

JESÚS DE NAZARET, EL CRISTO EN LA FE DE LA IGLESIA EN HOMENAJE AL CARDENAL ALOIS GRILLMEIER¹

JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO
FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO
MADRID

INTRODUCCIÓN:

¿QUIÉN HA SIDO, QUIÉN ES REALMENTE JESÚS DE NAZARET?
¿“HELENIZADO” O TRANSMITIDO FIELMENTE POR LA IGLESIA?

La pregunta por la verdadera identidad del Nazareno atrae también hoy la atención de los hombres. La grandiosa y, a la vez, sencilla figura del Profeta del espíritu y del fuego ha inyectado vida y esperanza inolvidables en las venas de la historia. No cabe duda de que la presencia persistente de Jesús en la memoria de los pueblos y en el corazón de las gentes se debe ante todo al culto que la Iglesia le ha tributado desde el principio, y le tributa hoy en todos los rincones del mundo, como al Hijo eterno de Dios, nacido hombre, de una mujer, para la salvación del género humano: el Cristo.

Sin embargo, la identidad de Jesús, desentrañada y predicada por la Iglesia, ha sido puesta en cuestión en los dos últimos siglos por diversas formas de crítica que se levantan con la pretensión de conocer mejor que la Tradición eclesial el secreto del Nazareno. No se trata simplemente de visiones heterodoxas, pero al fin y al cabo cristianas, del Maestro. Nos encontramos más bien, con frecuencia, ante relecturas radicales de Jesús que desean preservar su memoria, dando al mismo tiempo por sentado –a una con la cultura pública occidental moderna– que el mundo y el hombre habrían de entenderse sólo por sí mismos y sin referencia ninguna a Dios. Jesús seguiría siendo, con todo, un personaje valioso, incluso imprescindible, para alen-

¹ Discurso de Ingreso en la Real Academia de Doctores de España, pronunciado el día 15 de febrero de 2006.

tar el arduo camino de los hombres, en virtud de su humanidad prototípica y deslumbrante.

Voy a tratar de mostrar –en fragmento– que en la fe de la Iglesia se encierra el verdadero secreto de la identidad de Jesús de Nazaret y de su atracción irresistible. Este es, como se sabe, el objeto de la investigación de aquella parte de la teología que llamamos cristología, a la que dedico el tiempo que ahora puedo reservar para la actividad académica. Naturalmente, no intentaré ofrecerles esta tarde todo el tratado de cristología. Me limitaré más bien a hacer algunas anotaciones críticas sobre la teoría llamada de la helenización del cristianismo, teoría en la que se inspiran directa o indirectamente la mayoría de las relecturas radicales de la identidad de Jesús de Nazaret a las que he hecho referencia.

¿Es verdad que la figura del Profeta de Nazaret sufrió una transmutación fundamental cuando sus discípulos entraron en contacto con la cultura griega? ¿Fue ya entonces cuando la Iglesia, siguiendo ciertos esquemas helénicos, habría convertido en dios –en un ser divino más del panteón helenístico– a quien sólo habría querido ser un fraternal servidor de los hombres? ¿Habrían traicionado así las doctrinas eclesíasticas de los primeros concilios la figura y la pretensión de Jesús de Nazaret –primero Nicea, y luego Constantinopla y Calcedonia? Estas preguntas son respondidas afirmativamente por los autores que sostienen la tesis de la helenización inicial del cristianismo. El más conocido e influyente de ellos ha sido, sin duda, el historiador protestante del dogma Adolf von Harnack. Es notoria la influencia de tales ideas en las diversas formas posteriores de contraposición –por lo general menos cultas– entre la imagen que la Iglesia ofrece de Jesús (supuestamente falsa) y la verdadera personalidad del Nazareno, al parecer, mejor conocida hoy a través del trabajo histórico, practicado, al menos de hecho, en disonancia con el método teológico². Por eso, nos resulta interesante y relevante centrar nuestra atención sobre la cuestión y los temas aludidos.

² Existe una amplia variedad de literatura pseudocientífica sobre Jesús de la que no vamos a citar aquí ningún ejemplo. Con método histórico más riguroso, pero inadecuado para un acceso completo a la compleja y única figura del Nazareno, se ha desarrollado últimamente una aproximación de corte sociológico, de raigambre americana: por ejemplo, J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991; traducción española, de 1994). Cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO-J. M. DÍAZ RODELAS, "Libros problemáticos sobre Jesucristo", en: COMITÉ PARA EL JUBILEO DEL AÑO 2000 (ed.), *Jesucristo, la Buena Noticia. Congreso de Pastoral Evangelizadora* (Madrid 1997) 283-292. La influencia del método sociologista se hace notar también en España.

Nuestro guía principal en este empeño será el también historiador del dogma cristológico Alois Grillmeier, en homenaje a cuya memoria deseo dedicar estas consideraciones. Permítanme, pues, antes que nada, algunas alusiones a la persona y la obra de este benemérito investigador, por desgracia, no suficientemente conocido entre nosotros³.

I. ALOIS GRILLMEIER:
UN MODELO DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA DE LA FE DE LA IGLESIA

Alois Grillmeier fue el mediano de nueve hermanos de una familia campesina de la región bávara de Oberpfalz (Alemania), donde nació en 1910. Murió en 1998, a la edad de 88 años, en Unterhaching (Munich). Cuatro años antes, en 1994, había sido creado Cardenal por el papa Juan Pablo II, como reconocimiento a una larga vida dedicada con esmero y muy ricos frutos a la ciencia teológica⁴.

Grillmeier se hizo jesuita a los 19 años. A su pertenencia a la Compañía de Jesús le debió tanto su carrera académica, como, posiblemente, la vida misma. La carrera académica, porque, dada su aguda inteligencia, fue pronto destinado a la investigación y la docencia por sus superiores religiosos; cursó los estudios en Pullach, cerca de Munich; en Valkenburg (Holanda) y en Frankfurt del Main, ciudad enclavada en el corazón de Europa, donde desarrollaría toda su actividad académica. La vida misma, porque, tras haber sido llamado a filas en 1942, fue expulsado del Ejército en 1944 y liberado así de acudir a las mortíferas trincheras de la II Guerra Mundial; suerte que les cupo a todos los jesuitas alemanes, considerados traidores por las autoridades nacionalsocialistas, las cuales preveían para ellos un destino fatal que, afortunadamente, por falta de tiempo, no pudieron llegar a consumir.

