

Dogmática cristológica y lucha por la justicia

**José Ignacio González Faus,
Facultad de Teología de Cataluña,
Centro de Reflexión Teológica, San Salvador.**

Introducción: justificación del tema

Toda verdad cristiana encuentra su verificabilidad en el hecho de que es de alguna manera "factible". Pero factible en unas determinadas condiciones: la verdad cristiana necesita ser "hecha en el amor" (Ef 4, 15).

En este mismo sentido, decía santo Tomás que el objeto de la fe es "*id per quod homo beatus efficitur*": la verdad de fe es "realizadora del hombre", aunque requiera para ello determinadas condiciones en el mismo hombre. Es un programa de vida y no un dato meramente teórico.

De acuerdo con esto, ortodoxia y ortopraxis no son simplemente dos factores que convendría *sumar* y no separar, para prevenir exageraciones que dañan el uno o al otro. Son propiamente el anverso y reverso de una misma realidad: *la verdad cristiana se acreditará sólo en la praxis que es capaz de generar, y la praxis cristiana se acreditará como tal en la razón de sí que es capaz de dar.*

Esta sencilla introducción me parece que arroja infinitas sospechas sobre muchas verdades que llamamos de fe. La pregunta de nuestros estudiantes en los lejanos sesenta ("¿para qué sirve esto?") estaba formulada de manera simplona y pragmatista, pero traslucía una inquietud legítima y demasiado perdida hoy: *¿qué praxis es capaz de generar esta "verdad"?* (no digo que la genere mecánica y necesariamente, pero sí que sea capaz de ello). Por eso, una ortodoxia que tema esa reválida de la praxis será quizá la llamada "ortodoxia de los demonios" a que alude la carta de Santiago (*cfr.* 2,19), pero ciertamente no es la ortodoxia *cristiana*.

1. 2a 2ae. 2,5,c; también *ibid.* 1,8,c aunque allí Tomás lo entiende sólo como una verdad cuya *contemplación* nos hace felices.

En este artículo quisiéramos someter a ese criterio de rectitud (*orthotés*) la verdad casi más central del cristianismo: la profesión de fe en Jesucristo como Hijo de Dios, que se articula luego en lo que solemos llamar “dogmática cristológica” de los concilios primeros, de Nicea a Calcedonia (consustancial al Padre, unidad de subsistencia y dualidad de naturalezas).

Prescindo aquí de las pinceladas sobre nuestro momento histórico que mostrarían cómo todas esas enseñanzas cristianas se encuentran hoy muy necesitadas de una hermenéutica y, en consecuencia, muy sometidas a la sospecha². Esta situación nuestra la doy por sabida o al menos por presentida. Tampoco voy a intentar una hermenéutica práxica *global*: Me ceñiré sobre todo al aspecto de la “lucha por la justicia” o “dignidad preeminente del pobre”, que según Juan Pablo II son reválidas de la fidelidad a Cristo de la comunidad creyente³, y que derivan de la dignidad “divina” (cristológica) del hombre.

Con ello ya tenemos justificado el tema de este breve estudio. Cierro la introducción con una rápida observación *metodológica*: Siguiendo la enseñanza del Vaticano II sobre la “jerarquía de verdades” en la vida de fe, conviene distinguir en nuestro análisis un doble nivel: el del Nuevo Testamento o, en todo caso, *la expresión más sencilla* de la divinidad de Jesús (“verdadero Dios y verdadero hombre”), y el nivel más elaborado (y mucho más cuestionado) del *armazón dogmático* o conciliar que pretende sostener esa proclamación neotestamentaria.

Ahí tenemos ya las dos partes de mi reflexión: una hermenéutica práxica de la divinidad de Jesús y un intento de hermenéutica práxica de la fórmula del calcedonense.

1. La divinidad de Jesucristo y su sentido práxico

1.1. El Nuevo Testamento

En la imposibilidad de ofrecer aquí una síntesis de la plural enseñanza neotestamentaria⁴, me limitaré a unos cuantos ejemplos que son muy conocidos y que me parecen muy significativos.

-
2. Algunos datos aparecen citados en “La cristología después del Vaticano II”, *Razón y Fe* mayo (1994), pp. 501-513.
 3. *Cfr. Laborem Exercens* 8.
 4. Remito en todo caso a la síntesis (¡que tampoco es completa!) ofrecida en *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología* (Santander 1987, 7a. ed) caps. 5-7: la realidad del hombre nuevo, la vigencia del hombre nuevo para nosotros y la humanidad nueva como revelación de Dios. A los que habría que añadir toda la cristología del “único Sacerdote”, típica de la carta a los Hebreos (ver mi escrito *Hombres de la comunidad. Apuntes sobre el ministerio eclesial*, Santander 1989, pp. 11-27).

1.1.1 Pablo escribe a los Gálatas (3, 28) que “*en Cristo Jesús ya no hay varón ni mujer, señor ni esclavo, judío ni griego*”. La importancia de esta frase radica en su proposición: *en Cristo* (o *en el Señor*) expresa para Pablo una situación entitativa, un cambio en la atmósfera que envuelve la condición humana. Pablo no dice “según” Cristo Jesús... (como nosotros podríamos decir, por ejemplo, que “según la modernidad” ha de haber libertad e igualdad, etc.). No predica pues una teoría, sino la *realidad* de la que brota; no un valor, sino su fundamento último⁵.

1.1.2. Mateo, en su conocido texto sobre el juicio final (25, 31ss), da como razón para condenar o premiar unas conductas (in)solidarias que “*a mi me lo hicieron*”. Otra vez llama la atención que el autor quiere ir más allá de la consideración piadosa o de la ficción jurídica (no dice: “*es como si me lo hubieran hecho a mí*”). Tampoco predica, pues, una conducta, sino el fundamento ontológico de ésta. Predica una verdad teórica, a través de la praxis que ella posibilita: la divinidad de Cristo tiene mucho que ver con la conducta del hombre ante el sufrimiento humano. Y esto se ve confirmado por la extraña frase del autor de Colosenses para quien sus sufrimientos *por los demás* “completan lo que falta a la pasión de Cristo” (Col 1, 24). Suponer que el sufrimiento tiene un valor redentor *por sí mismo* y que Cristo no sufrió bastante ¡sería lo más contrario a la teología paulina! El único sentido posible de esa frase es que, a través de Cristo, Dios continúa saliendo al encuentro del hombre en el dolor del hermano.

1.1.3. Lucas proclama en sus bienaventuranzas que el reino de Dios *es* de los pobres (6, 20). El verbo *ser* es suficientemente expresivo, sobre todo porque la proclamación de Lucas no responde a nuestra experiencia *inmediata*. Si, además, tenemos en cuenta que hay una continuidad entre el reino y Jesús⁶, la frase lucana equivale a decir: *de ellos soy yo*. Tampoco se trata, pues, solamente de una especie de opción afectiva (como la de “con los pobres de la tierra *quiero yo mi suerte echar*”), sino de mucho más: de la fundamentación ontológica de esa praxis. Otra vez una verdad aparece expuesta mediante la praxis que posibilita.

