

La cristología después del Vaticano II

El interés permanente suscitado por la personalidad de Jesús viene avalado por una cadena ininterrumpida de escritos sobre él, desde el nuevo Testamento hasta nuestros días. El objetivo de este artículo se centra en la cristología eclesial. Al acotar su atención a los avances cristológicos posconciliares, el autor examina la carga cristológica del Vaticano II, las cristologías mesiánicas, la universalidad de Cristo en relación con las otras religiones, y la conveniencia de deshelenizar la cristología para hacerla más inteligible a la cultura actual.

José Ignacio González Faus *

EL tema que me pide RAZON Y FE tiene un doble riesgo: por un lado convertir este artículo en una especie de catálogo editorial, en una larga lista de autores y obras medianamente clasificados (1). Por el otro, si se opta por una visión sintética, dar entrada

* Profesor de teología dogmática en la Facultad de teología de Cataluña.

(1) Con semejante riesgo ya me tocó lidiar en *La revolución de las cristologías* (*El Cervo*, marzo, 1987, págs. 4-13).

a lo subjetivo. Este segundo es un riesgo que no puede evitar la cristología, precisamente porque «Cristo» es una palabra que tiene mucho que ver con salvación. Las diferencias que iremos señalando entre América Latina, Europa y Asia, son *constitutivas* de la cristología.

Este preámbulo quiere alertar al lector sobre los riesgos de mi propia opción: presentaré mi síntesis personal, reducida a los límites de un artículo, sin demasiada obsesión por la compleción bibliográfica, o porque alguien se moleste por no haber sido expresamente citado. Las grandes avenidas cristológicas que diseñan este pequeño plano posconciliar serían las siguientes:

I: El significado *implícitamente* cristológico del Vaticano II.

II. Lo expresamente cristológico: de *Gaudium et spes* 22, a las «cristologías mesiánicas».

III. Tareas ulteriores: a) cristología y religiones de la tierra. IV. b) Deshelenizar la cristología. V. Y a modo de apéndice: «El otro Jesús», o los nuevos apócrifos.

Vaticano II: un Concilio eclesiológico que desata una revolución cristológica

VATICANO II trató de ser ante todo un concilio *eclesiológico* («pastoral» se decía entonces). Pero, no desató una era eclesiológica de la teología sino, más bien, una era *cristológica*. Quizás el «inconsciente teológico» percibió bien que no podía haber una renovación de la Iglesia sin una renovación fundante de la cristología. Pero me parece innegable que el gran fruto teológico del Vaticano II ha sido lo que antes llamé «la revolución de las cristologías». Resumiéndola aquí podemos caracterizarla con dos notas.

Recuperación de la humanidad de Jesús

HAY que aclarar que se trata de una recuperación teológica, no simplemente histórica o historicista. Sería insuficiente decir (aunque sea verdad) que la imagen preconiliar de Jesús había descompensado el equilibrio entre divinidad y humanidad cuya búsqueda caracterizó los primeros siglos de la cristología. Sería insuficien-

te decir (aunque sea verdad) que la imagen preconiliar presentaba un Cristo demasiado espiritualista y un poco monofisita. Hay algo más. No se trata sólo de hacer «más verdaderamente humano» a Jesús, sino, a través de eso, de encontrar el único camino posible hacia su Divinidad y hacia Dios Padre.

Es decir, se trata de recuperar la humanidad concreta de Jesús como «rostro», como «Palabra», como manifestación o (dicho más coloquialmente) como la única «fotografía» (o Imagen) que tenemos de Dios. «Quién me ve a mí ve al Padre» escribe San Juan. Antes al leer eso se sobreentendía que quien me ve a mí *no ve realmente a un hombre*, sino a Dios. Su verdadero significado no dice eso sino que, *en ese ver a un hombre*, se percibe algo de Dios. O que de Dios sólo sabemos lo humano de Jesús. Con lenguaje oriental, lo humano de Jesús viene a ser como «el icono de Dios»: y ésta es la razón por la que los Concilios II de Nicea y IV de Constantinopla permiten la veneración de las imágenes, anulando el segundo mandamiento del decálogo bíblico y anatematizando a quienes no reconozcan lo humano (*to anthrôpinon*: DS 606) de Jesús.