³ En España son escasísimas incluso las reseñas de la obra de Grillmeier. Sólo conocemos las siguientes: sobre el primer volumen de *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, la de L. LADARIA, en: *Miscelánea Comillas* 72 (1980) 179-182 y la de A. VILLALMONTE, en: *Naturaleza y Gracia* 33 (1986) 574-575. Y sobre *Christ in Christian Tradition*, la de R. TREVIJANO en: *Salmanticensis* 25 (1978) 498-502.

⁴ Para este apartado sobre A. Grillmeier nos hemos valido especialmente del trabajo de T. HAINTHALER, "Jesus Christus ist der Herr' (*Phil 2, 11*). Zum Werk von Alois Kardinal Grillmeier SJ (1910-1998)", en: *Theologie und Philosophie* 74 (1999) 85-97. Theresia Heintzler fue ayudante de Grillmeier y ahora dirige un Instituto de Investigación creado en la Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt, y lleva adelante la publicación póstuma de la obra del ilustre profesor.

Para completar, a gruesos trazos, el perfil biográfico del profesor y cardenal Grillmeier, hay que reseñar su participación como perito conciliar en las comisiones teológicas que elaboraron las constituciones *Lumen gentium* y *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. Haber vivido en primera persona el Concilio ecuménico de nuestro tiempo, supuso, sin duda alguna, un enriquecimiento de perspectivas para uno de los estudiosos más perspicaces de la labor de los primeros concilios, a los que, para entonces, había dedicado ya notables trabajos científicos. En Roma coincidió con el también perito conciliar y joven profesor Ratzinger, a quien quedaría desde entonces unido por lazos de amistad y de admiración (que sería mutua), como mostraba, entre otras cosas, el fino retrato a lápiz del amigo bávaro que colgaba en el despacho de Grillmeier en Frankfurt.

El trabajo de Grillmeier versó principalmente sobre la historia del dogma cristológico, es decir, de las doctrinas eclesiales que interpretan auténticamente la figura de Jesús de Nazaret, ante todo, en los Concilios ecuménicos. *Jesus der Christus im Glaube der Kirche* es el título de una serie de volúmenes que recogen dicha historia desde los tiempos bíblicos hasta el siglo VIII inclusive, es decir, justamente hasta la época del adopcionismo hispánico⁵. Es una obra traducida a los principales idiomas. Al español, por ahora, sólo el volumen primero.

El germen de esta inmensa investigación, a la que Grillmeier dedicó prácticamente toda su vida, se encuentra en su contribución de 1951 a la obra colectiva planeada por él con motivo de los 1500 años del Concilio de Calcedonia y que se publicó, en tres volúmenes, bajo el título de *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*⁶. Una obra esta, emblemática, de la que en 1979 se ha hecho la quinta edición. Recién terminada la Guerra, Grillmeier, con la colaboración de Heinrich Bacht, consiguió ganar para su

⁵ *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, Band I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Friburgo/Basilea/Viena 1979, ³1990; Band 2/1: *Das Konzil von Chalcedon (451): Rezeption und Widerspruch (451-581)*, 1986, ²1991; Band 2/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* (mit T. Hainthaler), 1989; Band 2/3: *Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600* (mit T. Hainthaler u.a.), 2002; Band 2/4: *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451* (mit T. Hainthaler), 1990. En el año 2004 la editorial Herder hizo de estos cinco volúmenes una edición especial conjunta en rústica y tamaño reducido. Traducción española sólo existe, hasta el momento, del primer volumen, hecha por M. OLASAGASTI GAZTELUMENDI: *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, (Salamanca 1997).

⁶ Volumen I: *Der Glaube von Chalkedon* (Würzburg 1951, ⁵1979); volumen II: *Entscheidung um Chalkedon* (Würzburg 1952, ⁵1979); volumen III: *Chalkedon heute* (Würzburg 1954, ⁵1979).

proyecto a especialistas de todo el mundo, entre ellos, al español Ortiz de Urbina, pero también a los hermanos Rahner, a Congar, Danielou, etc. La contribución del joven Grillmeier a esta obra, que fue como el punto de partida de todo su trabajo posterior, era un artículo de casi doscientas páginas, que versaba sobre "Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon"⁷.

Además de estas dos grandes obras de investigación histórica sistemática, otros trabajos monográficos de cristología histórica de Grillmeier han sido recogidos en volúmenes como: *Mit ihm und in ihm*⁸ y *Fragmente zur Christologie*⁹.

La obra de Grillmeier no es de menor formato y trascendencia que la de Harnack¹⁰. Hecha, en buena medida, en diálogo crítico con el historiador prusiano del dogma, la historia del dogma grillmeieriana parte de supuestos distintos y llega también a conclusiones diversas: una ley hermenéutica bien sencilla que, naturalmente, se cumple también en este caso.

El trabajo de Grillmeier es el propio de un historiador de las ideas, con todas sus exigencias. Pero no es el de un historiador sin más. Y aquí radica a mi entender, la diferencia básica con Harnack. Porque para Grillmeier el objeto de su estudio es, ante todo, "la conciencia de la fe que tiene la Iglesia, la cual, por su parte, vive del Pneuma"¹¹. Reconociendo que la vida de la Iglesia es alentada por el Espíritu de la verdad, nuestro investigador está en condiciones para percibir que la tensión realmente existente entre el kerygma y la reflexión-evolución doctrinal se resuelve, sin rupturas, en una única "historia de la fe"¹². No hay saltos o quiebras en esta historia, sino un desarrollo armónico que puede ser calificado de verdadera inculturación teológica de la fe.