-
5. Es probable que lo rechazado en esta frase paulina sea una forma inicial de judeocristianismo que, aunque esperaba la venida del Hijo del Hombre, seguía afirmando la diferencia entre judío y gentil (vigencia de la ley y del templo), entre varón y mujer, etc. Semejante judeocristianismo acabó negando la divinidad de Jesús.
 6. Esa continuidad está expresada en los evangelios a través del título de Hijo del Hombre que unas veces aparece sustituido por el *yo* de Jesús (comparar Mc 8, 27 con Mt 16, 13; y Mt 5, 11 con Lc 6, 22) y otras por el reino (comparar Mt 16, 28 con Mc 9, 1). Luego de la resurrección se expresa más explícitamente, hasta llevar a la discutible designación de Orígenes que llama a Jesús la *autobasileia*.

1.1.4. De la Fuente Q parece provenir la conocida frase “no pueden ustedes servir a Dios y al dinero” (personificado como Señor, *cfr.* Mt 6, 24; Lc 16, 13). La frase es suficientemente expresiva, aunque me parece muy difícil determinar su contexto exacto en la vida de Jesús, puesto que cada evangelista la introduce en contextos que son redaccionales y muy diversos (Mateo en su sermón del monte y Lucas tras la parábola del mayordomo infiel). Si nos atenemos a la globalidad de los textos recibidos, y a las frases de ambos evangelistas que acabamos de comentar, y en las que se proclama la identificación entre Dios y los pobres, a través de la mediación cristológica, no parece inválida la paráfrasis: “no pueden ustedes servir al pobre y al dinero”. En cualquier caso, y aun sin esta mediación, el sentido de la frase tampoco es meramente moral (“no les está permitido servir...”), sino que habla de una imposibilidad “física” u ontológica (no dice *ouk exesthi*, sino *ou dynasthe*: no hay manera). Otra vez estamos ante una verdad que se expresa a través de la práctica que de ella brota.

1.1.5. Basten estos ejemplos para mostrar cómo el lenguaje del Nuevo Testamento parece suponer una divinidad ontológica de Jesús *como fundamento de las conductas que predica*. Una divinidad que no se anuncia, pues, meramente para nuestra profesión teórica, sino para el cambio de nuestras vidas (para nuestra *metanoia*⁷): Jesús no vino a que le confesáramos como Dios, sino a que le siguiéramos como voluntad del Padre. Evidentemente no hay por qué contraponer ambos extremos, pero sí hay que decir que el primero *solo* falsea de raíz la identidad cristiana. Los evangelios confirman esta dura afirmación, cuando rechazan a los que sólo dicen “Señor, Señor” o “bendito es el fruto de tu vientre” y, en ambos casos, les contraponen “los que cumplen la voluntad del Padre”⁸.

El Nuevo Testamento, por tanto, *nos adelanta la hermenéutica práctica de la fe que propone*. Como escribí en *La Humanidad Nueva* al introducir la cristología neotestamentaria, “a los autores del Nuevo Testamento no les interesa tanto la mera confesión formal de la trascendencia de Jesús, cuanto el significado de esa trascendencia. No el nombre de Dios, sino el contenido de ese nombre” (p. 218). Y esto se debe a que la divinidad de Jesús no es un dato que sólo le afecta a El, sino que afecta de algún modo a todos los hombres, dándoles un valor divino: “Jesús tiene pues una filiación afiliante y una divinidad divinizante” (*ibid.*, p. 303).

-
7. *Metanoein* significa en griego cambiar de mentalidad, de sensibilidad, de valores, de corazón... Quizá se comprenderá mejor si tenemos en cuenta que, muy probablemente, la palabra hebrea que subyace al verbo griego significa “cambiar de camino”.
 8. *Cfr.* Mt 7, 21; Lc 11, 27. Lucas, como siempre más matizado, habla de “oír y cumplir”. Mateo se limita a contraponer el decir y el hacer.

1.2. Verdadero Dios y verdadero hombre

Del Nuevo Testamento brota la confesión de fe “verdadero Dios-verdadero hombre”. Es sabido que esta fórmula de corte ireneano se va reelaborando para evitar escapatorias, y se convertirá en “perfectamente Dios y perfectamente hombre” o “consustancial al Padre y consustancial a nosotros” (donde ya hace su entrada un lenguaje filosófico típicamente griego). Todos esos pasos quedan recogidos en el párrafo que introduce la clásica fórmula del calcedonense que comentaremos después. Aquí podemos prescindir de esa historia de matizaciones y comentar el significado prático de la *divinidad del hombre* Jesús, tal como lo propone todo ese conjunto de fórmulas.

Vamos, pues, a ver cómo ese significado “baja” a Dios hasta el hombre, vuelve al hombre hacia el pobre, y deja esa bajada y esa vuelta expuestas a la dinámica de fracaso de este mundo.

1.2.1. Cristología y antropología

La divinidad de Jesús es, en primer lugar, una palabra dinámica sobre el hombre. Me parece un dato fenomenológico que el hombre está constituido por una aspiración entitativa a *la máxima unión que a la vez mantenga la máxima identidad*, no esa unión en la que la identidad acaba desapareciendo porque uno absorbe o se come al otro, y en la que la legítima reivindicación de la propia identidad, acaba significando una merma de la unidad y la comunión.

Porque el hombre está constituido por esa búsqueda es por lo que el amor, la amistad o la religiosidad atraviesan y marcan todas las culturas, y se expresan en ellas. Pero esa pretensión parece aspirar a un imposible, tanto si su objeto se pone en el amor humano como en el amor a Dios: ni la fusión sexual ni la experiencia mística la consiguen en realidad, aunque a ratos parezcan tocarla. Y además la falsifican infinidad de veces. Por eso también, todas las culturas expresan con frecuencia la tragedia o el desengaño (o, al menos, la tentación) en el amor y en la religiosidad.

Pues bien, la confesión de la divinidad de Jesús intenta decir, en primer lugar, que esa pretensión humana no es absurda. Y esto lo dice *mostrándola realizada en Jesucristo*. Dios es de tal manera que Él puede hacer posible esa unión con el hombre que es *a la vez* la unión más profunda y (¡como consecuencia de esto!) la salvaguardia más profunda de la identidad humana. Si a esa unión hay que llamarla “hypostática” o no, es una cuestión ulterior. De momento ése es el hombre que tenemos, y por eso solía afirmar K. Rahner que ser hombre es como “una pretensión de unión hypostática”.

La razón humana nunca acabará de comprender este anuncio, y tenderá a pensar que la máxima unión sólo puede conseguirse sacrificando la identidad de alguna de las partes (o de ambas): afirmando a Dios a costa del hombre o al

hombre a costa de Dios, o recortando a ambos. Si Jesús es verdadero hombre será quizá "semidios", pero no más. Si es verdadero Dios será "superhombre", pero no consustancial a nosotros. O quizás será a la vez sobrehumano y semidivino. Y esta misma dificultad se repetirá cuando de Jesús pasemos a nosotros y tratemos de afirmar esa unión del Espíritu Santo y los hombres que llamamos gracia: la razón humana sólo sabe afirmar la gracia a costa de la libertad humana, o afirmar la libertad a costa de la gracia. Agustanismos y pelagianismos (derechas e izquierdas teológicas) tienen sus paralelismos cristológicos en monofisitas y nestorianos. Lo difícil (casi imposible) para nosotros es pensar no la gracia contra la libertad ni la libertad contra la gracia, sino la gracia y la libertad, o la libertad fundada y liberada por la gracia⁹.