Pero aunque se trate de una recuperación teológica y no simplemente histórica es innegable que ha sido muy ayudada por la investigación histórica. Vaticano II supuso también el lento desbloqueo de las reticencias del magisterio frente a los métodos histórico-críticos (2).

El balance de toda esa investigación crítica es que, de Jesús, no podemos escribir biografías, pero sí podemos hacer *semblanzas*, suficientemente garantizadas desde el punto de vista crítico. A través de su pluralidad (como plurales son también las visiones de Jesús de los cuatro evangelistas), esas semblanzas nos acercan a un modo de ser humano del que cabe citar una vez más la conclusión de L. Boff: «¡así de humano es el mismo Dios!».

Por eso la recuperación de lo humano de Jesús tiene una consecuencia teológica que da título a una nueva constatación.

Recuperación de la identidad del Dios cristiano

NO era casualidad que, cuando Moltmann escribía su primer libro sobre Jesús, hablase de la necesidad de «una

(2) Y es curioso cómo esas reticencias han vuelto a despuntar últimamente como expresión de la «involución» eclesial.

revolución en el concepto de Dios». Y para no entretenernos aquí, porque esto lo he expuesto también en otros lugares, nos limitaremos a enumerar tres rasgos de los evangelios que son característicos de esa identidad. No cabe aquí el proceso que lleva hasta esos tres rasgos.

El Reinado de Dios. La revelación jesuánica de Dios está absolutamente mediada por la categoría del «Reino». Jon Sobrino se ha cansado de escribir que Jesús no se anunció a sí mismo ni siquiera (primariamente) anunció a Dios: Jesús anunció el Reino de Dios. Y es a través del Reino y de la conversión que el Reino exige (Cf. Mc 1, 15) como, poco a poco, va preparando Jesús a los suyos para la revelación de la paternidad de Dios. Ahora bien: el Reino es también una mediación *humana*, una situación que se expresa con rasgos intrahistóricos (3) y que, por eso, impide sacar o alejar de esta historia la búsqueda y la manifestación de Dios.

La Cruz. Complemento dialéctico del rasgo anterior. Si el Reino era la presencia y la liberación, la Cruz es la ausencia y el abandono. La conversión al Reino, y el trabajo que ella implica, no ha de contar con una intervención material o con unas «legiones de ángeles» enviadas por Dios, y con las que tampoco contó Jesús. Conversión a la historia no significa triunfo histórico. Este misterio del abandono, de la presencia ausente, ha llevado a redescubrir en la teología el anonadamiento (la *kenosis*) de Dios en Jesús y en este mundo. Y ha llevado a recuperar la centralidad del himno de la carta a los filipenses como principio estructurador de la cristología (4). No es casualidad que la Iglesia posterior al Vaticano II (fuera de Europa, naturalmente) haya sido una Iglesia de mártires por el Reino. Ni es casualidad que la gran cuestión eclesiológica pendiente sea si la Iglesia está dispuesta a «vaciar de su imagen divina... asumiendo imagen de servidora... y presentándose como un hombre cualquiera» (Fil 2, 7), o si pretende «agarrarse» a su dimensión divina (Fil 2, 6) para obtener una especie de «privilegio histórico» para su misión.

La Trinidad. Esa presencia ausente de Dios nos lleva hasta el Espíritu Santo. Y la concepción de Dios como Padre, Hijo y Espíritu (que es uno de los rasgos más típicos de la noción cristiana de Dios) cuestiona la

(3) Ver todo el cúmulo de acciones históricas descritas en el sal 145, y que se cierran con la afirmación de que *así* «Dios reina».

(4) El tema de la *kenosis* estaba llamativamente ausente en todas las cristologías preconciiales, obsesionadas más bien por la «communitatio idiomatum» (trasvase de propiedades). Paralelamente, las eclesiológicas preconciiales no veían a la Iglesia como «icono de Dios» por el servicio, sino como «sociedad perfecta».

analogía racional del *poder* como mediación para hablar de Dios, y la sustituye por la mediación de la comunión y del *amor*. Como ya se ha comentado muchas veces, las primitivas luchas en torno a la Trinidad dejan aquí de ser elucubraciones teóricas, y recobran un significado inesperado.