⁷ Esta contribución, reelaborada, apareció como libro primero en inglés, en 1965, bajo el título de *Christ in Christian Tradition, from the Apostolic Age to Chalcedon*. Diez años más tarde, en 1975, verá la luz una segunda edición de esta obra, reelaborada de nuevo y ya como "volumen I" de una investigación proyectada para tres volúmenes. Curiosamente este primer volumen no se publicará en alemán hasta 1979.

⁸ Freiburg/Basel/Wien 1975, ²1978.

⁹ Editado por THERESIA HAINALER (Freiburg/Basel/Wien 1997).

¹⁰ Así lo reconoce expresamente un autor protestante como W. D. HAUSCHILD, "Grundprobleme der altkirchlichen Dogmengeschichte": VF 29, 2 (1984) 4-31, que concluye afirmando: "eine wissenschaftliche Leistung von Harnack'schem Format!" (11).

¹¹ *Mit ihm und in ihm*, 5.

¹² Cf. *Jesus der Christus*, 1, VIII.

Vengamos a tres ejemplos precisos en los que comprobaremos cómo se puede hacer en la práctica, y en las coordenadas apuntadas, el estudio de la conciencia de la fe de la Iglesia en unos momentos determinados de su devenir histórico, a propósito de tres grandes cuestiones cristológicas: la consustancialidad de Jesús con el Padre (Nicea) y, como elementos concomitantes o integrantes de esta, su preexistencia como Logos y su carácter de Hijo eterno de Dios. Comenzamos por la última mencionada.

II. JESÚS, EL HIJO ETERNO DE DIOS

La crítica radical de la figura histórica de Jesús de Nazaret, a la que nos hemos referido al comienzo de nuestras reflexiones, ha creído tener que llegar a la conclusión de que la humilde y real figura del Profeta nazareno —como insisten en llamarle— habría sido desnaturalizada cuando fue convertida en un dios según el supuesto modelo helénico de los “hijos de dioses”. Se ha hecho famosa y omnipresente en este tipo de crítica la afirmación de Harnack: “No es el Hijo, sino sólo el Padre el que forma parte del Evangelio predicado por Jesús”¹³. Esta idea ha sido vulgarizada de mil maneras en torno al axioma que pretende desmentir la fe tradicional de la Iglesia y que reza así: Jesús de Nazaret no se ha predicado a sí mismo como el Hijo de Dios Salvador, sino que ha predicado sólo a un Padre como al verdadero poder de la justicia y de la fraternidad, es decir, lo que Jesús llama el Reino, único objeto de sus desvelos y de su mensaje¹⁴. Incluso autores católicos contemporáneos, cuya lectura impresionó a Grillmeier tan honda y negativamente, siguen esa misma línea de pensamiento, cuando afirman que el desarrollo del dogma de la Iglesia habría conducido a poner “al hombre Jesús de Nazaret a la sombra del Hijo de Dios”¹⁵. Con ello se quiere decir que

¹³ A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums* (Berlín 1900) 92. Hay traducción española, hecha en Barcelona en 1904.

¹⁴ Es la divisa que se puede formular así: “dejemos al Cristo predicado, al objeto de la fe que crea divisiones, y volvamos al Jesús que predica y que llama al poder del amor que crea unión entre los hermanos, bajo un mismo Padre”, como hace J. RATZINGER, *Hinführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolischen Glaubensbekenntnis* (1968) *Mit einem neuen einleitenden Essay* (2000) (Munich 2005) 187. En español: *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el Credo apostólico. Con un nuevo ensayo introductorio* (Salamanca 2005) 170.

¹⁵ H. KÜNG, *Christ sein* (Munich/Zurich 1974) 429. Hay traducción española. Grillmeier escribió en su día un amplio y profundo comentario crítico sobre esta obra que inspira, en buena parte, nuestras reflexiones: A. GRILLMEIER, *Die Einzigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu*

hablar de Jesús como del Hijo de Dios sería oscurecer el sentido humano del Nazareno y hacerle incomprensible para los hombres de nuestro tiempo. “Hijo de Dios” sería un concepto propio de una determinada cultura –la helénica– que ni pertenece propiamente al Evangelio, ni es necesario para la correcta intelección actual de lo que este significa.

Bajo los mencionados supuestos, los críticos radicales emprenden cada uno su propia reinterpretación de Jesús, que puede ir desde una vuelta, más o menos explícita, a un concepto pretrinitario y unitario de la divinidad, hasta el abandono de toda idea mínimamente coherente de Dios, reduciendo a Jesús, en el primer caso, a un mensajero o profeta del Padre o, en el segundo caso, a una humanidad arquetípica. No nos detendremos aquí en explorar las reinterpretaciones radicales de Jesús. Nos centraremos más bien en mostrar que la interpretación eclesial de Jesús como el Hijo de Dios sí responde al Evangelio de Jesús y hace realmente comprensible su verdadero significado para nosotros.

Quienes no estén versados en las discusiones teológicas se preguntarán, sin duda, cómo es posible que, ante el impresionante testimonio neotestamentario que identifica a Jesús como el Hijo unigénito de Dios, haya quien pueda afirmar con pretensión de rigor teológico que aplicar al Nazareno ese título sería desnaturalizar y oscurecer su verdadera identidad. Todos recuerdan cómo los Evangelios presentan a Jesús como el Hijo precisamente en los momentos claves de su relato, cuales son el bautismo de Jesús por Juan, las tentaciones en el desierto, la transfiguración y la crucifixión. En la memoria de todos está también el impresionante prólogo del Evangelio de Juan, que concluye diciendo de Jesús que “es el Hijo único, que es Dios, y está al lado del Padre” (Jn 1,18).

