

REAL ACADEMIA DE DOCTORES

**JESÚS DE NAZARET,
EL CRISTO EN LA FE DE LA IGLESIA.
EN HOMENAJE AL CARDENAL ALOIS GRILLMEIER**

DISCURSO PRONUNCIADO POR EL
EXCMO. SR. DR. P. JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN
COMO ACADÉMICO NUMERARIO
EL DÍA 15 DE FEBRERO DE 2006

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO
EXCMO. Y RVDMO. SR. DR. D. EUGENIO ROMERO POSE

**MADRID
MMVI**

DISCURSO DEL
EXCELENTÍSIMO SEÑOR DOCTOR
PADRE JUAN ANTONIO MARTÍNEZ CAMINO

Excelentísimos

Señor Presidente de la Real Academia de Doctores de España
y señores académicos.

Señoras y señores:

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 al cabo cristianas, del Maestro. Nos encontramos más bien, con frecuencia, ante relecturas radica-

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

Señor Presidente, no he encontrado un tema mejor ni, a mi parecer, de mayor relevancia teológica para agradecer, con las sencillas reflexiones introductorias de este discurso, el honor que me han hecho al elegirme para formar parte de esta ilustre Academia. 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. Éste 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 eclesiásticas 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.

te 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 teológico¹. Por eso, nos resulta interesante y relevante centrar nuestra atención sobre la cuestión y los temas aludidos.

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 nosotros².

¹ 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, John 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.

² 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. Villalmonete, en: *Naturaleza y Gracia* 33 (1986) 574-575. Y sobre *Christ in Christian Tradition*, la de R. Trevijano en: *Salmanticensis* 25 (1978) 498-502.

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 teológica³.

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 segunda 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 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)*, Theologie und Philosophie 74 (1999) 85-97. Theresia Hainthaler 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 hispánico⁴. Es una obra traducida a los

⁴ *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, Band I: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Friburgo/Basilea/Viena 1979, 1990³; Band 2/1: *Das Konzil von Chalcedon (451): Rezeption und Widerspruch (451-581)*, 1986, 1991²; 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.

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*⁵. Una obra ésta, 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 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 Chalkedon”⁶.

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*⁷ y *Fragmente zur Christologie*⁸.

⁵ Volumen I: *Der Glaube von Chalkedon*, Würzburg 1951, 1979⁵; volumen II: *Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg 1952, 1979⁵; volumen III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, 1979⁵.

⁶ 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.

⁷ Freiburg/Basel/Wien 1975, 1978².

⁸ Editado por Theresia Hainthaler, Freiburg/Basel/Wien 1997.

La obra de Grillmeier no es de menor formato y trascendencia que la de Harnack⁹. 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”¹⁰. 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”¹¹. No hay saltos o quiebras en esta historia, sino un desarrollo armónico que puede ser calificado de verdadera inculturación teológica de la fe.

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 consubstancialidad de Jesús con el Padre (Nicea) y, como elementos concomitantes o integrantes de ésta, su preexistencia como Logos

⁹ 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).

¹⁰ *Mit ihm und in ihm*, 5.

¹¹ Cf. *Jesus der Christus*, 1, VIII.

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”¹². 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 mensaje¹³. Incluso autores católicos contemporáneos, cuya lectura impresionó a Grillmeier tan honda y negativamente, siguen esa misma línea de pensa-

¹² A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Berlín 1900, 92. Hay traducción española, hecha en Barcelona en 1904.

¹³ Es la divisa que se puede formular también 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 2005⁵, 187. En español: *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el Credo apostólico. Con un nuevo ensayo introductorio*, Salamanca 2005, 170.

miento, 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”¹⁴. Con ello se quiere decir que 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 éste 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

¹⁴ 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 H. Küng, Christ sein*, *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 196-243; ahora, revisado, en Id., *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Friburgo/Basilea/Viena, 1997, 33-80.

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” (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 naturaleza¹⁵.

¹⁵ Cf. J. Ratzinger, o. c., 203ss.

En este contexto –argumenta la crítica radical– la filiación de Jesús ha de ser entendida también de modo simplemente funcional, es decir, por respecto a su misión en el marco de la Alianza, y no por 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.

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 ésta: ¿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 judío.”¹⁶

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

¹⁶ M. Hengel, *Die christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigten Gottessohn*, en: H. von Stietencron (Hrsg.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 90-111, 107.

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 envié 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 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 rey ¹⁷.

¹⁷ Cf. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 204ss. (esp.: 185ss.)

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”¹⁸ 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 ésta hubiera sido la verdadera convicción cristiana.

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

¹⁸ A. Grillmeier, *Die Einzigkeit Jesu Christi*, 61.

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*).¹⁹

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 administración²⁰.