Lo explícitamente cristológico del Vaticano II

PESE a no ser un concilio cristológico, Vaticano II tiene una enseñanza expresamente cristológica que recupera algo de la mejor tradición patristica, y que conviene evocar aquí. Se encuentra en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo:

«El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada *también en nosotros*, a una dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo *con todo hombre*... Esto vale no solamente para los cristianos, sino también *para todos los hombres* de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible» (GS 22, subrayados míos).

Lo primero que llama la atención es que esta enseñanza aparezca precisamente cuando el Concilio estaba preguntándose *por la relación de la Iglesia con el mundo*: el fundamento cristológico de la «sin igual dignidad» humana, fundamenta la actitud de la Iglesia hacia todos los hombres (también hacia los no creyentes) y decide de la actitud de todos los hombres para con Dios (también de los no creyentes). Estas audaces palabras relativizan sanamente (¡y cristológicamente!) a la Iglesia como «institución religiosa». Y, de esta manera (como dijo Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio), no desfiguran su identidad, al volverla hacia el hombre, sino que «la recuperan». Se comprende entonces el vértigo posconciliar de muchas jerarquías, acostumbradas a ser sólo «funcionarios de lo sagrado». Pero se comprende también el grito creyente de la asamblea episcopal de Medellín (¡es el Señor!) (5), sólo tres años después del Vaticano II. Grito que está en el origen de toda la teología de la liberación.

Veamos ahora qué consecuencias tiene esta cristificación del mundo.

(5) Véase la repetición de la expresión «presencia de Dios» en los nn. 5 y 6 de la introducción a las conclusiones de Medellín. Tampoco es casual que esa Introducción comience citando el n. 22 de GS y las palabras de Pablo VI en la clausura del Vaticano II, que nosotros hemos evocado hace un momento.

Cristología obediente y mesiánica

A partir de aquí, la centralidad jesuánica del Reinado de Dios se traduce para hoy en la centralidad eclesiológica de la construcción de la historia. Y por eso, en América Latina, la categoría del «seguimiento de Jesús» recobra una centralidad absoluta en la cristología, y se convierte, no en un mandamiento refinado para los más selectos, sino en un *principio epistemológico* irrenunciable: por muy necesaria que pueda ser la crítica histórica, conocer a Jesús es seguirle. Por eso también, el Jesucristo liberador de las teologías latinoamericanas se convierte, en primer lugar, en un liberador «de la teología» (J. L. Segundo), es decir, de todos los enmascaramientos a que recurren los hombres para «anular el mandamiento de Dios» (Cf. Mc 7, 8 y 13). Que esto resulte provocativo no necesita más aclaración: el problema pendiente es si esa provocación proviene de alguna «apostasía religiosa» o es *la provocación del mismo Dios*, a quien el hombre procura «acallar con sacrificios» para no escuchar lo que de Dios decía Jesús: «misericordia quiero y no sacrificios» (Cf. Mt 9, 13; 12, 7 y 23, 23).

Esta provocación ha dividido tanto a la Iglesia latinoamericana como a la europea. Lo mejor de la teología europea (aunque tenga otros problemas y acentos particulares) coincide aquí con lo mejor de la teología latinoamericana. Y un ejemplo de ello lo tenemos en la reciente cristología «mesiánica» (6). Más aún: la inserta en el marco de una dogmática hecha desde la óptica del mesianismo. La cristología preconiliar se había limitado a evacuar las dimensiones mesiánicas de Jesús «espiritualizándolas», y evacuando así también su Cruz, que es el primer contenido teológico que el Nuevo Testamento dio al mesianismo de Jesús: «un Mesías crucificado» (1 Co 1, 23). El mesianismo sigue en pie, aunque transformado por Jesús; ya no significa la promesa fácil de un futuro mejor, sino la densidad teologal de la historia (7), y el valor pneumatológico de la vida «entregada hasta la muerte», en la construcción de esa historia. La cristología mesiánica o liberadora recupera así la gran intuición de Pedro No-

(6) Cf. *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas*. Salamanca, 1993.