Si en el mundo moderno, la tendencia dominante (incluso en personas creyentes) es afirmar al hombre a costa de Dios, en la primitiva cristología era al revés: afirmar a Dios a costa del hombre. Por eso, toda la enseñanza cristológica de los primeros concilios fue en el fondo una lucha por la afirmación *del hombre* en Jesús. Si quizás acaba perdiendo lo humano no es en aras de Dios, sino en aras de su abstracción¹⁰.

La cristología implica, pues, una antropología. Y el texto de Mounier aludido en la nota anterior, ya nos orienta sobre las resonancias prácticas de esa antropología. Ahora conviene que nos entretengamos un poco más en esas resonancias prácticas que nos llevarán a la construcción de la historia.

-
9. Puede ser bueno notar que la razón humana, aunque se equivoque en esas reducciones, no deja de tener su "razón". De hecho, la plena afirmación de Dios y el hombre en el Jesús terreno sólo se hace afirmando también el anonadamiento o *kénosis* (Fil 2, 7) de Dios en Jesús. Y en el resucitado sólo se hace confesando a Jesús como hombre nuevo (o escatológico) sobre el que "la muerte ya no tiene poder", etc. Pero el Nuevo Testamento considera que tanto el anonadamiento de Dios como la exaltación del hombre *no merman su identidad, sino que la revelan*. Esta es una problemática que se irá perdiendo de vista conforme la cristología se inculture en el mundo griego y en su pensar esencialista.
10. En *La Humanidad Nueva* (p. 349) cito una frase conocida de E. Mounier en la que sostiene que esa salvaguardia del hombre, conquistada en siglos de disputas cristológicas, es la que luego convierte a las civilizaciones occidentales "en las únicas civilizaciones activas e industriales". Esta afirmación puede ser hoy difícil de comprender dado el desastre que se va revelando en nuestra civilización y en nuestro progreso. Por ello habrá que añadir que los errores en el camino no invalidan necesariamente las metas elegidas. Jesús Conill tiene razón cuando —criticando *nuestra técnica*— escribe que "el avance técnico no sólo es irreversible —pensar contra él es descabellado—, sino que el hombre es constitutivamente técnico" (*El enigma del animal fantástico*, Madrid 1991, p. 215).

1.2.2. Cristología y lucha por la justicia

La antropología que se revela en la confesión de la divinidad de Jesús no es una antropología estática que elimina la contradicción del hombre "interpretándola", sino una antropología dinámica que "convoca" al hombre a superar su contradicción mostrándole la meta. En este sentido es una *antropología de la creación inacabada*.

Puede llamar la atención cómo un teólogo, tan antiguo y tan radicalmente cristológico como san Ireneo, junta inseparablemente (contra los gnósticos) *creación y salvación*. Yo mismo, que he trabajado un poco a san Ireneo, me pregunto hoy si he sabido hacer suficiente caso de este dato central de su teología. Pues de acuerdo con él, y a pesar de los acentos profundamente soteriológicos de la cristología ireneana, habría que decir que la fe en Cristo no es, propiamente, una "religión de salvación". En todo caso lo será de salvación "a través de la creación", no escapando de ella. Veámoslo.

La unidad entre creación y salvación la afirmamos hoy no contra un marcionismo que profesa la existencia de un creador malvado: ése no es el dualismo que hoy nos amenaza. Pero debemos afirmarla, superando una verdad a medio camino que se contenta con una creación "sin entidad". Desde una primera experiencia metafísica y religiosa cabe decir con verdad que la creación sólo es *maya*, y la historia sólo *samsara* (ilusión y repetición). Y al decir eso, el oriente puede ejercer una excelente desmitificación del mito progresista occidental de la historia. Pero cristianamente hay que añadir que, en Jesús, Dios se vuelve a esa "ilusión y repetición" para darle su propia verdad y consistencia, (lo cual no *niega* la verdad del oriente sino que, por así decir, la "eleva"). *Esa vuelta de Dios a nuestra pobreza es el marco en el que tiene lugar (para un cristiano) la vuelta hacia los pobres, sufrientes y oprimidos, hacia los más excluidos de esta creación en marcha. Salvación, por tanto, "a través" de la creación. Como se ve estamos, a la vez, lejos del mito dieciochesco y pseudoilustrado de un progreso mecanicista, y muy cerca de las praxis nuevas que querían generar los que creyeron en ese mito y que, hoy, van siendo abandonados por sus sucesores. Por lo primero, estamos más cerca del oriente que del occidente; pero por lo segundo, estamos más cerca de aquello que Kant calificaba como "Ilustración", y definía como la salida de una minoría de edad culpable.*

Salvación "a través" de la creación significa, pues, que al hombre se le anuncia ante todo su vocación a con-crear este mundo con Dios, su alianza a Dios en la tarea de culminar esta creación emprendida para que acabe siendo "reino de Dios", para que *luego* "Jesús entregue ese reino al Padre, y entonces Dios sea todo en todas las cosas" (1 Cor 15, 24-28). Puede que sea ésta la mejor fórmula de la salvación cristiana.

Hemos de decir entonces que para la fe en la divinidad de Jesús no hay otra salvación. Todo otro tipo de ofertas de salud en esta dimensión "interina" (ilu-

minación, zen nirvanas, o progreso tecnológico...) se quedan "más acá". No son lo esencial del cristianismo, aunque éste no puede *excluir*las, precisamente porque ellas pueden brotar de la misma creación en marcha. A lo que si se opone la fe cristológica es a que ellas *excluyan* el trabajo de "con-creación" o de construcción del mundo.

O con otra palabra clave del Nuevo Testamento: todas esas ofertas de salvación deben quedar "recapituladas" en la cristología (Ef 1, 10) y, por eso, deben ser derivadas del anuncio central cristiano (como hizo Pablo con la justificación). Y de hecho, la liberación de sí es seguramente el único método válido de liberación para la creatividad histórica. Como nota A Pieris, la liberación *de la necesidad* [propia] es el camino a —o entronca perfectamente con— la liberación del necesitado¹¹. La primera es la espiritualidad común a todas las religiones (también la cristiana donde "Jesús es la contradicción entre Mammon y Yahvé"). La segunda es para nuestro autor el principio específicamente cristiano, pues Jesús es "la encarnación del compromiso público de Dios para la liberación de los pobres". Sin esta doble liberación, la creación no estará construida y no podrá ser entregado el reino al Padre¹².

1.3. Cristología y autonomía del mundo

Una última observación. La lucha por salvaguardar la plena humanidad de Jesús, en su máxima unión con Dios, no sólo hace de las civilizaciones cristianas "las únicas activas e industriosas", como afirmaba E. Mounier. También puede convertirlas en las únicas civilizaciones "deicidas".

La divinidad de Jesús, tal como la concibe el Nuevo Testamento, no la expresa sólo la frase abstracta y bien poco comprensible "Jesús era Dios", sino que *también significa que Dios "no juega" en este mundo como Dios*, sino como expuesto a la historia. Antes de cuajar en fórmulas filosóficas casi ininteligibles, la cristología patrística pensaba desde el doble presupuesto de que "para el hombre no hay ninguna salvación si no le viene de fuera", pero "tampoco hay para el hombre ninguna salvación *si no le brota de dentro*"¹³. De acuerdo con

11. Traduzco libremente la doble expresión "*freedom from needs*" y "*freedom from want*", tal como las explica el autor en "Universality of Christianity?", en la revista india *Vidyajyoti*, octubre 1993, pp. 591-95.

