como para que los de mala voluntad la dieran por no vista.

2. Los caminos de la *visión natural e histórica* llegan hasta el principio de la gloria de Dios en Cristo y se interrumpen después. Es ya una gran cosa llegar hasta eso. Cuando un hombre se encuentra con Cristo por esos caminos, está de pronto ante la decisión de entrar o no entrar hasta el íntimo espacio del misterio. Sólo para los que se deciden a entrar se abre la gloria de esa vida. Pero así como los no entregados todavía a la fe en Cristo deben recorrer el camino del examen histórico y la consideración filosófica, así los ya unidos a Cristo en la fe deben mirar hacia atrás y alegrarse de haber recorrido felizmente esos caminos. Con otras palabras: se puede hacer con éxito el intento de aclarar quién era Cristo con medios histórico-filosóficos. Para eso pueden ser usadas como fuentes históricas las Escrituras neotestamentarias, del mismo modo que se investigan otras fuentes; pueden ser apuradas y examinadas según los mismos principios. Tal investigación puede demostrar que Cristo ha vivido, que se tuvo por Hijo de Dios y lo demostró; que su personalidad merece confianza. Este conocimiento participa de

la condicionalidad y limitación de todo conocer histórico; sobre todo no puede percatarse del misterio de Cristo en su pleno sentido; pero el conocimiento así logrado es una introducción a la fe para el no creyente y una justificación de ella para el que ya cree.

3. Ya la *misma investigación histórica debe hacerse desde una determinada posición*. No se puede excluir en ella el considerar que al menos existe la posibilidad de que Dios vuelva su mirada a nosotros en Cristo. También donde existe la pura posibilidad de que Dios se vuelva hacia los hombres, la única posición objetiva es la respetuosa atención y la actitud de una voluntad bien dispuesta. Porque Dios no es un objeto cualquiera de nuestra reflexión, sino el Señor que da la felicidad. No se puede, por tanto, hacer un esfuerzo filosófico o teológico por encontrar a Dios, como si no tuviera más importancia que un principio filosófico o una ley científica o un acontecimiento histórico. Cada investigación científica debe hacerse según su objeto (los métodos del matemático, del filósofo o del naturalista son distintos); justamente por eso un método completamente "sin prejuicios" no sería científico aplicado a Dios; sería escamotear una parte esencial de la realidad: el hecho de que Dios es el Creador y el Señor, su poder para disponer de nosotros y nuestra responsabilidad respecto a El. Por eso allí donde existe, aunque no sea más que la posibilidad de que Dios se aparezca, no conviene el puro trabajo del entendimiento, que distingue, juzga, afirma o niega; es forzoso que intervengan el sentimiento, la voluntad y el corazón, ya exigiendo, ya oponiéndose. Justamente es el sentimiento religioso interesado y creciente por el temor ante el último sentido, por el amor al valor más elevado y por el respeto ante la majestad de lo santo el que da impulso a la razón para investigar el misterio de Dios y el que presiente su gloria al final de todos los caminos racionales (Adam).

4. Sólo para quien se acerque en esta actitud a las Escrituras neotestamentarias habrá un camino hacia Cristo; el método debe *estar determinado por la realidad que se persigue*. Los Evangelios contienen los más viejos recuerdos de Cristo. Pero las Epístolas de San Pablo son los testimonios literarios más antiguos sobre El (*Rom., Gal., I Cor., II Cor.*). San Pablo defendióse con todas sus fuerzas contra Cristo y confirmó después con su muerte la fe en Aquel que había sido todo el contenido de su vida; pensó largamente en la exactitud histórica (*Gal. 3, 1; 3, 10; 4, 4; 6, 17; Rom.*

1, 3; *I Cor.* 15, 3-4) y, según él mismo confiesa decididamente, agradece en primer lugar a San Pedro su saber sobre el Cristo de la tradición (*I Cor.* 15, 3; *Gal.* 1, 15); por todo eso sus informes son de la mayor autenticidad.

Por lo que respecta a los *Evangelios* hay que distinguir entre los *Sinópticos* y el de San Juan. Los relatos sinópticos en su forma y contenido son el resumen (o colección) de tradiciones que repiten la predicación de los testigos visuales, que ya antes existía oralmente y en parte fijada en los escritos ("fuentes habladas"). Los evangelistas cuentan las obras y palabras de Jesús, si no siempre en su forma exacta y literalmente, sí con fidelidad a los hechos y al contenido. Debido a la variedad de los testigos de Cristo se formaron distintos tipos de narraciones, que los evangelistas ordenaron después y compilaron sencilla y objetivamente. Algunas desigualdades quedan así explicadas y pierden por eso importancia. "Sea como sea, es irrefutable el hecho de que justamente lo que puede escandalizar al profano cuando estudia comparativamente los Evangelios—sus numerosas coincidencias, paralelos y dependencias, sus raras discrepancias en ciertos detalles, sus repeticiones, su construcción puramente externa y el esquematismo de sus modos de representación—es lo que nos da a nosotros una incondicional garantía de tener en nuestras manos el tesoro de la primitiva tradición apostólica y cristiana. En este modo raro de narrar no se traiciona la torpeza del escritor, sino que más bien se hace patente con meridiana claridad la fidelidad a la tradición hasta en los detalles y en las palabras, lo cual tiene una singular fuerza demostrativa. Se revela así el enorme esfuerzo de los evangelistas por reproducir con todo su ambiente el tesoro de la Revelación que circula por la Comunidad y en cuanto encierra los recuerdos de los Apóstoles, completamente despreocupados de si hay en ese tesoro algunas desigualdades, contradicciones o repeticiones" (K. Adam, *Jesus Christus*, 1949, 69-70). Es fundamental para entender los Evangelios el darse cuenta de que repiten lo que los Apóstoles sintieron de Cristo, lo que ellos oyeron y vieron (cfr. § 12). A favor de la autenticidad de los Evangelios habla el hecho de que retraten exactamente las situaciones externas a la historia de Jesús (relaciones políticas, económicas y sociales) y la posición espiritual y religiosa del judaísmo de entonces, cosas ambas que sufrieron poco después fundamentales variaciones.