(7) Haber puesto eso de relieve fue el gran valor de la Cristología de C. Duquoc (en su segunda parte), muy cercana al final de Vaticano II.

lasco, fundador de los mercedarios: ellos (los cautivos) son Cristo para nosotros, y nosotros (al liberarles) somos Cristo para ellos.

Cristología en un mundo «desobediente»

PERO la línea de Moltmann no ha sido la más característica en Europa. El texto citado del Vaticano II hablaba también del «misterio del hombre» esclarecido en Cristo. Y resulta profundamente significativo que mientras, en América Latina, dos cristologías (de Boff y de Sobrino) llevan el título de *Jesucristo Liberador*, en Europa existe un libro titulado *Jesús como psicoterapeuta* (8). Se reflejan aquí dos necesidades de salvación: el mundo de los oprimidos y el de los deprimidos, que además están causalmente vinculados entre sí.

Al hacer esta comparación no pretendo desautorizar la referencia europea, pese a sus peligros de psicologismo. Por el contrario, la tesis de F. Alt de que en Jesús se dio la más perfecta integración de *animus* y *anima* (9), puede ser una concreción de aquel principio de L. Boff: «así de humano sólo puede serlo el mismo Dios» (10). Es hasta cierto punto lógico que las cristologías europeas traten de presentar a Cristo saliendo más al encuentro de la pregunta humana por el sentido que de la pregunta del pobre por la justicia. No habría de contraponer ambos enfoques. Pero, mirando al Jesús histórico, tampoco habría que olvidar que la experiencia de sentido ha de venir dada «por añadidura» (Mt 6, 33), y que toda busca de sentido al margen de la búsqueda de justicia, de fraternidad y de libertad, puede ser una deformación del evangelio, que aspira más al «consumo de Dios», que a la obediencia de Dios.

Nuevos problemas:

a) Cristo y las religiones de la tierra

TAMBIÉN respecto de las religiones no cristianas, Vaticano II se caracterizó por una mirada más positiva, que

(8) Cf. Hanna Wolff: *Jesús als psychoterapeut*. Radius Verlag, Stuttgart, 1990 (9.ª ed. También es significativo que ese libro lleve ya 9 ediciones).

(9) *Jesús, el primer hombre nuevo*. Córdoba, 1993.

(10) *Jesucristo Liberador*. Santander, 1980, pág. 189.

recuperaba elementos de la patrística primitiva, como los «logos seminales» o la «praeparatio evangelica».

Sin embargo, ha sido al convertirse el mundo en «aldea global» cuando el problema se ha convertido en más vital: ya no es una información sobre lo lejano, sino una experiencia de contacto constante. Por otro lado, el miedo actual a la intolerancia y a los fundamentalismos cuestiona mucho toda pretensión de universalidad; también la de Cristo. A esto se añade la dolorosa vinculación del pasado entre el imperialismo occidental y la misión de las Iglesias. Con excepciones maravillosas, es cierto, pero que fueron vencidas y desautorizadas en su tiempo (Francisco de Asís, Las Casas, Ricci, De Nobili...). Ello hace que los subconscientes vinculen tácitamente universalidad de Cristo y dominio occidental (11).

Todo esto ha llevado a una sospecha ante la repetida expresión neotestamentaria *ta panta*: todo y todos están creados en Cristo, cobran su consistencia en Cristo y están recapitulados en Cristo (Cf. Col 1, 15 ss); Ef 1, 14). Y esa sospecha perdura, a pesar de que estas expresiones han sido muy útiles para fundar una «cristología ecológica» (12), y para hablar de «cristificados anónimos» (13), fórmula rahneriana que fue escandalosa en su tiempo, y que ha sido decisiva para el cambio de actitud de la Iglesia ante el mundo.

El problema es reciente pero su bibliografía es ya inmensa y apenas puede ser expuesto aquí (14). Me limitaré a indicar que las posiciones oscilan entre dos extremos: «Jesús fue un vidente oriental, ¿qué habéis hecho de él?» (Radhakrishna), «Jesús era asiático» (A. Pieris)... Y por otro lado, los que creen que Jesús es exclusivamente occidental y prefieren hablar de «diversos Cristos».