12. Para completar este apartado véase mi artículo (no exento de erratas y falto de alguna línea) "La opción por el pobre como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús", en AA. VV., *La justicia que brota de la fe* (Santander 1982) pp. 201-213. Asimismo, para la fundamentación cristológica de la opción por los pobres, véanse los textos recogidos en *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas* (Madrid 1991) más los comentarios o resúmenes de las diversas épocas.

13. Remito para esta doble afirmación al capítulo dedicado a san Ireneo en *La Humanidad Nueva*.

ella, la salvación del mundo no puede venir de la sola voluntad divina de Dios, sino de “la voluntad humana de Dios”. Y eso es lo que estaba en juego (según Máximo el Confesor) en la condena de los monoteletas.

Todo esto es lo que intentaba decir esa breve fórmula latina “*vere Deus—vere homo*”. Dios no “juega a hombre” en Jesús, pero en El ha revelado también que no pretende “jugar a Dios” en este mundo. Y la consecuencia de eso es, a la vez, bien simple y bien seria. El Nuevo Testamento la expresa con la célebre fórmula de “la entrega del Hijo”: si los hombres pretenden crucificar a su Hijo, Dios “le entrega”. Y la divinidad de Jesús se actuará por la participación en esa entrega (cfr. Rom 8, 32; Gal 2, 20)¹⁴.

Eso es lo que suele llamarse “autonomía del mundo”, entendiendo como tal el pleno respeto a la libertad de la creación. Lo único que hay que matizar es que esa autonomía no escapa al juicio ni a la gracia de Dios, ni deja al mundo “entregado” definitivamente al escándalo incomprensible del mal y del dolor.

A la luz de todo lo expuesto se comprende cómo la divinidad de Jesús es una verdad que *implica totalmente al que la profesa*. No es uno de esos saberes que sólo “dan información”. La vida del creyente debe cambiar *por esa misma verdad*, no porque luego imaginemos que su divinidad le da a Jesús una autoridad especial para proclamar normas de conducta que deberemos seguir¹⁵. Por eso al hombre le resultará más fácil embarcarse en especulaciones pseudo explicativas sobre la unión “hipostática”, que ir desgranando históricamente el rosario de implicaciones prácticas de esa confesión de fe. Y así, quizá, llegamos a la segunda parte de este artículo.

2. La fórmula calcedónica y su hermenéutica práctica

Antes de entrar en la fórmula del calcedonense, permítaseme todavía hacer dos observaciones importantes sobre los concilios anteriores:

-
14. Las fórmulas medievales de la “necesidad de aplacar a la justicia divina” y la necesidad para ello de una “satisfacción infinita” son muy metafóricas y dan lugar a representaciones literalmente monstruosas. Pero en su origen, en san Anselmo, quizás querían expresar lo mismo que estamos diciendo: que Dios no entra en esta historia para “jugar a ser Dios” o para “arrasar como Todopoderoso”, sino para convivir ese difícil parto de la historia que Pablo califica como el nacimiento de “la libertad de los hijos de Dios” (Rom 8, 21.22).
 15. La divinidad de Jesús quedaría entonces reducida a un “principio formal de acreditación de palabras”, igual que en la explicación satisfactoria de san Anselmo se la reduce a un “principio formal de valoración de actos”: una condición para poder hacer méritos infinitos.

2.1. Elementos hermenéuticos previos

2.1.1. El célebre “consustancial” de Nicea quiere decir *lo mismo* que otras fórmulas neotestamentarias como “sentado a la derecha del Padre”, “que ha atravesado los cielos”, o el frecuente *teleiotheis* (“consumado en la plenitud del ser”) de la carta a los Hebreos. Con una doble diferencia:

(a) Las fórmulas neotestamentarias suelen ser mitológicas, la de Nicea quiere ser filosófica. ¿Qué lenguaje es preferible para hablar de Dios? Antaño pensábamos que el metafísico. Hoy sabemos que la filosofía es tan mitológica como el mito, aunque lo sea de otra manera, y más cuando se trata de hablar *de Dios*. Nuestra sensibilidad nos sugiere que es mejor un lenguaje mitológico consciente de su mitología, que un lenguaje que, por creerse exento de mitología, es *inconsciente de sus límites*. Es más fácil decir “sentado a la derecha del Padre” desde el presupuesto de que Dios ni tiene derecha ni está sentado, que decir consustancial al Padre con la pretensión precrítica de que yo puedo saber exhaustivamente qué es eso de la sustancialidad.

(b) Curiosamente, el lenguaje mitológico de la carta a los Hebreos ha conservado un rasgo imprescindible, mucho mejor que su traducción a la metafísica griega. Las formulaciones de la carta a los Hebreos son *dinámicas* (“ha llegado”, “ha atravesado”...). La fórmula de Nicea es *estática* (y ello a pesar de que no se predica la consustancialidad meramente del Logos Eterno, sino de “¡Jesucristo su Hijo, nuestro Señor!”). En este sentido, las expresiones bíblicas resultan más válidas para nosotros, aunque también podamos comprender que, por ser más imprecisas, cualquier arriano con dotes dialécticas podría seguir camuflándose en ellas, obligando con ello a buscar expresiones que pretenden ser más precisas.

Pero, tanto en la carta a los Hebreos como en la discusión en torno a Nicea, se da la identificación de ese “consustancial, sentado a la derecha del Padre” *con un hombre sufriente* y “de nuestra misma carne y sangre”. Ambos pues (Hebreos y Nicea) vinculan el lenguaje sobre Dios, y la revelación de Dios, con el profundo escándalo del dolor humano (“Hablar de Dios *desde* el sufrimiento del inocente”, dirá Gustavo Gutiérrez). Y lo vinculan también con la idea de que el mediador entre Dios y los hombres no es el “término medio”, sobrehumano y semidivino, sino la plenitud de ambos. Lo que constituye al mediador no es el “más que hombre y menos que Dios”, sino la condescendencia del ser de Dios y la trascendencia del ser del hombre: “bajando a Dios hasta los hombres para subir a los hombres hasta Dios (como solían decir los santos padres), y arrumbando así todo el universo de las mediaciones religiosas que tan querido nos es a los humanos: pues los hombres preferimos bajar a Dios sólo “hasta las nubes” o “hasta los templos”, quizás para no tener que esforzarnos tanto noso-

tros en "subir" sin escapar de esta realidad"¹⁶.

2.1.2. A su vez, la condena del movimiento herético desatado por la exagerada fidelidad a Nicea (el apolinarismo), se formula filosóficamente definiendo que Jesús tenía un "alma humana". Tampoco es hoy evidente la teoría filosófica del "alma" (sustancia incompleta, etc.), como explicación de la innegable dualidad del ser humano. Pero la discusión previa al segundo concilio ecuménico muestra también que de lo que se trata en la condena del apolinarismo, no es de canonizar la teoría filosófica del alma (que Apolinar también admitía), sino de afirmar en Jesús *un modo de ser hombre idéntico al nuestro*, es decir, con un psiquismo humano. Y sin que la presencia de Dios en Jesús, anulara el psiquismo humano, como pretendía Apolinar. Curiosamente, muchas gentes que profesan en teoría el alma de Cristo no aceptan en la práctica un psiquismo humano en Jesús, y allí es donde se tropiezan con afirmaciones de la psicología humana de Jesús (ignorancia, duda etc.), y lanzan anatemas y condenas como si se hubiese negado su divinidad o se hubiese menoscabado la dignidad de Dios. Ese apolinarismo latente creo yo que sigue siendo la mayor criptoheresía de la comunidad eclesial.