La crítica radical, que sostiene la tesis de la helenización del cristianismo, suele argumentar de la manera siguiente. Es cierto que el *Nuevo Testamento* aplica a Jesús el título de Hijo de Dios, pero lo hace según la mentalidad bíblica, es decir, de acuerdo con un esquema de *pensamiento funcional*, y no de acuerdo con la mentalidad helénica, que pensaría siempre de modo *ontológico*. Ya el *Antiguo Testamento* conoce ese título aplicado al Rey davídico y, también, a todo el Pueblo elegido: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy” (Sal 2,7), escucha David de labios de Dios, igual que el Pueblo entero había oído en su momento: “Así dice el Señor: Israel es mi hijo primogénito”

H. Küng, *Christ sein, Theologie und Philosophie* 51 (1976) 196-243; ahora, revisado, en *Ibid.*, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild* (Friburgo/Basilea/Viena 1997) 33-80.

(Ex 4,22). La *Biblia* realiza de este modo una primera desmitologización de las ideas político-religiosas del Antiguo Oriente, según las cuales reyes y faraones eran hijos, físicamente engendrados por algún dios. En cambio, el Rey davídico, igual que el Pueblo de la promesa, es “hijo”, pero no porque proceda de alguna generación divina, sino por haber sido elegido por Dios para una misión enmarcada en la Alianza libérrimamente sellada por Yahvé con Israel. Hijo, pues, por elección y para una misión, no por generación y por naturaleza¹⁶.

En este contexto –argumenta la crítica radical– la filiación de Jesús ha de ser entendida también de modo simplemente funcional, es decir, respecto a su misión en el marco de la Alianza, y no respecto a una supuesta generación o identidad de naturaleza con Dios. Jesús está unido a Dios, pero como su representante, como el abogado de su causa en el mundo, como el realizador de sus planes para la Humanidad, que Él mismo vive en plenitud realizando su propia humanidad de modo prototípico para todo ser humano. Esto sería lo que constituye verdaderamente su identidad y lo que, al mismo tiempo, sería inteligible para nosotros hoy. ¡Nada de un ser divino, más allá de lo humano, con origen y poder divinos! Hablar de “naturaleza divina del Hijo de Dios” sería excederse respecto de lo realmente permitido por el acontecimiento de Jesús; un paso, sin embargo, dado por la doctrina de la Iglesia, que habría adoptado categorías griegas, modificando así significativamente el sentido de los hechos fundantes de la predicación y de la Cruz de Jesús.

Pues bien, la cristología se halla en condiciones de mostrar que no hay tal helenización desnaturalizadora de la figura de Jesús. La fe expresada y definida en Nicea, Constantinopla y Calcedonia, ciertamente en términos griegos, no transmuta, sino que penetra en la identidad del Nazareno. Por un lado (1.), volviendo hacia atrás desde las definiciones conciliares, es posible entender la verdadera novedad de lo acontecido en Jesús precisamente sirviéndose de los medios de la exégesis histórico-crítica. Lo han hecho bien no pocos teólogos católicos y protestantes en sentido semejante al de Grillmeier. Por otro lado (2.), es también posible poner de relieve que la supuesta contraposición entre un pensamiento bíblico caracterizado como funcional e inductivo, de una parte, y un pensamiento helénico definido como ontológico y deductivo, de otra, no resiste el análisis crítico.

¹⁶ Cf. RATZINGER, 203ss.

1. *El trasfondo judío de la interpretación cristiana de la novedad del Cristo como el Hijo*

Martin Hengel, el reconocido teólogo protestante de Tubinga, sobre la base de un análisis de los resultados de la exégesis y la datación histórico-crítica del *Nuevo Testamento*, ha llegado a la siguiente conclusión, que bien puede decirse que ha hecho escuela frente a la tesis de la helenización:

La cuestión fundamental de la cristología neotestamentaria es esta: ¿cómo se pudo llegar en el corto plazo de menos de veinte años a que el judío Jesús de Nazaret, el galileo crucificado, fuera elevado por sus seguidores judíos a una dignidad tal, que dejaba muy por debajo toda forma de apoteosis politeísta pagana? Preexistencia, mediación en la creación e identidad reveladora con el Dios único: todo esto va mucho más allá de las posibilidades de divinización que ofrece el panteón politeísta. Se trata de categorías nuevas en la historia de la religión; su explicación hay que buscarla en el mismo acontecimiento originario del cristianismo y en su trasfondo judío¹⁷.

En efecto, se trata de categorías nuevas, creadas ya con anterioridad a la expansión del cristianismo en el mundo helénico y, además, impensables con los solos medios de la religión y la filosofía griegas. Hengel lo muestra en su estudio del prólogo del *Evangelio de Juan* (Jn 1,1-18) y del himno cristológico prepaolino de la *Carta a los Filipenses* (Flp 2,6-11). La razón de esta novedad se halla en la peculiaridad propia del acontecimiento originario cristiano, es decir, de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Nos hemos referido al sentido del título “hijo de Dios” en el *Antiguo Testamento*. En el *Nuevo Testamento* encontramos otro título semejante a él, pero de muy diverso origen, y más simple y enfático: “El hijo”. Muchos exegetas convienen en pensar que el mismo Jesús lo utilizó para hablar de su propia relación con Dios, en correspondencia con el modo peculiar en el que se dirigía a Él como al *abbá*, o “Padre mío querido”. La parábola de los viñadores homicidas revela con nitidez y seguridad –desde el punto de vista histórico-crítico– que en la conciencia de Jesús la filiación iba unida al envío escatológico por parte de Dios, del que se sabía objeto: “por fin, les envió *al hijo...* y lo mataron” (cf. Mc 12,1-12). Las acciones poderosas de Jesús eran interpretadas por Él como la presencia del poder de Dios al servicio de la Alianza, o del Reino, que irrumpe con su propia persona. En todos estos aspectos de la vida de Jesús se hace notar que el secreto de su identidad radica en su

¹⁷ M. HENGEL, “Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigten Gottessohn”, en: H. VON STIETENCROON (Hrsg.), *Der Name Gottes* (Düsseldorf 1975) 90-111, 107.

especial relación con el Padre, está “arriba” (Jn 8,23). El Evangelio de Juan desarrolla la unidad de Jesús con Dios subrayando que sólo Él es “el Hijo” que conoce al Padre.