Es prematuro pensar ya en una solución del problema. De entrada hay que apostar por un «doble fidelidad»: a la universalidad de Cristo y a

(11) Es bien curioso que cuando Marx elabora su noción del proletariado salvador por ser «universal negativo», se le refuta con razón alegando que ésa es una concepción teológica. Pero luego, las mismas iglesias que así argüían, siguieron funcionando con una concepción «imperialista» de la universalidad de Cristo.

(12) Moltmann habla en este sentido, pero ya antes hay que citar como pionero a Teilhard de Chardin.

(13) Mejor que «cristianos anónimos», que fue la expresión literal de K. Rahner.

(14) Lo he tratado más extensamente en un largo capítulo (*Religiones de la tierra y universalidad de Cristo*), que formará parte de un libro más amplio sobre el tema. Allí elaboro el concepto de «diapraxis» como prioritario y complementario (aunque no excluyente) del diálogo.

la máxima radicalidad en la acogida a los demás. La historia resuelve contradicciones que a nosotros nos parecían al comienzo insolubles. Lo único que quisiera apuntar en esta breve reseña es que el tema de la universalidad de Cristo *estará siempre mal planteado, si se le considera al margen de la «universalidad del pobre»* (Mt 25, 31 ss). Mientras que desde aquí, la universalidad de Cristo ya no aparece como una «propiedad privada» grupal, sino como una obligación de salir hacia afuera. En este contexto, el ceilandés A. Pieris subraya las posibilidades de acercamiento entre las teologías latinoamericanas y asiáticas: entre el Dios de los empobrecidos y la experiencia de Dios como pobreza, típica de las grandes religiones de la India. Y desautoriza algunas concepciones academicistas del diálogo («en torno a una mesa» (y no en torno a una praxis).

En cualquier caso, esta rápida evocación nos lleva al último capítulo de nuestra síntesis, que debe constituir una tarea específicamente europea: la necesidad de desoccidentalizar y deshelenizar la cristología.

b) ¿Todavía Calcedonia?

LAS discusiones en torno a Calcedonia, en la cristología católica, comenzaron muy poco después del Vaticano II, en un número de la revista holandesa *Tijdschrift voor Theologie* de 1966, en el que colaboraban el agustino A. Hulsbosch, el jesuita P. Schoonenberg y el dominico E. Schillebeeckx, y que, desde una antropología más unitaria, buscaba una visión menos «dualista» de Cristo que la que parece sugerir la fórmula de «dos naturalezas» (15). Más tarde Schoonenberg volvió sobre el tema en su obra *Un Dios de los hombres*, abandonando ya la fórmula del Calcedonense y sustituyéndola por la de una persona humana, con dos naturalezas, divina y humana. Aunque la solución de Schoonenberg me parece filosóficamente muy pobre, ya se adivina por dónde va el interés de la discusión: garantizar la personalidad humana de Jesús. Posteriormente Olegario González, en su *Cristología*, se lamentó discretamente del «destino calcedonense que ha sufrido la cristolo-

(15) Sirva como ejemplo el tremendo simplismo con que la cristología preconiliar despachaba las diferencias entre Juan y los sinópticos (referidas vg. a la ignorancia o no ignorancia de Jesús cuando hace una pregunta), explicando que «lo sabía en cuanto Dios, pero no lo sabía en cuanto hombre».

gía» (16), Schillebeeckx en la suya consideró la fórmula del Calcedonense como una de las evoluciones *posibles* que podía haber seguido la cristología, demasiado escorada hacia el cuarto evangelio y menos hacia los sinópticos, y que habría sido muy distinta si, por ejemplo, la Iglesia se hubiese implantado más en el Oriente y menos en el mundo occidental (17). Estos prenotandos pueden servir para situar la monumental obra de J. Moingt, trabajo de toda una vida, que aquí no podemos exponer, pero que acomete una «deconstrucción» de todo el lenguaje de la dogmática cristológica (consustancialidad, subsistencia, naturalezas...), para rescatar precisamente la confesión de fe más elemental: «verdadero Dios, verdadero hombre» (18).