Hasta aquí apenas nos hemos alejado del apartado anterior en que hablábamos de "verdadero Dios y verdadero hombre". La formulación de "consustancial al Padre y consustancial a nosotros" parece no añadir nada a la anterior, y habría podido convivir junto a ella a pesar del riesgo inculturador del *homoousios*. Lo que ha ocurrido es que *se han puesto de relieve las profundas implicaciones* que esa confesión creyente en la divinidad de Jesús tiene para nuestra idea de Dios, de la revelación de Dios y de la actuación de Dios.

Seguramente fue el vértigo ante esas profundas implicaciones lo que hizo volver sobre el tema, y acabó llevando a la formulación mucho más compleja y discutible del calcedonense: "una subsistencia en dos naturalezas, sin confusión ni división" que nos toca comentar ahora.

16. Ambos puntos los he desarrollado más en los cap. 10 y 11 de *La Humanidad Nueva*. Remito allí para todo lo que sigue en este apartado. Aquí me limito a apuntar las consecuencias *eclesiales* de este modo de ver. Del mismo modo que sacerdocio no hay más que el de Jesucristo, pero la comunidad creyente necesita ciertas funciones a las que (de manera análoga) se las puede derivar del ministerio de Jesucristo, también la comunión creyente hace que los hombres podamos ser (en sentido análogo) "mediadores" unos para otros, pero esa mediación no consiste en elevarse por encima de ellos y un poco por debajo de Dios (¡esto es exactamente el clericalismo!), sino en el empeño imposible por esa doble plenitud: ser "Íntimos" de Dios e "Íntimos" de los hombres (aquí por supuesto no hablamos de consustancialidad). Si el ministerio en la Iglesia no intenta acercarse a esta concepción, será señal de que se ha optado por el clericalismo contra la cristología.

2.2. Calcedonia en su contexto

En su contexto histórico la fórmula calcedónica me parece absolutamente válida. Este contexto es la "división" nestoriana que sólo cree salvaguardar la plena humanidad de Jesús alejando de ella a Dios ("dos sujetos"), y la absorción monofisita que sólo consigue confesar la divinidad de Jesús "tragándose" al hombre ("una naturaleza después de la unión"). Entre una izquierda que afirma al hombre al margen de Dios y una derecha que afirma a Dios a costa del hombre, Calcedonia hace una exegésis de la divinidad de Jesús que obliga a afirmar a Dios sólo en el hombre y al hombre sólo desde Dios. Se trata otra vez de un programa *actitudinal* más que de una aclaración *teórica*: aquél es el que revalida a ésta¹⁷. Comparto, pues, la opinión de Tillich de que, en su momento, la fórmula calcedónica salvó a la Iglesia: salvó "a Jesús y a Cristo".

Como ya sabemos, esa fe práctica se formuló teóricamente con las palabras *hypostasis* y *physis*. La comunidad de fe necesita absolutamente el lenguaje. Pero los concilios no están obligados a crear su terminología —ni por lo general pueden hacerlo—, porque entonces no serían entendidos. Echan mano de la terminología usada por la cultura ambiental o por las doctrinas a las que se enfrentan. Esto tiene que llevar a infinitos problemas, puesto que el lenguaje metafísico sólo puede ser icónico¹⁸. No sólo es posible (por ejemplo) que Lutero y Trento entendieran de modo diverso la palabra "fe". Es también probable que Calcedonia y sus oponentes no entendieran igual las palabras *physis* e *hypostasis*¹⁹.

Y si esto puede pasar *en un mismo contexto cultural*, es evidente que pasará mucho más cuando cambien los contextos históricos. Con ello estamos ya en el hoy de la fórmula calcedónica.

2.3. Calcedonia en nuestro contexto

2.3.1. Para empezar, *la lectura espontánea* habitual de la fórmula del calcedonense le hace decir exactamente lo contrario de lo que quería decir entonces:

- a) Le hace decir que Jesús no es una persona humana, dado el cambio de

-
17. Remito otra vez a los capítulos citados de *La Humanidad Nueva* para los análisis que llevan a estas conclusiones.
 18. O analógico, si se prefiere una calificación más clásica y más tranquilizadora. La expresión "lenguaje icónico" está bien comentada por J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret I* (Madrid 1982), pp.167ss, 194ss.
 19. De hecho, Nestorio se creyó malentendido y se sintió reivindicado por Calcedonia, mientras que, hace escasamente diez años, Juan Pablo II y el patriarca monofisita de Siria suscribieron juntos una reconciliación —a la que luego aludiré— *sin tocar para nada las fórmulas* que los habían separado durante quince siglos.

significados que se ha producido en la palabra persona y la sustitución progresiva del término "subsistencia" por el de "persona", en la transmisión de la fórmula. La obsesión de buena parte de los críticos de Calcedonia (desde Schoonenberg a Moingt) es precisamente devolver esa plenitud humana a Jesús.

Pero es curioso comparar esa obsesión tan legítima con estas palabras que no provienen de una mentalidad occidental, sino de un descendiente de la tradición oriental:

San Máximo el Confesor enseña que la ausencia de *hypostasis* humana no es una disminución de lo humano en Jesucristo, sino una exaltación por superación y no por privación²⁰.

Sin embargo, no se resuelve el problema arguyendo que Evdokimov y San Máximo tienen razón, y reinstaurando con ello tranquilamente la fórmula calcedónica. Porque es también innegable que casi todos los cristianos que conocen esa fórmula la entienden del modo falseado que preocupa a los críticos del calcedonense.

(b) Además la intelección espontánea del calcedonense le hace decir hoy que la naturaleza divina es una especie de compañera (¡o de concurrente!) de la naturaleza humana. A eso parece llevar con absoluta lógica la expresión "dos naturalezas". Y contra eso protesta -guste o no guste- la cáustica objeción del obispo anglicano J. Robinson, cuando escribe que la fórmula calcedónica es una incoherente "mezcla de agua y aceite"²¹.

2.3.2. Pero es que si, en su lectura espontánea, la fórmula calcedónica hoy más bien sugiere herejías, en su *lectura académica* resulta que no dice nada.

No dice nada porque no sabemos lo que es la subsistencia, ni Calcedonia lo explica. Hasta entonces, el lenguaje griego había empleado como sinónimos esencia (*ousía*) y subsistencia (*hypostasis*): con esta sinonimia son usados todavía en el primer anatema de Nicea (*cfr.* DS 126). Calcedonia los distingue y ello da idea del brutal cambio de lenguaje operado en cosa de un siglo.

¿Qué es la subsistencia? Calcedonia no lo dice. En la escolástica posterior aparecerán como mínimo tres definiciones de este concepto, cada una de las cuales (si se la acepta como válida) convierte en herejes a los seguidores de las

20. P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe* (París 1970) p. 190. Lo que quiere decir san Máximo es que, si Jesús subsistiese sólo en sí mismo, y no en la dimensión autocomunicadora de Dios que llamamos "el Logos", entonces no se podría predicar con verdad de Dios todo lo humano de Jesús (la cruz, el fracaso, la pobreza...), ni se podría decir con verdad que, a través de Jesús, todo lo humano tiene una dignidad divina.

21. *Honest to God* (Londres 1965) pp. 65-67.

otras dos escuelas. Se la identifica con el acto de existir (obligando así a la teología a aceptar la distinción real entre esencia y existencia). O se la define como el hecho de no estar unido a Dios (lo cual es una definición sólo negativa, que, más que definir, describe el problema). O se la concibe como un "modo físico" (obligando así a la teología a aceptar la teoría suarista de los modos). No parece un balance demasiado estimulante.