El llamado *método histórico-formal* intenta penetrar el tiempo de la tradición preliteraria para estudiar cómo se llegó a los modos

de relación usados en los Escritos neotestamentarios; quiere llegar a captar, por así decirlo, "el Evangelio antes del Evangelio", o también "el Evangelio dentro del Evangelio"; cree que pueden descubrirse determinadas leyes en la evolución de las narraciones pre-literarias; según esta opinión, por los cambios y variaciones que la tradición ha sufrido en su fijación escrita desde San Marcos a San Juan, pasando por San Mateo y San Lucas, cabe ver ciertas leyes demostrables. Con la ayuda de estas leyes trata el método histórico-formal de determinar la historia y evolución de la tradición antes de la fijación de los textos por escrito. Se llega así al convencimiento de que sólo en una pequeña parte "deben los Evangelios su forma a la individualidad estilística de los evangelistas", de que, en su mayor parte, ya antes de su fijación escrita "se narraban oralmente en la Comunidad de los creyentes, y mediante una concisa formulación recibieron su forma actual, que después transcribieron, siguiendo la tradición, los evangelistas, especie de escritores de la Iglesia". Esta explicación nos lleva de nuevo a la afirmación de que las narraciones sobre Jesús fueron originalmente transmitidas como historias aparte y luego reunidas por los evangelistas en el volumen de un Evangelio. Mesuradamente usado el método histórico-formal llega a felices resultados. A pesar de la gran participación de la Comunidad en la elaboración y formación de los Evangelios, cada uno tiene carácter propio; todos están coloreados por el estilo y modo de ser de su autor (cfr. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments*, Heidelberg 1949).

Mucho más caracterizado está el Evangelio de San Juan por el modo de pensar y las peculiaridades de representación de su autor. Traduce las palabras de Jesús al lenguaje y modo de ver de San Juan y con su luz pinta las acciones de Cristo. Pero eso no perjudica a la verdad objetiva de lo testimoniado por él; porque su personalidad determina el modo de presentación, pero no el contenido de lo narrado.

En el cuarto evangelista encontramos, pues no sólo una colección bien hecha, sino una obra personal escrita con la más viva participación. Pero incluso él asegura repetidas veces que sólo cuenta lo vivido por él mismo, que ofrece no un mito, sino historia (cfr. *I Jo.* 1, 1-4). Varias veces deja entrever que él es el discípulo amado. Se puso como meta demostrar que no había imaginado una idea de la filosofía griega, sino que el Jesús histórico, el de Nazareth, es el verdadero Logos, justamente por ser el Hijo Unigénito de Dios, que vino al mundo y por quien el mundo fué salvado. Atestigua

que la gloria de Dios se apareció en Cristo; su testimonio parte de Cristo, en cuanto Cristo es testimonio de sí mismo, y cita también los de San Juan Bautista, el de los Apóstoles y discípulos y el de los que oyendo y viendo se convirtieron a la fe. No hay que buscar en San Juan una narración ordenada de la vida de Jesús, sino el testimonio del esplendor de la gloria divina aparecida en Cristo. En maneras distintas dice siempre lo mismo: Jesús de Nazareth es el Hijo de Dios, que ha entrado en la Historia.

Fuentes tan seguras *por su autenticidad y originalidad merecen confianza*; porque cada uno de sus autores es testigo visual y mantuvieron su testimonio de Cristo con gran seriedad hasta el sacrificio de la vida; porque es un testimonio para una comunidad preocupada de guardar con la mayor fidelidad posible la tradición apostólica, y en la que siempre hay posibilidades de mucho control y, por tanto, de incondicional seguridad frente a falsificaciones y entremetimientos de pensamientos extraños. Finalmente, el estudio puramente histórico de la Sagrada Escritura no es el decisivo ni más apropiado, ya que no es una narración puramente humana, sino el testimonio del Espíritu Santo (cfr. J. Michl, *Die Evangelien. Geschichte oder Legende?* 1940).

El misterio de Cristo, narrado en los libros del NT, se desvela únicamente para quien tiene respeto, temor y amor al santo; se abre sencillamente para quien participa de Cristo en la fe. El creyente está en vital comunidad con Cristo; se introduce en la Vida, Muerte y Resurrección de Cristo; por eso se le abre su misterio. Al creyente le ha sido dada por el mismo Dios una potencia visual que le permite ver en Cristo la gloria divina. El Espíritu Santo, que en los libros neotestamentarios testifica la gloria de Cristo con palabras humanas, une a los creyentes con Cristo en tal unidad, que el que cree en Cristo vive en el ámbito de su vida y se hace así capaz de entender y captar el misterio de Cristo.