Jesús es el Hijo y, por eso, la realización plena de la esperanza de Israel. El Rey davídico no había recibido nunca la herencia de las naciones, correspondiente, según la promesa, al Hijo de Dios (cf. Sal 2,7). Pero lo que el título veterotestamentario prometía alcanza su cumplimiento en Jesús; aunque por un camino inesperado: el de la cruz y la resurrección. Un destino de sufrimiento también previsto de modo enigmático en la figura del “siervo de Yahvé” anunciado por el profeta Isaías (cf. Is 42,1-4; 49,1-6, etc). Con esto, el título de rey, que de algún modo se aplica a Jesús cuando se le llama Hijo de Dios, adquiere también el sentido nuevo de servidor: en cuanto Rey es siervo y en cuanto siervo de Dios es Rey¹⁸.

He ahí el trasfondo judío sobre el que la Iglesia de los primeros tiempos interpreta el acontecimiento originario del cristianismo. Nada que ver con un dios o héroe del panteón griego al que hubiera sido asimilado el Nazareno. El título de «hijo de Dios» tiene un origen distinto: el de la teología política oriental, y también romana, convenientemente desmitificada primero en el *Antiguo Testamento* y reinterpretada después a la luz del destino de Jesús, “el Hijo” y “siervo”, en la cruz y la resurrección.

2. Categorías ‘funcionales’ griegas en escritores ortodoxos

Por su parte, Grillmeier ha mostrado con un interesante estudio de la teología política de Eusebio de Cesarea, comparada con su cristología, que la mentalidad greco-romana no está de por sí como obligada a la ontologización de todo, según suponen los defensores de la tesis de la helenización. Al contrario, Grillmeier piensa que “el lenguaje y la visión funcional se hallan mucho más desarrollados en el mundo greco-romano que entre los judeocristianos, supuestamente más inclinados a pensar en categorías funcionales”. De modo que “el mundo de los conceptos y de las posibilidades lingüísticas”¹⁹ greco-romanas lejos de obligar a la Iglesia antigua a expresarse en categorías ontológicas, ponía también a su disposición todo un arsenal conceptual de corte funcional para interpretar en estos términos la figura de Jesús, si esta hubiera sido la verdadera convicción cristiana.

¹⁸ Cf. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 204-ss. (esp.: 185ss.)

¹⁹ GRILLMEIER, *Die Einzigkeit Jesu Christi*, 61.

En efecto, Eusebio, padre conciliar en Nicea, explica la monarquía divina y la monarquía política recurriendo a la doctrina de la jerarquización de diversas hipóstasis a las que corresponden diversas funciones. En el caso de la teología se trataba de conjugar la unidad de Dios con la diversidad de sus manifestaciones en el Hijo y el Espíritu. Al Hijo se le atribuye el título y función de “Rey universal” en cuanto “representa” en el mundo el poder de Dios, como su “oikonomos”, mediador de su obra creadora y reconciliadora. En paralelo con esta argumentación, Eusebio atribuye al emperador el título de “vicario de Cristo”, para explicar su función universal y temporal de organizador y regidor de la ciudad humana (*panbasileus*)²⁰.

También Tertuliano, en su polémica con el monarquianismo exagerado de Práxeas, echa mano de títulos como los de *vicarius* y *repraesentator* para expresar la relación de diferencia e identidad de Jesús con el Padre. Se trata de conceptos tomados, igual que en el caso de Eusebio, del mundo conceptual greco-romano, en concreto del de la administración²¹.

¿Son funcionalistas estos autores? No lo son. Con conceptos que se refieren a la función han tratado de expresar, con mayor o menor fortuna, la novedad de la relación de Jesús con Dios que estaba abriendo camino a un nuevo concepto de Dios, al que la Iglesia iba a dar una expresión también nueva.

III. JESÚS, EL LOGOS QUE HABÍA ESTADO SIEMPRE JUNTO A DIOS

Tanto Tertuliano como Eusebio insisten en las funciones del Hijo para distinguirlo del Padre, pero sin poner en duda que el Hijo es una hipóstasis no creada, que participa de la divinidad de Dios.

Se hace necesario repetir que esta manera de pensar un “Hijo” en Dios no tiene su modelo en la teología política oriental ni romana, sino en la dinámica propia del acontecimiento de Cristo en su contexto judío.

Es cierto que el estricto monoteísmo profesado por Israel parecía entrar en conflicto con la consideración de la filiación divina de Jesús. Sin embargo, una cierta diversidad de funciones en Dios es puesta de relieve en diversos pasajes del *Antiguo Testamento* que, como es sabido, presentan una concepción de la Palabra o de la Sabiduría divina como personificando diversas

²⁰ Cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Theophaneia y Laus Constantini*, en los pasajes citados por GRILLMEIER, 60ss.

²¹ Cf. TERTULIANO, *Adversus Praxeas*, en los pasajes citados por GRILLMEIER, 58ss.

relaciones de Creación y de Salvación de Dios respecto del mundo: “tu palabra todopoderosa –leemos en el libro de la Sabiduría– se abalanzó, como paladín inexorable, desde el trono real de los cielos al país condenado” (Sab 18,15); la misma palabra de la que los LXX dicen que permanece eternamente en el cielo: “tu palabra (logos), oh Dios, habita eternamente en el Cielo” (Sal 118,89). El libro de los Proverbios (8,22ss) habla de la sabiduría divina que actúa en la obra creadora de Dios. Palabra y Sabiduría de Dios actúan “desde arriba”.

La Iglesia halló en estas representaciones bíblicas la base para el desarrollo propio de la idea del Hijo de Dios, que viene «de arriba» y que, en cuanto Hijo eterno de Dios, existe desde siempre, antes de su nacimiento en el tiempo. Pero también halló en la filosofía griega los medios para desarrollar y consolidar esta nueva idea de Dios, tan sorprendente para Grecia como para Israel. Veamos algunos ejemplos del rechazo que tal novedad suscitó entre los adeptos del platonismo medio, precisamente aquella filosofía que tantos servicios prestó a la doctrina eclesiástica de los primeros siglos²².