Más aún, ¿qué puede querer decir lo de las dos naturalezas si, durante siglos, ha sido una formulación *compatible con la falta de historia humana* en Jesús? Nos dirán que "naturaleza" sólo significa la verdad del ser humano (o divino) de Jesús. Pero ¿cómo es posible entonces que se concibiera a Jesús como verdadero hombre, si se le hacía carecer de historia? La eternidad de Dios bloqueaba toda posibilidad de despliegue humano, como lo muestra aquel ejemplo conocido de que "ya en el vientre materno" Jesús sabía todo lo que iba a ocurrir y lo que estaba ocurriendo fuera.

Añadamos pues, también con Tillich, que si la fórmula de Calcedonia "salvó" a la Iglesia, la salvó "con una conceptualización realmente inadecuada"²². De esto eran ya conscientes algunos padres conciliares que pidieron al concilio una declaración de que la fórmula calcedónica sólo era útil (¡y mucho!) para evitar las herejías, pero no para la catequesis y la predicación²³.

2.3.3. Ese instrumental se ha vuelto aún más inadecuado por el mal uso que hacemos de él. Permítaseme evocar todavía algunas trampas de lenguaje que cometemos en el uso —o en la imposición— de la fórmula calcedónica.

(a) *Por lo que toca a la subsistencia.* Se dice tranquilamente que Jesús "tiene" o no tiene (o que en Jesús "hay") una subsistencia. Pero ninguno de esos dos verbos es aplicable al término subsistencia, el cual de ningún modo designa una "entidad" que se posee, o está allí. Esta concepción del "tener" subsistencia es la que acaba llevando la fórmula calcedónica a mermar la humanidad plena de Jesús. Lo que dice la fórmula calcedónica es que las dos naturalezas y, en concreto, la humanidad de Jesús subsiste en el Hijo o en la autocomunicación de Dios. Es un modo de hablar muy distinto e infinitamente más respetuoso. Con él estamos en lo que antes declamamos sobre la máxima identidad en la máxima comunión y en la concepción del hombre como "pretensión de unión hipostática". Jesús subsiste, o es "personalizado" en la persona misma del Logos, la cual no es definible para nosotros, fuera de su total referencia ontológica al Padre por el Espíritu.

(b) *Por lo tocante a las naturalezas.* Se habla también tranquilamente de la

22. *Teología sistemática* II (Barcelona 1973) p. 193.

23. Cfr. A. Grillmeier, *Piscatorie-aristotelice*, en *Mit ihm und in ihm* (Freiburg 1975) pp. 283-302. También *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I (Freiburg 1979) pp. 775-777.

“naturaleza divina”, sin caer en la cuenta de que *es una expresión imposible*: en Dios no hay abstracción posible porque Dios de ningún modo es multiplicable. Si en el hombre creado la naturaleza es *lo común* a todos los individuos y multiplicado en ellos (hay una humanidad abstracta y muchos hombres concretos), en Dios la naturaleza es *lo único y no multiplicable* en otros dioses (hay una única divinidad que no es abstraible, sino concretísima, aunque no particularizada).

Lo que ocurre es que *nuestro lenguaje sólo puede hablar por abstractos* (divinidad, naturaleza)²⁴. Pero al predicar abstractos de Dios, se cree conocer lo que es la naturaleza divina y, en este sentido, se la reduce al mismo nivel entitativo de la naturaleza humana, como ocurre siempre que utilizamos números, porque *sólo puede numerarse lo homogéneo*. Y encima, se habla tranquilamente de “dos naturalezas” sin añadir los famosos adverbios del calcedonense que impiden tanto fundirlas como numerarlas (“*inconfuse, indivise*”, etc), Así es como se llega a esa mezcla inconsistente “de agua y aceite” de que hablaba Robinson. Pero conviene notar que a esa mezcla sólo se llega después de haber querido reducir la fuente misma a un líquido homogéneo con el agua (así sea más sublime que ella como el aceite). Es muy oportuno en este contexto lo que escribe Agustín sobre la trinidad: “*dictum est tres personae non ut illud diceretur, sed ne taceretur*”²⁵. También en la cristología se dijo “dos” naturalezas no para sumarlas, sino para garantizar la plenitud de la humana en su misma

-
24. Esto no había escapado a la antigua teología, aunque quizás se nos escapa a nosotros. Cuando las disputas trinitarias en torno a Gilbert de la Porrée (hacia el 1148), Gregorio de Auxerre redactó esta eximia proposición que muestra cómo en Dios no se pueden distinguir subsistencia y naturaleza, tal como separa nuestro conocimiento el abstracto universal del concreto particular: “*si vero dicitur Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse et alia huiusmodi, credimus non nisi ea sapientia quae est ipse Deus sapientem esse, non nisi ea magnitudine quae est ipse Deus magnum esse, non nisi ea aeternitate quae est ipse Deus aeternum esse, non nisi ea unitate unum quae est ipse Deus, non nisi ea divinitate Deum quae ipse est, id est: seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum*”. En romance: Dios no es sabio porque tenga, sabiduría, ni eterno porque tenga eternidad, ni Dios porque tenga divinidad: sino que su sabiduría, su eternidad, su unidad y su divinidad son su mismo ser Dios. Pretender acercarse a El con nuestro lenguaje es peor que pretender resolver raíces cúbicas con las cuatro reglas. Y esto es lo que ocurre al usar doctrinalmente la fórmula de Calcedonia. [N.B. El texto citado lo transmite Juan de Salisbury en su *Historia Pontificalis*, y estaba además en el antiguo Denzinger (389); pero fue suprimido en la nueva edición DS porque no parece tener valor magisterial. Aquí no lo citamos por su valor magisterial, sino por su valor teológico.]
25. “Se habló de *tres personas* no para decir exactamente tres, sino para no callarse”, *De Trinitate* V,9, BAC V, p, 339.

unión con Dios: *dei-ficata non est perempta*²⁶

En resumen, la dogmática cristológica ha llevado a cabo un paso (quizás coyunturalmente inevitable, pero muy peligroso) desde la experiencia salvífica neotestamentaria, que puede resumirse en que *Dios* ha vivido silenciosamente *nuestra* misma vida (nació, murió, etc.), a la formulación filosófica que ya no transmite ninguna experiencia de salvación: Dios es el sujeto hipostático de Jesús. Este paso sólo puede darse cuando hay que eludir actitudes heréticas (y por tanto contra toda actitud espiritualista o secularista), pero no cuando hay que anunciar o comprender a Cristo. Porque entonces el anuncio neotestamentario degenera, en lugar de transmitirse. Como dice en algún sitio A. Pieris ¿qué va a poder hacer un asiático con la fórmula calcedónica?

2.4. La validez de un esquema formal

Pero una vez hecha esta crítica, debemos añadir que la fórmula calcedónica puede, y debe ser recuperada, si nos atenemos a su esquema formal (que es el que genera las actitudes prácticas) y no tanto a sus contenidos materiales que siempre son sólo aproximados. Y ese esquema formal es *una unidad total y dualificada, sin mezcla, sin recorte, sin separación ni vuelta atrás*.