5. Dios nos ha hecho *fácil y difícil* a la vez el *sí que cree* en su amor aparecido en Cristo. El Amor de Dios es pobre y sin poder, lucha inútilmente a lo largo de la vida contra el odio y la incomprensión, y, finalmente, aplasta a Cristo en una muerte vergonzosa, que parece que confirma el fracaso de su vida. Quien quiera llegar y asirse a El en la fe debe renunciar a hacer de lo humano la medida de sus valoraciones y juicios; y eso lo mismo en el pensamiento, que en la voluntad, que en las vivencias. Los judíos se quedaron en sus pecados justamente porque no pudieron librarse de su valora-

ción mundana y humana (*Io.* 5, 44). Dios llama por medio de Cristo a los hombres para que se despojen de la gloria humana y se pongan en camino hacia El. Cristo pone a los hombres, por tanto, en trance de decidir: quien no cree en El, quien no tiene la suficiente valentía de saltar la autosuficiencia humana, quien no tiene tanta vida como para alargarse hacia la vida eterna, se queda en la estrechez, en la muerte, en el pecado; ya está juzgado. Pero quien se agarra a Cristo en la fe, tiene la Vida. En Cristo se deciden, pues, la vida y la muerte (*Lc.* 2, 34). El es el signo de Dios puesto en el mundo para salvación y contradicción. No hay otro signo en nombre del cual se haga una tan profunda y definitiva decisión, una elección tan hasta las últimas posibilidades. "Mediante la invocación del nombre de Jesús, que fué crucificado bajo Poncio Pilato, se realiza una decisión entre los hombres" (*Ireneo*, de Lyon, *Epid.* cap. 97). Justamente porque en El viene Dios hacia el hombre, el corazón hundido en el pecado se defiende contra El (*Io.* 8; 43-44). Se escandaliza de El.

"El escándalo es la expresión violenta del resentimiento del hombre contra Dios, contra la esencia misma de Dios; contra su santidad. Es la resistencia contra el mismo ser de Dios. En lo más profundo del corazón humano dormita junto a la nostalgia de la fuente eterna, origen de todo lo criado y que es la única que contiene la plenitud absoluta, la rebelión contra el mismo Dios, el pecado, en su forma elemental, que espera la ocasión propicia para atacar. Pero el escándalo se presenta raramente en estado puro, como ataque abierto contra la santidad divina en general; se oculta dirigiéndose contra un hombre de Dios: el profeta, el apóstol, el santo, el profundamente piadoso. Un hombre así es realmente una provocación. Hay algo en nosotros que no soporta la vida de un santo, que se rebela contra ella, buscando como pretexto las imperfecciones propias de todo ser humano. Sus pecados por ejemplo: ¡éste no puede ser santo! O sus debilidades aumentadas malévolamente por una mirada oblicua de los que le rechazan. O sus rarezas: ¡no hay nada más irritante que las excentricidades de los santos! En una palabra, el pretexto se basa en el hecho de que el santo es un hombre finito.

La santidad, sin embargo, se presenta más insoportable y es objeto de mayores objeciones y recusaciones intolerantes en la patria de los profetas. ¿Cómo va a admitirse que es Santo un hombre cuyos padres se conocen, que viven en la casa de al lado, que debe ser como todos los otros? Este de quien se sabe cómo están todos sus asuntos ¿un elegido de Dios? El escándalo es el gran adversa-

rio de Jesús. Tiene por consecuencia que se cierren todos los oídos al anuncio de la buena nueva; que no crean en el Evangelio; que se resistan al advenimiento del reino de Dios, llegando incluso a combatirlo" (R. Guardini, *El Señor*, vol. I, págs. 86-87, Rialp, 1954).

Ocurrió el escándalo cuando Jesús anunció en Nazareth que en El se habían cumplido las palabras de Isaías, referentes al reino de Dios (*Is.* 61, 1). En la admiración ante sus palabras, que denunciaban al poderoso de Dios, en la prevención contra ellas, de pronto estalla la pregunta: "¿No es éste el Hijo de José? ¿No se llama su madre María y sus hermanos Santiago y Juan, Simón y Judas? Y ¿no están sus hermanos entre nosotros? ¿De dónde tiene entonces todo eso?" (*Mc.* 6, 1-6; *Lc.* 4, 16-30; *Mt.* 13, 53-58). En realidad hay muchas razones que descubren el escándalo frente a Cristo; y no tiene ninguna de ellas a la que no pueda objetarse algo. Dios deja a los hombres en la libertad de decisión y en el peligro de caer en el abismo de negar a Cristo. El examinar a Cristo siempre está amenazado de este peligro; defenderse de él es algo tan importante que obtiene de Cristo una compensación de felicidad. Lo más extraño es que Cristo cuente con la posibilidad de escándalo justamente respecto a los milagros y actos de poder (*Lc.* 7, 18-23). Como si cuanto mayores sean la pobreza y bajeza de esta vida, fuera mayor la ocasión de escándalo.

Los judíos tenían que chocar con Cristo porque estaban tranquilos y felices dentro de su pensamiento y obrar mundanos. Aunque no comprendieron su misterio, observaban y rastreaban en su vida, en sus palabras y acciones, que era distinto de todos ellos, que en El había en juego una realidad que estorbaba a su círculo reducido e intramundano. Lo que de molesto sintieron frente a El, se les convirtió en odio; y decididamente procuraron deshacerse de aquella intranquilidad que estropeaba su pensamiento terrestre y Le mataron.

6. San Pablo distingue *dos grupos de hombres*, entre los que se *escandalizaron de Cristo*, de su vida, y, sobre todo, de su muerte: los judíos y los paganos. Ya en la Epístola a los Romanos se advierte que se defiende contra algunos que se reían de la buena nueva de la Salvación realizada por Cristo. Asegura que no se avergüenza de su Evangelio. También para los que bromeaban sobre él hay una fuerza divina de salvación (*Rom.* 1, 16). En la primera Epístola a los de Corinto se alude mucho más claramente a los que desprecian la Cruz; los judíos no pueden imaginar que Dios llegara hasta la humillación de la Cruz; los paganos no pueden entender que Dios,

espíritu infinitamente elevado sobre toda materia, se apareciera en figura de hombre: "Porque los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo Crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres" (I Cor. 1, 22-25). Ante Cristo siempre sentirá el hombre tentación de estas dos formas de escándalo; el hecho de no tenerla es un signo delator de que no ha entendido en toda su profundidad el dogma de Dios, hecho carne; no le ha entendido con la profundidad que deja tras de sí todas las esperanzas y posibilidades humanas, sino que le ha dejado correr sobre sí mismo como una fórmula fija y vacía. La fuerza de la fe se demuestra justamente en el hecho de que puede padecer tentación. En resumidas cuentas nadie llega a la fe en Cristo, si no es llevado por el Padre.