Celso de Alejandría (†250) o Porfirio (233-300) pertenecen al grupo de los neoplatónicos, que se caracterizaban por su apertura a todo tipo de fe religiosa, gnostizantes y abiertos a toda variedad de doctrinas, pero no precisamente al mensaje cristiano.

A Celso lo conocemos, como es sabido, por los escritos de Orígenes que lo refutan. Grillmeier resume con maestría su posición: para Celso...

la fe en Cristo como el Hijo de Dios supone la destrucción del verdadero concepto de Dios y hace aparecer a los cristianos como seres despreciables. Todavía se podría hablar con ellos si no negaran la unicidad de Dios y supusieran que en Dios hay un Hijo, que además se ha hecho hombre. Pero adoran a un ignorante, condenado como criminal, cuya vida nada tiene de divina²³.

²² Seguimos aquí a A. GRILLMEIER, “‘Christus licet uobis inuitis deus’: Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, en: *Ibid.*, *Fragmente zur Christologie*, 81-111.

²³ La repugnancia intelectual y moral de Celso respecto de la concepción cristiana de Dios encontrará un eco nada casual en los planteamientos neopaganos que podemos llamar postmodernos. Cf. F. NIETZSCHE, “Der Antichrist”, en: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (ed. por G. Colli y M. Montinari) vol. VI/3 (1969) 223, donde se lee: “Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, wir würden ihn noch weniger zu glauben wissen.- In Formel: deus, qualem Paulus creavit, dei negatio”. Son interesantes los comentarios a este respecto de E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen 1977, ³1978) 279ss. (Hay traducción de este último libro al español, pero es absolutamente desaconsejable).

Porfirio argumenta contra la insolencia de una religión, cuyos evangelistas carecen de *antiquitas*, son de ayer, y pretenden suplantar a las viejas religiones negándose a dar culto a los dioses de los pueblos. Por eso piensa que el Senado obra bien al hacer que se aniquile a los cristianos. Es inaceptable que el Logos se encierre en un cuerpo corruptible y que el Dios Uno haya esperado tanto tiempo para enviarlo desde el Cielo como Salvador.

El platonismo medio, según los investigadores, presentaba una doble actitud ante la cuestión de Dios²⁴. Pero ninguna de ellas permitía una verdadera sintonía con las doctrinas cristianas acerca de la encarnación del Logos preexistente. Estaba, por una parte, la actitud de los llamados “buscadores del Logos”, que lo hallan de distintos modos en la experiencia del mundo por medio de un conocimiento analógico; porque el Logos mismo, ejerciendo una función mediadora entre el mundo y el Dios Uno, se desarrolla en el mundo en toda una gradación de presencias que conducen hacia la divinidad. Esta filosofía ofreció a los apologetas cristianos, como es el caso de Justino, la posibilidad de hablar de diversas prefiguraciones y como destellos de la encarnación en realidades distintas de Jesucristo. Pero no podía aceptar la afirmación cristiana de una presencia completa del Logos en la figura histórica de Jesús, presencia que por ser la del Logos en cuanto tal, y no simplemente la de una entre tantas de sus supuestas gradaciones, implicaba la superación de toda otra manifestación distinta de la suya. Las palabras de Justino sobre Jesucristo como *to logikón to hólon* eran tenidas como locura y arrogancia por los filósofos buscadores del Logos²⁵.

Se daba también, por otra parte, entre los neoplatónicos la actitud de los llamados “teólogos del Nous”. Estos compartían con los buscadores del Logos una visión de la divinidad escalonada en diversos grados y creían en un “alma del mundo” de carácter divino. Sin embargo, más que la presencia universal del Logos en el cosmos, como “alma del mundo”, lo que les interesaba era la ascensión a su origen, al *arché*. Tal origen es el “Dios supremo”,

²⁴ GRILLMEIER, *Die Einzigkeit Jesu Christi*, 66ss., se apoya a este respecto en estudios de H. Dörrie y de Fr. Ricken.

²⁵ Tampoco en este caso está sucediendo algo distinto en nuestros días entre los autores de la llamada “teología pluralista de las religiones”; por ejemplo, J. HICK (ed.), *The Myth of God Incarnate* (Londres 1977); R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue* (Nueva York 1978); o P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Nueva York 1985). Cf. una sucinta revisión crítica de estos autores en: J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *La Declaración Dominus Iesus, en el centro del Jubileo del año 2000, ante el problema más grave de nuestro tiempo*, ahora en: *Ibid.*, *Evangelizar la cultura de la libertad* (Madrid 2002) 70-95, esp. 80ss.

el Uno indiferenciado e indiferenciable, absolutamente heterogéneo respecto de todo, comprendido, bajo el influjo de la especulación matemática pitagórica, como el Uno (*Hen*) que se halla incluso más allá de la última pareja de contrarios: del dos y el uno. Es evidente que tampoco esta actitud filosófica podía mostrarse receptiva del kerygma cristiano. El Logos del Evangelio de Juan se presenta en comunión de ser y de conocimiento con el Padre. Algo impensable en el caso del origen Uno, que no comparte ser ni conocer alguno con el alma de mundo.

Resumiendo lo dicho, la preexistencia del Hijo junto al Padre, como Logos eterno, encuentra en el pensamiento neoplatónico serias resistencias. No es en absoluto evidente que preexistencia y filiación divina de Jesús se deban a la contaminación doctrinal del cristianismo naciente con un pensamiento helénico supuestamente obligado a la ontologización de todo. La filiación esencial del Hijo de Dios, coeterno con el Padre, no era aceptable ni para el gradualismo de la concepción escalonada de la divinidad, que sí ofrecía recursos para una visión funcionalista de la relación de Jesús con Dios, ni para el monoteísmo del Uno supremo, que impedía la conjunción de tal filiación con la unidad de Dios.

He ahí el campo de la ingente batalla intelectual librada por la Iglesia de los siglos III y IV, que iba a conseguir expresar y consolidar en términos griegos lo que era absolutamente novedoso para la Filosofía: la originalidad única del acontecimiento de Jesús.