Estas informaciones pueden resultar escandalosas para más de un lector, y por eso conviene enmarcarlas en otros tres datos fundamentales y menos considerados:

A) Ya en el mismo Concilio de Calcedonia hubo algunos padres que declararon que la fórmula conciliar les resultaba válida *sólo para combatir las herejías* entonces en lucha (nestorianismo y monofisismo), pero no como fórmula para la predicación y la catequesis. Desgraciadamente, las herejías pasaron, y la fórmula del calcedonense invadió la catequesis y se convirtió prácticamente en la totalidad de la cristología católica (19). Olegario González tuvo mucha razón al hablar del «destino calcedonense de la cristología».

B) La fórmula del Calcedonense no declara los conceptos que utiliza, y a los que tampoco da su significado clásico en la filosofía griega. En la escolástica posterior, existen como mínimo tres escuelas diversas para explicar cuál es el «constitutivo formal» de la «subsistencia» (*hypostasis*). Según qué definición se acepte icabría calificar de heréticas a las otras escuelas! Esta inseguridad del vocabulario ha hecho que, al entrar en la modernidad, los términos del Calcedonense fueran entendidos desde su significado moderno: el concepto hegeliano de persona suplantó al antiguo de subsistencia (20).

(16) Cf. *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*. Madrid, 1975, 303.

(17) Cf. *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg, 1975, 498-505.

(18) Cf. *L'Homme qui venait de Dieu*. París, 1993. Para más detalles remito a mi recensión de esta obra, que aparecerá en *Actualidad bibliográfica de filosofía y teología* a lo largo de 1994.

(19) Cualquier tratado preconiliar de cristología (el de la BAC por ejemplo) puede ser buen testimonio de ello.

(20) Por otro lado, la monumental obra de A. Grillmeier sobre la historia de la cristología (*Jesus im Glauben der Kirche*), que lleva publicados cinco volúmenes con más de 3.500 págs., y que anda todavía por el siglo VI, permite percibir muchas veces hasta qué punto las fórmulas son relativas, y todas pueden ser entendidas en más de un sentido. Lo que significa que pueden ser bien o mal entendidas, según contextos. Incluso fórmulas justamente condenadas como la «*mya physis...*» de los monofistas, o la negativa de Nestorio a llamar a María «madre de Dios».

C) La consecuencia de esto, en la mentalidad habitual, acabó siendo una concepción de Jesús *carente de persona humana* y no «consustancial a nosotros». Aunque esta concepción contradiga expresamente las intenciones de toda la dogmática cristológica, también parece innegable que a eso abocaba la fórmula clásica «en Jesús hay una sola persona que es divina», si se la entiende desde hoy. K. Rahner ya alertó hace tiempo contra este peligro. Pero un simple aviso no era suficiente, si el lenguaje se mantenía inalterado.

Esta triple aclaración no decide sobre *el acierto* de los intentos aludidos, pero sí hace comprensible *su necesidad* (21). Lo que está debajo de esos empeños es precisamente: a) el afán de recuperar plenamente la humanidad de Jesús (22), en consonancia con lo dicho en el apartado primero de este escrito, y buscando una fidelidad a las intenciones de la dogmática, más profunda que la mera repetición de sus fórmulas. Y b) el intento de expresar la divinidad de Jesús no como un segundo piso «sobreañadido» a su ser humano, sino como la máxima potenciación de éste hasta niveles que, siendo humanos, son inasequibles para nosotros («así de humano sólo puede serlo el mismo Dios»). Un intento que se refleja en otras fórmulas como la de Bonhoeffer (Jesús el hombre para los demás), Gogarten (el hombre que aceptó esta vida hasta el fondo), o el mismo Rahner cuando afirmaba que ser hombre es como «una pretensión de unión hipostática». Si para eso hace falta evitar el lenguaje de «dos» es una cuestión ulterior, muy vinculada a modos de entender (Rahner no lo creyó necesario).

Llegar a una clarificación suficiente en este punto requerirá tiempo y no puede ser tarea del presente artículo. Sólo quisiera añadir una última consideración para cerrar este apartado.