II. Errores cristológicos

7. Todas las herejías antiguas y modernas no son más que la caída en esa tentación. Los modos de caer de los primeros siglos del Cristianismo agotan de tal manera las posibilidades de mala inteligencia e incorrecta interpretación que los errores modernos parece que no son más que repetición y variación de lo ya dicho hace mucho tiempo. Como las herejías cristológicas antiguas son la expresión de esa continua tentación, tienen no sólo el valor de recuerdos de la Historia de los dogmas, sino que a la vez patentizan el constante peligro del que cree en Cristo. No vamos a hacer más que mencionar los errores más importantes y significativos. En otro lugar se explicará su significación en la totalidad de la estructura y plenitud de la fe.

Cuando se tiene por "imposible" la afirmación "el Verbo de Dios se hizo carne", puede pensarse en las siguientes formas principales de error: o se niega lo divino en Cristo o se olvida lo humano, o se destruye la unidad entre lo humano y lo divino.

A. Encontramos la *primera forma* por vez primera en la gnosis judaico-cristiana de Cerinto (finales del siglo I) en las comunidades judeo-cristianas *ebionitas*, emparentadas con Cerinto, y en las que se sucede el modo de pensar farisaico con todo su *racionalismo*. Tales

cristianos gnósticos, disidentes unos de otros en los detalles, reconocen a Cristo por Mesías; pero según ellos no es más que un hombre, que fué ungido como Mesías en el Bautismo del Jordán. San Justino, en su diálogo con el judío Trifón, da la siguiente explicación de tal doctrina: “Tu afirmación, dice el judío, de que el llamado Cristo fué Dios desde la eternidad y luego se prestó a encarnarse y nacer, de que no es un hombre como los demás hombres, me parece no sólo incomprendible, sino incluso estúpida” (*Dialog.*, cap. 48). Es casi imposible e increíble que Dios quisiera encarnarse y nacer (cap. 68).

Este “imposible” e “increíble” habían de tener un tono más acentuado: eso ocurrió cuando la revelación del misterio de la Encarnación del Hijo de Dios incidió en la doctrina helenística de inefable sublimidad de Dios y de su elevación sobre la materia. La Cristología de Teodoto de Bizancio (s. III) debe entenderse desde supuestos griegos y judíos. Mantiene Teodoto la teoría de una Trinidad dinámica (cfr. vol. I, § 47). Su falsa teoría sobre la Trinidad le aboca a una falsa cristología. Prefiere dejarse enseñar por Aristóteles más que por los Evangelios; ve en Jesús un hombre que vivió como los demás y fué temeroso de Dios más que nadie. Es significativo que para poder desarrollar su cristología liberal tuvo que “mejorar” críticamente el texto de los Evangelios. Admite el nacimiento de una madre-virgen. Parece, sin embargo, que su doctrina no tuvo mayor influencia. Se hizo más peligrosa cuando el obispo Pablo de Antioquía, llamado corrientemente Pablo de Samosata, por el lugar de su nacimiento, la presentó en forma nueva (hacia el año 260). También supone que Cristo fué simplemente hombre, pero añade que el Logos, entendido por él como un atributo impersonal de Dios, habitó como en un templo en Jesús, nacido de María. Jesús fué ungido del Espíritu Santo y recibió así el nombre de Cristo. Esta doctrina fué condenada en el año 268.

Pero es en las Escuelas de Edesa y Antioquía y por la inclinación racionalista fomentada en el estudio de Aristóteles, donde encontramos más vivo ese juicio racional sobre el misterio divino: en Luciano de Antioquía y llevado ya hasta el extremo en su discípulo Arrio. (cfr. § 47). Jesús es sólo un hombre que, por su garantía ética, mereció la unión con Dios. Del aristotelismo sirio descienden también Diodoro de Tarso (378). Teodoro de Mopsuesta († 428) y Nestorio. Son estos teólogos quienes por vez primera ponen en cuestión la relación del Logos—reconocido en el Concilio de Nicea (325) como consubstancial al Padre—, con Jesús hombre; las primeras disputas sobre la fe estaban en el problema de la relación del Logos con el Padre.

También, según ellos, Cristo es sólo hombre; por su santidad y justicia mereció participar del honor y poder del Verbo de Dios, de la dignidad divina y de la adoración. El Logos se une con el hombre Jesús sólo moralmente y sin tocar su personalidad humana. El Logos habita en el hombre Jesús como en su templo; se reviste de naturaleza humana como de una vestidura, se une con el hombre, como el marido con su mujer.

Nestorio llevó hasta el púlpito tal doctrina, dándole así gran publicidad; hasta entonces había vivido en la intimidad de las escuelas y de pronto se hizo objeto de una violenta discusión. Nestorio estaba convencido de ser ortodoxo, pero en realidad representaba la tendencia de la escuela antioquena en su forma más extrema y herética. Cristo, según él, es llamado Hijo de Dios, porque mediante su vida y muerte se hizo digno de participar en la dignidad humana del Logos; adjudica, pues, a la naturaleza humana de Cristo plena independencia y personalidad. Se le reprochó con razón de que así destrozaba la unidad de Cristo y la dividía en dos personas: una humana y otra divina. Por querer explicar el modo de ser del Dios Hombre, Nestorio cayó en la tentación del racionalismo, que satisface el pensamiento natural. También se dejó llevar de la intención de desplazar todas las objeciones judías y paganas contra la divinidad de Cristo. Su doctrina (el nestorianismo) fué condenada por el Concilio de Efeso (431).