IV. CONSUSTANCIAL AL PADRE: HELENIZACIÓN Y DESHELENIZACIÓN

El Concilio de Nicea (325) fue un momento decisivo en la tarea aludida. La identidad de Jesús de Nazaret resultaría allí comprendida en términos griegos, ciertamente, pero con toda su originalidad propia. Los padres prenicenos habían luchado también en esa dirección, no siempre con la misma fortuna. El caso de Arrio, presbítero de Alejandría de gran preparación filosófica, dio ocasión para el discernimiento llevado a cabo por el Concilio, que iba a significar un giro determinante, calificado expresivamente por Grillmeier como una "deshelenización" realizada en términos helénicos.

Era necesaria una deshelenización, porque determinadas ambigüedades de otros escritores cristianos empeñados en el diálogo intelectual con el neoplatonismo, llegaron a convertirse con Arrio en abiertas capitulaciones ante la

filosofía dominante que resultaban incompatibles con el kerygma apostólico. Arrio –piensa, con Dörrie, Grillmeier–²⁶ se inserta en la tradición de los llamados “teólogos del Nous” y queda cautivado por la veneración del *Hen* supremo. Es cierto que, como encargado de la predicación del Evangelio, emplea la fórmula bautismal, tomada de la Escritura, que invoca al Padre, al Hijo y al Espíritu, pero lo hace en un sentido diverso de la novedad cristiana significada en esa fórmula. Porque Arrio identifica al Padre con el *Uno* neoplatónico. Lo cual, unido a la introducción del concepto cristiano de creación en su argumentación sobre Dios, le conduce a consecuencias de la gravedad de las siguientes.

1) Desaparece toda comunidad de ser entre el Padre y el Hijo; este –leemos en *Thaleia*– “no es igual a Él ni tampoco de una misma esencia (*omoousios*)”. Porque sólo la Mónada es eterna; todo lo demás tiene un origen. Y, para colmo, el origen del Hijo no es ni siquiera interno a la divinidad, como era el caso de las gradaciones en lo divino sostenidas por algunos neoplatónicos; porque Arrio no acepta más que la Creación como relación de origen en Dios. De modo que el Hijo resulta ser la criatura prototípica, el ser angélico supremo, pero criatura, al fin, y en modo alguno divino.

2) Desaparece, por tanto, también la función reveladora del Hijo y su capacidad de otorgar la Salvación en sentido propio.

De este modo, cierto proceso de helenización llega, con Arrio, a su paroxismo. La crisis resulta entonces ya inevitable; y la confrontación con el helenismo, en términos helénicos, vive su primer gran capítulo: en Nicea.

El Concilio, en efecto, confiesa también la unidad del único Dios, pero una unidad no de tipo matemático, sino una unidad viva: “con la antigua tradición –escribe Grillmeier– tiene el coraje de hablar de Hijo y Padre en Dios, pero de tal manera que, aunque se afirma una diferenciación o comunicación de la divinidad, nada conduce fuera del ser mismo de Dios”²⁷: “Dios de Dios; Luz de Luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma sustancia del Padre (*omoousios*)”²⁸.

Eusebio de Cesarea propuso que el Concilio diera a Jesús la denominación de Logos en el Símbolo de la fe. Los padres conciliares, en cambio, optaron por el de la fórmula bautismal, de tan honda raigambre bíblica, como

²⁶ Para todo este apartado véase A. GRILLMEIER, *Christus licet uobis inuitis Deus*, 98ss. e *Ibid.*, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche I*, 365-385.

²⁷ *Christus licet uobis inuitis Deus*, 106.

²⁸ *Concilium Nicaenum I*, en: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bolonia 1962, ³1973) 5 ó H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, nº 125.

hemos visto: el Hijo. Pero el Hijo “consustancial”, expresión helénica con la que se refuta expresamente a Arrio en sus mismos términos. El *homousios*, lejos de implicar una deriva helenizante del kerygma, supone más bien la primera afirmación solemne de la originalidad cristiana frente al neoplatonismo craso del alejandrino y también una fijación de la terminología griega adecuada a la novedad cristiana frente a las vacilaciones prenicenas en esta empresa de inculturación y de desarrollo del dogma. Quedaba, naturalmente, todavía la gran tarea de diferenciar entre *ousía* e *hipóstasis*, que el Concilio de Calcedonia concluiría de modo también solemne²⁹.

La consustancialidad del Hijo con el Padre es, pues, una originalidad cristiana que implica cosas tan importantes como las siguientes:

1. No hay gradaciones en Dios y, sin embargo, sí hay diferencias.
2. La salvación e inmortalidad de los hombres está verdaderamente asegurada, pues el Hijo es verdadero Dios y a Él queda ligada la humanidad. En esto veía San Atanasio el logro mayor de Nicea: el Hijo nos hace realmente partícipes de la divinidad.

Para los griegos era impensable lo que san Pablo les dice a los romanos: que Dios nos lo ha dado *todo* en su Hijo (cf. Rm 8,32). Porque en Jesús está la plenitud de la divinidad, Dios se comunica plena e inmediatamente a sí mismo a los hombres. La trascendencia de Dios no está reñida con su inmanencia. El problema de la relación de estos dos términos, una tensión permanente para la filosofía griega, resuelta siempre, como en el caso de Arrio, a favor de una mala trascendencia, se aclara con la declaración conciliar de la consustancialidad, hecha posible por la fuerza del kerygma.

²⁹ Si el Concilio de Nicea abre para el mundo helénico una nueva concepción de la divinidad en la que la unidad no estará ya reñida con la pluralidad, el Concilio de Calcedonia enseñará a distinguir lo personal de lo meramente individual. El concepto relacional y, al mismo tiempo, esencial de persona será otra de las aportaciones originales que la revelación de Dios en Jesucristo introducirá en la cultura griega y, en definitiva, en nuestra cultura occidental. Cf. al respecto, un trabajo repetidamente citado: J. RATZINGER, *Zum Personverständnis in der Dogmatik*, en: J. SPECK, *Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften* (Münster 1966) 157-171. Traducción española: “El concepto de persona en teología”, en: *Ibid.*, *Palabra en la Iglesia* (Salamanca 1976) 165-180.