La intuición de la no-dualidad sin identidad es casi un patrimonio común de la humanidad como la mejor expresión de las relaciones entre Dios y lo no-divino. Desde aquella tesis clásica de la filosofía ("el mundo no es Dios, pero tampoco añade nada al ser de Dios") hasta la profunda intuición hindú de la "*advaita*" (no dualidad) han percibido algo de eso. Precisamente porque es un esquema formal, dejará espacio luego a explicaciones que pueden parecer más monistas o más dualistas (*Sankara* o *Ramanuja* para el caso indio). Pero esa proximidad del esquema formal permite ver, a mi juicio, que el concepto de *advaita* es el que sería más útil en oriente para acercar la noción cristiana de encarnación (y no el de *avatara* que más bien equivale a una mera "aparición"). Con la gran dificultad de que el cristianismo parece predicarlo *sólo de un caso particular* (Jesús de Nazaret), y el hinduismo lo predica más bien *de toda la realidad*. Sin embargo, también para el cristianismo la "*advaita*" de Jesucristo fundamenta y *exige* una nueva forma de "no dualidad" para todo lo creado: es lo que el Nuevo Testamento expresa con la idea de "recapitulación de todo en Cristo", que convierte a toda la realidad en cuerpo del Resucitado. (En *La Humanidad Nueva* lo explico bajo el epígrafe de "La realidad como Absoluto": pp. 583-593). Lo que permite a Pablo escribir: "no vivo yo; vive Cristo en mí" (Gal 2, 20), lo cual no está tan lejos de esa identidad "*Atman-Brahman*" que los

26. "Al ser sustentada por Dios no quedó suprimida sino garantizada". Palabras del III Concilio de Constantinopla (DS 556), que son la mejor exégesis de la fórmula calcedónica.

cristianos tendemos a leer precipitadamente como panteísmo.

Además hay que añadir que, en la cristología, el esquema formal de la unidad dualificada no se expresa sólo a nivel ontológico sino también a nivel *personal*. San Bernardo recurre para eso a la imagen del beso en los labios. Su segundo sermón sobre el Cantar de los Cantares (que comenta la frase inicial del Cantar “que me cubra de besos con su boca”) se titula precisamente *De Incarnatione* (!). En él, Bernardo explica la encarnación con la imagen dicha del beso en la boca. En éste, a diferencia de otros besos en que uno es el besante y otro el besado, ambas personas son activas (y, por lo mismo, también pasivas): ambas dan y reciben el beso. Y éste es un *único* beso, pero del uno y del otro (“*unum eundemque... in duabus*” dice la dogmática cristológica): el beso de Dios al mundo es el Logos y el beso de la humanidad a Dios es la naturaleza humana de Jesús. Y ambas son un único beso en Jesucristo. Este esquema formal, más allá de su conceptualización en *hypostasis* y *physis*, me parece de gran valor para fundamentar el compromiso del creyente por un mundo estructuralmente más justo y menos opresor. La tarea por la justicia es como la continuación de la encarnación: la prolongación de ese beso de Dios a la humanidad. O con palabras de san Bernardo: “la boca que besa ha de ser la Palabra que se hace carne. La carne asumida es la boca que recibe el beso. Y el beso dado tanto por quien besa como por quien es besado es la persona que consta de uno y otro: el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre-Cristo: Jesús” (PL 183, 790).

Puede haber aún otras diferencias entre la visión hindú y la cristiana pero, en el contexto de esta reflexión, será mejor señalar las posibilidades de acercamiento, como refuerzo del esquema formal del calcedonense. Lo específico de la fórmula de este concilio no estaría entonces en los conceptos de “*physis*” e “*hypostasis*”, sino más bien en aquellos cuatro adjetivos que califican a la unidad dualificada: “sin mezcla, sin recorte, sin separación ni vuelta atrás”.

Sin mezcla y sin recorte, para explicar que Dios en Jesús no es “visible” al modo que lo era el Nazareno, (ni siquiera parcialmente como, por ejemplo, el negro es algo visible en el gris), sino sólo creíble.

Sin separación ni vuelta atrás, para explicar que Dios no es buscable en otro lado, como no sea en Jesús y, desde él, en lo que el hombre tiene de “recapitulado” en Jesús. Por tanto, en la llamada de todo hombre a la autosuperación; y en los pobres y crucificados de la tierra. Esos son los dos niveles en los que la dignidad divina (cristológica) del hombre debe desplegarse en la historia. Y ambos están estrechamente relacionados, porque, en un mundo víctima del pecado estructurado, el servicio al segundo es una de las mejores formas de realización del primero.

Precisamente por eso —porque lo válido es un esquema formal más que las palabras—, Juan Pablo II, en 1984, pudo suscribir una declaración conjunta con el patriarca monofisita de Antioquía en la que acepta la plena comunión entre

ambas iglesias *sin imponer la fórmula* de Calcedonia. Vale la pena comentar su texto en el que ambos firmantes

comprenden hoy que las confusiones y los cismas acaecidos entre sus iglesias en los siglos sucesivos, *de ningún modo afectan o tocan la sustancia de su fe*, ya que tales confusiones y cismas tuvieron lugar sólo a causa de *diferencias en la terminología* y en la cultura, y a causa de las diversas fórmulas adoptadas por diferentes escuelas teológicas para expresar el mismo argumento. Consiguientemente, no encontramos hoy *ninguna base real* para las tristes divisiones ... que acaecieron después entre nosotros acerca de la doctrina de la encarnación. Con las palabras y la vida confesamos la verdadera doctrina sobre Cristo Nuestro Señor, a pesar de las diferencias en la interpretación de esta doctrina que surgieron en la época del concilio de Calcedonia... Confesamos que El se encarnó por nosotros, asumiendo un verdadero cuerpo y un alma racional. Compartió del todo nuestra humanidad excepto en el pecado. Confesamos que ... Jesucristo es perfecto Dios en cuanto a su divinidad y perfecto hombre en cuanto a su humanidad... Esta unión es real, perfecta, sin mezcla o conmixción, sin confusión, sin alteración, sin la mínima separación. El, Dios eterno e invisible, se hizo visible en la carne y tomó la forma de un siervo. En el, humanidad y divinidad están unidas de un modo real, perfecto, indivisible e inseparable... (*Ecclesia*, 2182 [1984] p. 861).

El rechazo del dogma de Calcedonia "no toca a la sustancia de la fe" y no es "base real" para separaciones. La declaración distingue audazmente entre diferencias en la fe y en la terminología, apartándose así del vicio, muy frecuente en la Iglesia romana, de identificar la fe con una determinada terminología. De Calcedonia se mantienen sólo los famosos adverbios (que ya dijimos que apuntaban más a actitudes vitales que a la doctrina porque suministran un "esquema formal"), mientras se prescinde del lenguaje de subsistencia y naturalezas. Los firmantes se remontan a la fase previa a la elaboración dogmática (la que hemos comentado bajo el subtítulo "verdadero Dios verdadero hombre") y consideran que esa fase previa es suficiente para la unidad de la fe. La célebre *mya physis tou Theou Logou sesarkomene* puede ser defendida a partir de esta declaración²⁷. Quizá puede echarse de menos ser defendida a partir de esta declaración. Quizá

27. La fórmula es probablemente de origen apolinarista, pero fue publicada bajo el nombre de Atanasio y, por eso, Cirilo se aferraba a ella. Para su posible buena intelección ver A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, II/2* (Freiburg 1989) (sobre todo la segunda mitad). El adjetivo *sesarkomene* puede querer decir lo mismo que la "naturaleza humana", sin por eso ponerla al nivel de la divina. Aunque parece claro que no sería ése su sentido apolinarista

puede echarse de menos alguna precisión en el texto; pero es mucho más valiosa la audacia con que se relativizan fórmulas dogmáticas conciliares, sin por eso negarlas²⁸. Una actitud por la que se ha condenado rápidamente a muchos teólogos y que ahora la derecha eclesial no aceptaría de no encontrársela en su papa. Ojalá semejante actitud no constituya un gesto excepcional, para que no haya que comprender en otro momento (que aún tardaría siglos en llegar) que muchos cismas y divisiones de hoy tampoco eran necesariamente tales. Para eso será indispensable —como dice la declaración— que la fe no se confiese sólo con palabras, sino “con las palabras y la vida”.