Aunque se tacha con razón de racionalista a los teólogos que defienden la sola humanidad de Cristo, no debe pasarse por alto que su visión queda en parte justificada frente al extremo opuesto del que pretendían librarse y que negaba lo humano de Jesús. No podían consentir que fuera negada la auténtica y plena humanidad de Cristo. Lo que la Escritura cuenta de aquél, que fué crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, debía mantenerse en toda su histórica dimensión y unicidad; no podía por arte de turbias exégesis convertirse en símbolo y mito. En esto tenían razón: tenían la primera mitad de la razón. Pero empiezan a no tenerla cuando exageran lo auténticamente humano hasta puramente humano.

B. Y con esto hemos llegado al *segundo error* que suele padecer el hombre ilustrado. Ahoga lo humano de Cristo en lo divino de tal manera que le concede una sola naturaleza: la divina (*monofisitismo*). Aparentemente hay en este error un exceso de piedad. En realidad también aquí se erige el hombre en juez de Dios y define qué

es propio de Dios y qué es lo que le contradice, cuál es lo posible y cuál lo imposible.

Este error es hijo del desprecio del cuerpo y sobreexaltación de lo espiritual entre los helenísticos. Tiene su propia casa en los círculos gnósticos y en las comunidades monacales de los desiertos egipcios que luchan contra el cuerpo como enemigo de todo lo bueno y padre de todo el mal. Coinciden las dos tendencias en *Alejandro*.

“Esa veneración a la monarquía divina y a su inefable trascendencia, que se asusta de cualquier contacto con lo material, se manifiesta aquí no como en la dirección realista—en una separación de lo puramente humano y lo divino de Cristo—, sino en la negación o volatilización de lo humano. *Allendidad* del “Dios desconocido” y desprecio de la materia nacida del mal o caída sin remedio en él: esta herencia de la intelectualidad helenística, que tiene su origen en Platón y en los misterios orientales, que era cultivada por el neopitagorismo, filosofía de moda entonces y por el incipiente neoplatonismo, que tropieza con la más secreta ansia del hombre pervertido ya en una cultura decadente como las de Roma y Alejandro, debía necesariamente entrar en contradicción con el mensaje de que Dios se había hecho carne “bajo el poder de Poncio Pilato”, es decir, recientemente y entre los judíos. El monoteísmo helenístico, que suele considerarse fácilmente como una “preparación evangélica”, se convirtió así en el más grande y sutil peligro de la Buena Nueva. La viviente y sangrante realidad de la Encarnación, de nuestra Salvación y hasta de la Resurrección de la carne estuvieron en peligro de convertirse en una espiritualidad místicamente poetizada y “elegante”, que en resumidas cuentas y según una ley misteriosa había de abocar al materialismo religioso, siempre naciente allí donde la espiritualidad de Dios se busca en su forma corporal de revelarse: en Jesús Crucificado. Y así termina esta actitud como la otra de lo racional y puramente humano: en un vacío desértico, en el libertinaje de los gnósticos y de los de la Alianza (monofisitas de Abisinia)” (H. Rahner, *Jesus Christus*, en “*Theologie der Zeit*”, 4, 1936, 170).

Según San Ireneo, el afortunado debelador del gnosticismo, una de las más peligrosas herejías que han amenazado a la Iglesia es la del gnóstico Saturnil, para no citar más que una de las concepciones gnósticas que estuvieron en boga: “El Salvador no nació, ni tiene cuerpo; falsamente se cree que apareció como hombre.” “No se debe creer en el Crucificado”, dice Basilides. “Quien cree en el Crucificado es un esclavo que está bajo el poder de quienes han hecho el mundo corpóreo.”

Frente a la sobreacentuación de la naturaleza humana de Cristo, llevada a cabo por los teólogos de Antioquía, el obispo Apolinar de Laodicea (361), formado en la filosofía platónica, es un celoso defensor y partidario del Concilio de Nicea. Y cayó en el extremo de desvalorizar lo humano; no llegó, en realidad, a convertir la naturaleza humana de Cristo en una forma aparente, pero negó que tuviera alma. El Dios-Logos tiene en el Hombre-Cristo el lugar del alma. Si Cristo fuera un hombre perfecto, sería destruida su unidad, pues de dos cosas perfectas no puede resultar algo único; además, hubiera sido capaz de pecado: hombre y pecado se pertenecen mutuamente. Tal solución del obispo Apolinar era seductora: satisfacía la reflexión más superficial; hasta parece tener un enorme interés religioso al fundar la inocencia y carencia de pecado en Cristo en lo más efectivo y eficiente. Y, sin embargo, contradice a la Revelación de la verdadera y plena naturaleza humana de Cristo. También fué condenado por la Iglesia en distintas ocasiones —en un Sínodo de Alejandría (362), en un Sínodo de Roma (369) y en un Concilio de Constantinopla (381).

El *Monofisitismo* fué en la antigüedad el error cristológico más popular. En el nestorianismo la naturaleza humana de Cristo está sobreacentuada y rota, por tanto, su unidad; en el monofisitismo, por el contrario, se exagera la unidad de Cristo al suponer que la naturaleza humana está absorbida por la divina, como las gotas de agua en el mar. El monofisitismo, hijo de la teología alejandrina, se desarrolló en lucha contra el nestorianismo. Su principal enemigo y adversario, *Cirilo de Alejandría*, no es un monofisista; ocasionalmente usa frente a los nestorianos la fórmula “una carne convertida en naturaleza de Dios-Logos”, pero entiende la palabra “naturaleza” en sentido de hipóstasis. La teología alejandrina, con su sobreacentuación de lo divino en Cristo, ofreció, sin embargo, supuestos favorables al monofisitismo. Su primer representante de nombre conocido es *Eutiques*, archimandrita de un gran monasterio de Constantinopla. Según él, Cristo ha nacido de dos naturalezas, pero después de su unión en Cristo no hay más que una: la divina. La naturaleza humana fué convertida en divina. Tal herejía tiene una gran fuerza religiosa: parece tratar con la máxima seriedad la divinidad de Cristo, con lo que parece ofrecer la mayor garantía que pueda pensarse de la divinización de cada hombre.