CONCLUSIÓN:
HISTORICIDAD Y TRASCENDENCIA DE LA FE DE LA IGLESIA

Las antiguas teologías políticas hablaban de los soberanos como “hijos de Dios”. La religión helenística habla de hombres divinos, de hijos de dioses y de héroes. La filosofía neoplatónica habla del Logos, como divinidad segunda, como alma del mundo. Pero sólo la fe de la Iglesia habla del Hijo único de Dios, de la misma sustancia del Padre, Dios igual que Él. Ese es Jesús de Nazaret, Crucificado y Resucitado. La idea, el impulso y la fuerza de tal concepción no pudo provenir del mundo helénico. Por el contrario, no se ha podido encontrar un esquema de pensamiento verdaderamente paralelo a ese en el helenismo. De modo que, como muy bien apunta Grillmeier, si se puede hablar de una cierta helenización del cristianismo, en el sentido apuntado más arriba, también hay que hablar, en otro sentido, de una cristianización del helenismo³⁰: el kerygma fue capaz de expresar su propia originalidad en categorías griegas, introduciendo de este modo una dinámica nueva en los esquemas helénicos.

Yendo al fondo de la cuestión, podemos concluir con la siguiente pregunta: ¿es cierto –como opina cierta crítica radical– que la humanidad de Jesús resulta oscurecida cuando se la pone “a la sombra del Hijo”? Nuestra respuesta es: el Hijo no arroja sombra alguna sobre la humanidad de Jesús ni sobre la de ningún otro ser humano. El Hijo es, más bien –como dice el símbolo– “Luz de Luz” que ilumina la existencia con un sentido pleno, que vence las tinieblas del pecado y de la muerte. La buena noticia de que todo ser humano es o puede ser hijo de Dios, porque Dios mismo nos ha dado parte en la filiación de su Hijo unigénito, es la que hace verdaderamente interesante la figura de Jesús de Nazaret. No existía en la Antigüedad otra “oferta” semejante. Tampoco la encontraremos hoy.

La palabra bíblica “Hijo”, asumida en el Símbolo de la fe, está llena de sentido intuitivo y de familiaridad; expresa mejor que ninguna otra la novedad de Jesús. Sea permitido dudar que expresiones más formalistas, tomadas del mundo jurídico, como “representante”, “abogado”, etc. vayan a ser más significativas para las nuevas generaciones. Por lo demás, si Jesús es representante de Dios ante los hombres en un sentido verdaderamente único, es precisamente porque es el Hijo, unido en cierto modo a todo hombre: ya que,

³⁰ *Christus licet uobis inuitis Deus*, 111.

por su humanidad, nos hace participar de su filiación divina. Jesús es lo que hace y hace lo que es³¹.

El cardenal Grillmeier se ha convertido en un maestro gracias a su trabajo tesonero, paciente, riguroso, de muchos años y, al mismo tiempo, a su fe en que historia del dogma no es sólo el apasionante proceso del intercambio de ideas entre pueblos y culturas, sino ante todo la expresión de la vida de fe de la Iglesia que, vivificada y guiada por el Espíritu, comprende siempre de nuevo y sin rupturas sus propias fuentes al paso de los vaivenes espirituales e intelectuales de la historia. Agradecemos al maestro su lección: a Jesús no le entiende bien más que su Iglesia³² y esta no tiene otro sentido más que el manifestado de una vez por todas en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios.

Resumen.- La configuración del dogma cristológico de los primeros siglos supuso, a un tiempo, la "deshelenización" del cristianismo, es decir, su expresión en categorías griegas y la "deshelenización" de ciertas categorías que, de ese modo, se transformaron para poder expresar la novedad del acontecimiento de Cristo. Siguiendo las investigaciones de A. Grillmeier, se ejemplifica aquí ese doble movimiento intelectual en los casos del concepto de "hijo de Dios", "preexistencia" y "consustancialidad". Aquella empresa de verdadera "inculturación" del Evangelio sigue siendo hoy ejemplar y normativa.

Summary.- *The configuration of the christological dogma of the first centuries meant, at the same time, the "un-hellenization" of the Christianity, that is, its expression in Greek categories and the "un-hellenization" of certain categories that changed, in that way, in order to be able to express the novelty of the event of Christ. The double intellectual movement in the cases about the concept "son of God", "pre-existence" and "consustanciality" is exemplified, following the investigations of A. Grillmeier. That enterprise of true "inculturation" of the Gospel, continues being, nowadays, exemplary and regulatory.*

³¹ Cf. las certeras y hermosas reflexiones a este respecto de RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, 189ss.: en la visión eclesial de Jesús no hay contraposición entre ser y actuar, entre una supuesta cristología ontológica, por un lado, y otra ontológica, por otro.

³² W. PANNENBERG, *Teología Sistemática* (1991) vol. II (Madrid 1996) 307, nota 28, elogia el trabajo de Grillmeier, en concreto *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, como una "obra ambiciosa" y observa que "une ciertamente a la exposición histórica una intención sistemática en cuanto que describe la historia de la cristología hasta el 451 como prehistoria del dogma de Calcedonia"; luego añade en tono crítico: "pero no destaca el significado del contenido implícitamente propio de la historia de Jesús como criterio de valoración y desarrollo de toda la elaboración de la doctrina cristológica". Si por "no destaca" se entiende que no convierte la historia de Jesús en criterio único para enjuiciar el desarrollo dogmático, Pannenberg tiene razón. Porque ¿cómo y quién determinaría el contenido propio de esa historia? ¿Se puede hacer esto con independencia de la interpretación autorizada de la fe de la Iglesia? Grillmeier cree que no es posible: la historia no es de por sí juez de la fe. Lo cual no quiere decir que la fe recta se pueda dar desvinculada de la historia del Nazareno, como Grillmeier ha puesto de relieve y hemos podido apreciar en nuestras fragmentarias reflexiones.