2.5. Vuelta a la Introducción para concluir

2.5.1. Legitimidad de las sospechas

A la luz de los análisis anteriores se puede percibir que las sospechas o incomodidades sentidas últimamente frente a las fórmulas de la dogmática cristológica tienen su razón de ser y no implican una traición a la fe. Esto no quiere decir que todos sean intentos conseguidos, pero sí que es preciso replantear pacientemente toda la construcción dogmática.

2.5.2. Oscuridades terminológicas

Como elementos fundamentales para ese replanteamiento nos hemos encontrado

- (a) con el carácter protector (más que anunciador) de la fórmula calcedónica,
- (b) con la evolución del término *persona* desde la filosofía griega a la moderna;
- (c) con la indefinición de los conceptos utilizados, que sólo resultan definibles a la luz de lo que dicen los otros;

(d) y por eso mismo, con la doble versión de la única subsistencia en Calcedonia y en la teología escolástica posterior: en el primer caso la hipóstasis es resultado de la unión de ambas naturalezas “*in unam subsistentiam concurrentibus*” (DS 391), mientras que en el otro la subsistencia se convierte en algo “previo” a la unión de las naturalezas.

2.5.3. Validaciones prácticas

En cambio la fórmula calcedónica tiene una revalidación práctica que fue la que salvó a la Iglesia y que debe ser recuperada: la que marca el camino entre

28. Lo que yo echaría de menos en ella es una referencia a Fil 2,6ss y a Heb 5,7-8, que me parecen los dos textos cristológicos más decisivos de todo el Nuevo Testamento.

todos los espiritualismos de tipo monofisita, que buscan a Dios fuera de su encarnación en lo humano, y todos los secularismos de corte nestoriano que no aceptan esa "locura de Dios" que hace "suyo propio" el dolor y la vergüenza del crucificado, como protesta que fundamenta la tarea cristiana que Jon Sobrino suele calificar como "bajar de la cruz a todos los crucificados". Vale también del calcedonense lo que la primerísima Iglesia decía de los que negaban la verdad de la encarnación (los docetas en concreto): *¡precisamente por eso no ayudan a los pobres!*²⁹. Cualquier replanteamiento del calcedonense, si quiere hacerse, no podrá huir de este marco práctico que es el que se expresa en él.

2.5.4. Peligros hodiernos

Ciñéndonos a nuestro mundo moderno, la fórmula calcedónica manifiesta una doble tendencia casi inevitable:

(a) a mermar la humanidad de Jesús, olvidando todos los aspectos kenóticos de la encarnación y relacionando unívocamente ambas naturalezas como la gotita de vinagre que habrá de ser absorbida por la inmensidad del mar al entrar en él³⁰. Para esta concepción los condenados de la tierra nunca serán una "prolongación" del Crucificado sino, a lo sumo, el objeto de un imperativo ético.

(b) y, además, en la medida en que unas intenciones soteriológicas quedan oscurecidas por un vocabulario metafísico, la fórmula amenaza con ser reducida a mero saber teórico o a una especie de "gnosis", que salva por sí misma sin validarse en la praxis que es capaz de generar. De modo que mientras Pablo ponía la identidad cristiana en que "en Cristo Jesús no hay varón ni mujer, ni señor ni esclavo", la Iglesia posterior parece hacer residir esa identidad en que

29. "Notad como todas esas heterodoxias relativas a la venida de la gracia de Jesucristo hasta nosotros son contrarias al sentir del mismo Dios: no se preocupan de la caridad, ni de la viuda ni del huérfano, ni del atribulado, ni de si uno está encadenado o libre, hambriento o sediento", Ignacio de Antioquía, *Esmirn.* 6, 2. Comento un poco más esta enseñanza en *Vicarios de Cristo. Los Pobres en la teología y la espiritualidad cristianas* (Madrid 1991) pp. 13-14.

30. Es muy sintomática a ese respecto la petición que el breviario romano propone a los presbíteros para las vísperas del día 20 de diciembre: "Tú que tomaste de nuestra humanidad todo lo que no repugnaba a tu divinidad"... Haciendo un esfuerzo por "salvar la proposición del prójimo" cabe pensar que el autor de esa oración pensaba sólo en el pecado como lo que repugna a la divinidad. De lo contrario habría que decir que esa petición es simplemente herética: la muerte, la tentación, el fracaso histórico o el abandono de Dios repugnan a la divinidad. La obediencia de Jesús repugna a la divinidad: por eso la carta a los Hebreos subraya que Jesús hubo de aprender la obediencia "aunque era el Hijo", no como consecuencia de su filiación, etc., etc. El monofisismo latente de que tantas veces habló Rahner puede ser encontrado sin demasiado esfuerzo en esa petición.

“en Cristo Jesús hay una persona y dos naturalezas”. Pero si, como decíamos en la nota 3, Juan Pablo II considera la actitud hacia los pobres como una “verificación de la fidelidad de la Iglesia a Cristo”, esa señal de identidad ha de poder relacionarse estrechamente con la fórmula calcedónica. En cambio, hoy esa fórmula se ha usado muchas veces como tésera de ortodoxia, para dispensarse de abolir (o de intentar abolir) las diferencias entre varón y mujer, entre señor y esclavo o entre creyente y pagano. ¡O incluso para aumentarlas!

2.5.5. Por eso hemos de concluir retomando y concretando lo que apuntábamos en la Introducción: “no todo el que dice ‘una persona y dos naturalezas’ entrará en el reino de Dios, sino el que mira a la humanidad recapitulada en Cristo como si estuviera subsistiendo irrevocablemente en la ‘Palabra’ de Dios”. Dios se encarnó para que no le buscásemos “en el cielo”, sino entre los hombres. Y la encarnación (por compleja u oscura que resulte su explicación teórica) es el fundamento teológico de lo que, sin ningún reduccionismo, debe ser calificado como “el horizontalismo cristiano”. En su encarnación, y al asumir esta misma vida nuestra, revela Dios que esa actitud sobrecogida de respeto y contemplación, que constituye la religiosidad humana, deben “volverla” los cristianos *hacia el hombre y, aún más, hacia el “no-hombre”*. Pero hacia los hombres, no por el orgullo ateo que suplanta a Dios, sino como imperativo y como gracia divinos.

La verdad de fe encuentra entonces un decisivo elemento validador o verificador en la praxis que es capaz de generar: una praxis por el hombre que comienza por el compromiso contra toda situación en que el hombre es maltratado, pisoteado u olvidado. Incluso aunque esa situación se maquille de progresismo histórico.

La fe en la humanidad nueva se revalida en la posibilidad abierta a la praxis de una nueva humanidad.