Su raíz filosófica es el platonismo. El nestorianismo estaba influenciado de la teoría aristotélica de la persona humana; el monofisitismo, en cambio, se alimenta de tesis platónicas: el individuo es

una participación de la idea de humanidad; las ideas divinas son el verdadero ser y las cosas particulares no son más que sombras del ser. Sin embargo, el monofisitismo se distingue del nestorianismo no tanto por la predilección de un sistema filosófico determinado cuanto por el error y exceso religioso de abandonar la revelación.

A la doctrina monofisita de la transformación de la naturaleza humana en divina y a la de la mezcla de ambas naturalezas oponen el Papa León I—en una Carta dogmática al Patriarca Flaviano de Constantinopla—y el Concilio de Calcedonia (451) la doctrina completa, que nada olvida ni exagera, del Verbo consubstancial al Padre y existente en dos naturalezas (cfr. H. Rahner, *Die Christologie der alten Kirche im Lichte heutiger Fragen*, en "Theologie der Zeit" 4, 1936, 165-76). (También A. Erhard, *Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Volker*, I, 1935, 238-44; II, 1937, 56-84).

C. Aunque los principales errores cristológicos de la Antigüedad—nestorianismo y monofisitismo—están superados doctrinalmente, hay que hacer continua vigilancia para que no se introduzca en la realización de la vida de la fe lo que fué doctrinalmente rechazado. El monofisitismo parece ser mayor peligro, ya que frente al prosaico nestorianismo puede estar enmascarado fácilmente bajo la apariencia de una piedad muy espiritualista.

D. En el siglo XVI fué renovada la herejía racionalista de la antigüedad por los *socinianos*: Cristo, por su nacimiento virginal, es un hombre de perfecta santidad y poder milagroso.

E En la época de la *Ilustración* entran en juego las mismas fuerzas espirituales que en las herejías del antiguo cristianismo. Siempre que lo puramente humano es la última medida y norma se llega al vaciamiento y desvirtualización de la figura bíblica de Cristo. Esta actitud llega a su extremo en la negación de la existencia de Cristo (Bruno Bauer) y en los representantes de la teoría de que Cristo fué un farsante (Reimarus, Gottlob Paulus)

El *idealismo filosófico alemán* ve en Cristo el símbolo de la humanidad creado por la conciencia colectiva de la comunidad en quien lo Absoluto se desposee de sí mismo y que es a la vez la forma más alta conocida y lograda hasta ahora del sentirse con lo divino y proyectarse sentimentalmente (*Sich-einfühlen*) hacia ello (Fichte, Hegel, David Friedrich Strauss). El idealismo ve lo decisivo no en la unicidad histórica, sino en lo general, en la idea. Fichte de-

cía: "La metafísica y no la historia hace feliz y salva." Sobre ci-
mientos hegelianos edifican Ludwig Feuerbach y el marxismo.

F. De las mismas fuentes se alimenta la *teología liberal* del si-
glo XIX y comienzos del XX. Por dos caminos distintos llega al mis-
mo resultado. El método de la "crítica histórica" intenta demostrar
que los libros bíblicos pintan no al Cristo histórico, sino al Cristo
sublimado por el entusiasmo de los primitivos cristianos: "el Cristo
de la fe".

El método de la *historia de las religiones* reconoce en su propio
sentido las afirmaciones de la Escritura sobre la Divinidad y la fi-
liación de Dios, pero las explica como deducciones de los mitos del
mundo pagano sin que tengan contenido de verdad alguno. Hace
falta, por tanto, una desmitificación para conocer al Jesús histórico.

Según los representantes del primer método hay que distinguir
entre el Jesús histórico y el Cristo creado por la fe de sus discípu-
los. Se explica de distintas maneras y contradictoriamente lo que
fué el Jesús histórico: según unos es el hombre más perfecto y tuvo
un singular conocimiento de Dios y una especial vivencia de El
(Schleiermacher, Ritschl, Harnack); según otros, un iluso religioso
que sufrió una autosublimación patológica (Ed. von Hartmann, Nietz-
sche y algunos psicoanalistas); otros creen que fué un fanático que es-
taba siempre oyendo las trompetas del juicio (A. Schweitzer), o un
revolucionario socialista (Kautsky), o un héroe popular.