A Pablo, la comprensión de Jesús le llevó a definir: en Cristo Jesús no hay varón y mujer, ni judío o pagano, ni esclavo y señor (Gal 3, 28). A Gandhi, el contacto con el Evangelio le llevó a comprender que en Cristo Jesús no puede haber castas entre los hombres. Sería extraño que la Iglesia

(21) Un intento de recuperación contextualizada de la fórmula calcedónica lo ofrecí en *La Humanidad Nueva*, Santander, 1984 (7), caps. 9 a 11.

(22) Y atendiendo sobre todo a la dimensión *histórica* de Jesús, que es un aspecto totalmente ausente en las fórmulas conciliares, y vital para la mentalidad moderna. El dato de que cristologías como la de J. Sobrino tuvieran dificultades con la Congregación de la fe, por la atención prestada a este punto, me parece significativo. Véase la excelente respuesta de Sobrino en *Jesús en América Latina*. Santander, 1983, cap. 1-2.

diese por satisfecha su identidad cristiana, estableciendo simplemente que en Cristo Jesús «hay una persona y dos naturalezas». No es exagerado parafrasear al mismo Jesús afirmando que «no todo el que dice una persona y dos naturalezas entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad del Padre» (Cf. Mt 7, 21), que consiste en igualar a todos los hombres en la filiación. Y es difícil negar que la fórmula dogmática se ha usado muchas veces como tésera de ortodoxia, para dispensarse así de abolir las diferencias entre varón y mujer, o entre pagano y creyente o entre señor y esclavo. Es más: ni siquiera puede decirse que la Iglesia sea modelo y «luz para los hombres» en este punto. Las fórmulas son muy importantes y necesarias como vehículo creador de comunidad, no como excusa para dispensarse de los aspectos epistemológicos del seguimiento.

Esta consideración no resuelve evidentemente los problemas intelectuales, pero quizá los sitúa en su verdadero lugar. Con ello es hora ya de ir cerrando esta crónica.

Apéndice: el otro Jesús

EL título de este apéndice lo tomo de un reciente librito de A. Piñero que viene a ser una *Apocryphorum concordia*, semejante a las clásicas concordias de los evangelios, anteriores a la crítica histórica: un intento de vida de Jesús compuesta exclusivamente con fragmentos de los evangelios apócrifos (23).

Su primera gran utilidad brota de una comparación con los evangelios canónicos, que de rebote constituye un homenaje a la sobriedad de éstos, a pesar de sus exageraciones y de su género no historiográfico: el Jesús de los apócrifos parece a veces una especie de «Jesus Bond, agente 007» de un Dios más a nuestro gusto. También sugiere la obra de Piñero una reflexión sobre el llamativo predominio de los apócrifos en la piedad tradicional católica, como yo mismo apunté sorprendido hace ya bastantes años (24).

Y su segunda utilidad puede ser una comprensión de los «apócrifos modernos»: de toda esa literatura novelada sobre Jesús que va desde J. J. Benítez hasta Saramago y que pretende encontrar un Jesús más encasillable. Esa literatura tiene su legitimidad, aunque en ella, más que reflejarse Jesús, se proyectan los problemas de los hombres de una época o cultura. En los apócrifos antiguos no aparecerá tanto (por ejemplo) la preocupación actual por la sexualidad de Jesús (y si aparece suele ser mayoritariamente en un sentido «en

(23) Ed. El Almendro, Córdoba, 1993.

(24) Ver *Acceso a Jesús*, Salamanca, 1979, págs. 37-38.

cratita» o devaluador de la sexualidad). Pero sorprenden por su maravillosismo y su obsesión por la magia (al servicio del poder y de la venganza), su afán de tener toda la información «atada y bien atada», o su busca de una salvación por el conocimiento esotérico (*gnosis*) más que por la transformación del corazón.

Alguno de esos rasgos tampoco está ausente de la novelaría actual sobre Jesús. En cualquier caso, la comparación puede ayudar a comprender por qué Pablo reconocía que anunciamos un Jesús «escándalo para unos y locura para otros»: escándalo para los kaisers (25) y locura para los sánchez-dragos.

(25) F. Kaiser es el autor de aquel «bestseller» todavía reciente: *Jesucristo vivió y murió en Cachemira*.