A ellos pertenece H. St. Chamberlain, que dice entre otras cosas:
"Cristo se acomoda externamente a cualquier figura y forma, pero
por lo que respecta a la dirección de la voluntad, es decir, sobre la
cuestión de si debe dirigirse a lo externo o a lo temporal, no se
encuentra ni puede hablarse en El de tolerancia. Justamente en esto
han ocurrido muchas cosas desde el siglo XVIII para eliminar todos
los rasgos acusados y fuertes de la figura del Hijo del Hombre. Se
nos ha pintado como cristianismo no sé qué falsa imagen de ilimi-
tada tolerancia, de universal pasividad benevolente, como que se trá-
tara de una religión de agua y miel." "En el arte y en la filosofía se
convierte el hombre en esencia intelectual; en el matrimonio y en
el derecho se hace social; en Cristo se hace consciente de ser un
principio ético en oposición a la naturaleza. Emprende una lucha.
Y en ella no basta la humildad: quien quiere seguir a Cristo nece-
sita sobre todo valentía, ánimo en el más estricto sentido, aquella
interior valentía endurecida y puesta al rojo cada día, que se acre-
dita no sólo en el estruendo de la lucha que embriaga los sentidos,

sino en la paciencia y sufrimiento, en el combate mudo y callado, padecido dentro del pecho y a cada hora contra los instintos de esclavitud. El ejemplo está dado; pues en la aparición de Cristo encontramos el ejemplo más sublime de heroísmo. El heroísmo moral es en El tan sublime, que casi pasamos por alto sin consideraciones todas las otras especies de heroísmos físicos, que son tan exaltados; verdaderamente que sólo los heroicos cristianos deberían ser en el verdadero sentido de la palabra "señores". Y Cristo dice: "Soy dulce y paciente", pero debe entenderse que se trata de la dulzura del héroe seguro de la victoria; y dice "soy paciente de corazón", pero debe entenderse que no se trata de la humildad de los esclavos, sino de la humildad de los señores, que desde la plenitud de su fuerza se inclinan y abajan hasta los débiles"... "En Cristo despierta el hombre a la conciencia de su vocación ética y a la vez, a través de ella, a una lucha interior que debe contarse por milenios" (*Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, 1932, 204-05, 28-09).

En la Teología protestante, influenciada por Kant y Schleiermacher, suele explicarse así el nacimiento del Cristo de la fe a partir del Jesús histórico: en Jesús, en su alteza y dignidad éticas, se revela la voluntad de amor del Padre. En Jesús, hombre que ha intimado con Dios, ocurre así la fe en el Dios reconciliado. No se debe pensar en la encarnación de Dios, ni en la resurrección, ni en su nacimiento de una Virgen; Jesús es revelación de Dios, porque Dios obra en El y sólo en cuanto Dios obra. En la vivencia de Dios que tiene Jesús y en su intimidad con El, en su conciencia de Hijo se inflama la vivencia religiosa de los demás. Por eso Cristo opera como formador de comunidades. La determinación y denominación de Hijo de Dios le es atribuída, sobre todo y de un modo especial, por todos los demás hombres, ya que vivió y sintió a Dios como a padre más que ninguno y porque a consecuencia de eso tiene para nuestra vida religiosa el valor de Hijo de Dios. Así, pues, Cristo no es el contenido de la religión, sino su más completo realizador y su despertador. Por ser el maestro de la religión, su religión es la Religión. Sin esperarlo ni los suyos ni El mismo, destrozando sus esperanzas de vida, su muerte, soportada con valentía y constancia, tiene un poder libertador y salvador.

Según los representantes liberales de la historia de la religión, cuando el culto a Jesús traspasa las fronteras de Palestina se le atribuyen las denominaciones acostumbradas en las religiones paganas, y sobre todo en los cultos de misterios: Dios, Hijo de Dios Señor, Salvador... Esto ocurrió más fácilmente por existir la costum-

bre de dar tales títulos a las personas destacadas y sobre todo a los emperadores romanos. La divinidad de Cristo no es, pues, el fundamento de la fe en El, sino al revés: la fe en El fué la creadora de su divinidad. La fe es hija del culto a Cristo. El origen de tal culto queda así en el misterio.

La aplicación radical de este método aboca a la teoría, nutrida en la filosofía hegeliana y ya mantenida en tiempos de la Ilustración, de que Cristo no ha vivido, sino que su figura es más bien resultado de determinadas ideas creadoras, lo mismo que las figuras míticas orientales de salvadores (Kalthoff, Drews, Jensen, Vaihinger, Raschke).

La detallada refutación de estas teorías, fundadas en convicciones filosóficas, y sobre todo en una visión atea del mundo, más que en una reflexión objetiva y científica, puede verse en la Teología Fundamental. (Por ejemplo, en B. J. Michl, *Die Evangelien, Geschichte oder Legende*, 1940.)

Aunque con el método histórico-crítico se lograron algunos valiosos y buenos resultados en los detalles y gracias a él los teólogos católicos se vieron obligados a tener más precaución y cuidado, ha sido condenado en su totalidad por explicar las fuentes a la luz de una concepción apriorística del mundo—negación racionalista de lo sobrenatural—y por no tomar en serio el valor histórico de tales fuentes. Respecto a la teoría de que la fe en la divinidad de Cristo no es más que un caso especial de las *apoteosis del vencedor y del héroe*, muy extendidas en la antigüedad, tenemos que decir, aunque sea brevemente, algunas cosas: la antigua divinización de los vencedores (reyes o emperadores) tiene su origen en los cultos religiosos del ámbito mesopotámico-sirio-egipcio. En los primitivos tiempos del helenismo se reanudaron las tradiciones orientales. En la época de los emperadores intentaron también irrumpir en el imperio romano. La divinización del emperador fué soportada por el servilismo de las provincias orientales y por el arte adulator de los retóricos. Fué negada por algunos emperadores (por ejemplo, por Tiberio, Vespasiano, Nerva, Marco Aurelio), tanto como por algunos filósofos e historiadores de la época imperial; otros la permitieron o exigieron por motivos políticos o por vanidosa autocomplacencia. Puede decirse que la apoteosis de los primeros emperadores romanos no es más que una distinción, traída y heredada del Oriente, que se hace a los vencedores vivos o muertos. Incluso cuando la divinización de los emperadores, bajo Calígula, Nerón y Domiciano, logró llegar al colmo, tuvo una finalidad política: proteger y guardar el respeto y obe-

diencia de los sometidos a la vista de una autoridad estatal querida por Dios. Que esto es así se demuestra porque cuanto mayores son los cuidados y las preocupaciones políticas motivadas por las provincias orientales, tanto más énfasis se pone en la divinidad del emperador. Después de la pacificación del Oriente, Claudio y todavía más decididamente Vespasiano rechazaron tal divinización. Hay muchos testimonios de que por lo menos en las clases cultas no se creía en la divinidad del emperador. Para la sociedad instruída, el culto al emperador no era más que un formalismo cortesano. Los templos del emperador eran lugares consagrados estatalmente, pero no iglesias o templos en el auténtico sentido de la palabra. El culto al emperador no se apoyaba en una fe religiosa: no tuvo fuerza religiosa alguna. No inspiró ni temor ni recogimiento. Nunca se rezó al emperador divinizado.

Si ahora nos paramos a considerar el ámbito bíblico veremos que hay una diferencia decisiva en todas las apoteosis de vencedores y héroes del AT: son tenidas por idolatría y nada más. Las comunidades cristianas no pudieron, pues, encontrar en el AT ningún aliado para divinizar a Jesús de Nazareth. Pero tampoco nació la fe en la divinidad de Cristo del paganismo helenístico. Al contrario, cuando el cristianismo primitivo, joven aún, entró en contacto con esas apoteosis de vencedores y héroes, se apartó de ellas bruscamente. Así se hace evidente en dos sucesos en Cesarea y en Listris. Se cuenta (*Act.* 12, 20-23) que entre el rey Agripa I por una parte y los tirios y sidonios por otra había una gran tensión. Los tirios y sidonios intentaron, por razones económicas, reconciliarse con el rey. Enviaron una embajada a Cesarea. Se hizo un festivo recibimiento. "El día señalado, Herodes, vestido de las vestiduras reales, se sentó en su estrado y les dirigió la palabra: Y el pueblo comenzó a gritar: Palabra de Dios y no de hombre. Al instante le hirió el ángel del Señor, por cuanto no había glorificado a Dios, y comido de gusanos expiró."

Este hecho ocurrido a principios del año 44, y contado por San Lucas en el 60-62, demuestra que tanto los que vivían por aquellos años como el narrador consideraban como sacrilegio la divinización de un hombre. De donde se deduce que ni San Lucas ni las comunidades cristianas de Cesarea habían traspasado a Jesús de Nazareth el título de Dios o Hijo de Dios, tomándolo del culto a los vencedores de entonces.

Antes de esto ya San Pedro habíase defendido a sí mismo contra la divinización también en Cesarea (*Act.* 10). Cuando visitó al

centurión romano Cornelio (hacia los años 37 ó 41), éste le salió al encuentro y se postró a sus pies. En tal gesto (proskynesis) hay sin duda algo más que un saludo. Tanto entre los persas como entre los griegos era un honor concedido sólo a la divinidad. Cornelio saludó al Apóstol como a un dotado de fuerza supraterrrestre con su gesto exterior de especial veneración. San Pedro se apartó; "Levántate, también yo soy hombre" (*Act.* 10, 26). Para el Apóstol, la divinización es algo imposible, algo no cristiano. En esto se hace patente una oposición infranqueable entre los cristianos y los antiguos orientales.

Todavía hay un tercer suceso, en que puede verse cómo los cristianos primitivos se oponen con repugnancia a las apoteosis de los héroes. Cuando San Pablo y Bernabé (por los años 45-47) curan en Listra a un paralítico, la multitud cree que han venido dos dioses a ellos: "y llamaban a Bernabé, Zeus, y a Pablo, Hermes, porque éste era el que llevaba la palabra. El sacerdote del templo de Zeus, que estaba ante la puerta de la ciudad, trajo toros enguinaldados y acompañado de la muchedumbre, quería ofrecerles un sacrificio.

Cuando esto oyeron los apóstoles Bernabé y Pablo rasgaron sus vestiduras y arrojándose entre la muchedumbre gritaban diciendo: "Hombres, ¿qué es lo que hacéis? Nosotros somos hombres iguales a vosotros y os predicamos para convertirlos de estas vanidades al Dio vivo que hizo el cielo y la tierra..." (*Act.* 14, 11-15). Este incidente es un ejemplo de la fuerza que entre los pueblos antiguos tenía la fe en las apariciones de dioses; pero a la vez es un ejemplo de cómo los primitivos testigos de Cristo niegan con horror, según la convicción de sus creencias, tanto esa fe de los pueblos primitivos en la epifanía de los dioses, como la divinización de un mortal.

San Pablo condena indirectamente en sus Epístolas el culto a los vencedores, cuando predica que la adoración sólo se debe al Dios inmutable y no a las perecederas criaturas (por ejemplo, *Rom.* 1, 3-4; 18-25; 14, 10-11; *Phil.* 2, 6-11).

En estos ejemplos se hace evidente que el culto al emperador fué condenado por vez primera no por el autor del Apocalipsis, San Juan, sino ya antes por los primeros testigos de la primitiva Iglesia. Y a pesar de eso la primera y segunda generación de cristianos reconocen a Jesús de Nazareth como a Hijo de Dios y consubstancial a El (cfr. § 152). Sólo puede explicarse diciendo que la fe en la divinidad de Cristo se enciende por sí misma, que es la respuesta a la revelación que hizo Cristo de su ser y esencia (cfr. St. Löscher,

Deitas Jesu und antike Apotheose, 1933, con abundante material bibliográfico).

Según la *Teología dialéctica* Dios se revela en Cristo, pero, sin embargo, sigue siendo a la vez el escondido y extraño, el que está más allá del límite fijado por el fin de la Historia. Tampoco se trata, pues, de una encarnación. Puede consultarse muy bien el estudio de K. Rahner, *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, en "Theologie der Zeit", 4, 1936, 189-202.