¿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 sea 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

¹⁹ Cf. Eusebio de Cesarea, *Theophaneia* y *Laus Constantini*, en los pasajes citados por A. Grillmeier, l. c., 60ss.

²⁰ Cf. Tertuliano, *Adversus Praxeas*, en los pasajes citados por A. Grillmeier, l. c., 58s.

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 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 eclesíástica de los primeros siglos²¹.

²¹ Seguimos aquí a A. Grillmeier, “*Christus licet uobis inuitis deus*”. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, en: Id., *Fragments zur Christologie*, 81-111.

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 divina”²².

Porfirio argumenta contra la insolencia de una religión, cuyos evangelistas carecen de *antiquitas*, son de ayer, y pretenden suplantarse 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.

²² 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. Jünger, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 1978³, 279ss. (Hay traducción de este último libro al español, pero es absolutamente desaconsejable).

El platonismo medio, según los investigadores, presentaba una doble actitud ante la cuestión de Dios²³. 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 Logos²⁴.

²³ A. Grillmeier, *Die Einzigkeit Jesu Christi*, 66ss, se apoya a este respecto en estudios de H. Dörrie y de Fr. Ricken.

²⁴ 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: Id., *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid 2002, 70-95, esp.80ss.

Se daba también, por otra parte, entre los neoplatónicos la actitud de los llamados “teólogos del Nous”. Éstos 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”, 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 absolutamen-

te 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, Grillmeier¹⁹– 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 argu-

¹⁹ Para todo este apartado véase A. Grillmeier, “*Christus licet uobis inuitis Deus*”, 98ss y Id., *Jesus der Christus im Glaube der Kirche I*, 365-385.

mentación sobre Dios, le conduce a consecuencias de la gravedad de las siguientes.

1) Desaparece toda comunidad de ser entre el Padre y el Hijo; éste –leemos en *Thaleia*– “no es igual a él ni tampoco de una misma esencia (*omoousios*)”. Porque solo 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 del cristianismo 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”²⁰:

“Dios de Dios; Luz de Luz; Dios verdadero de Dios verdadero; engendrado, no creado; de la misma sustancia del Padre (*omoousios*)”²¹.

²⁰ “*Christus licet uobis inuitis Deus*”, 106.

²¹ *Concilium Nicaenum I*, en: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia 1962, 1973³, 5 ó H. Denzinger / P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum*, nº 125.

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 hemos visto: el Hijo. Pero el Hijo “consustancial”, expresión helénica con la que se refuta expresamente a Arrio en sus mismos términos. El *omoousios*, 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 solemne²².

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.

²² 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: Id., *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 165-180.

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. Rom 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.

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. Ése 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 ése 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 helenismo²³: 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, por su humanidad, nos hace participar de su filiación divina. Jesús es lo que hace y hace lo que es²⁴.

²³ “*Christus licet uobis inuitis Deus*”, 111.

²⁴ Cf. las certeras y hermosas reflexiones a este respecto de J. 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 funcional, por otro.

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 la 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 Iglesia²⁵ y ésta no tiene otro sentido más que el manifestado de una vez por todas en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios.

²⁵ 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.

DISCURSO DE CONTESTACIÓN DEL
EXCELENTÍSIMO Y REVERENDÍSIMO SEÑOR
DOCTOR DON EUGENIO ROMERO POSE

Excelentísimo Señor Presidente,
Excelentísimos Señores Académicos,
Señoras y Señores:

La Sección de Teología de la Real Academia de Doctores ha tenido a bien que acoja, en su nombre, al Rvdo. Padre Dr. Don Juan Antonio Martínez Camino, S.I., catedrático en la Facultad de Teología “San Dámaso”, miembro de otras Academias y, en la actualidad, Secretario General de la Conferencia Episcopal Española, que fue elegido Miembro numerario, asignándosele la Medalla número uno a propuesta de la Sección correspondiente hecha a principios de junio del 2003.

El Discurso de Ingreso –“Jesús de Nazaret, el Cristo en la fe de la Iglesia”–, una honda lección de cristología a la luz de la obra de Alois Grillmeier, nos ha desvelado el centro de interés y la clave interpretativa de toda la trayectoria eclesial y universitaria del nuevo Académico: la pasión por la persona de Jesucristo y la pasión por el hombre, la cristología y la antropología. No podía ser de otro modo más bellamente insinuado el *curriculum* de su vida.

La Providencia ha querido que fuese bien fundado en lenguas clásicas y, también en expresión de san Ignacio de Loyola, “bien instruido en humanidades”¹ en la ya histórica

¹ Cf. San Ignacio de Loyola, *Carta al P. Claudio Jayo*, en: *Obras completas*, edición I. Iparraguirre y C. de Dalmases, B.A.C., Madrid 1982, 819.

Comillas, en Cantabria, cerca de su Asturias natal. La Universidad Literaria de Valladolid, ciudad tan querida por el santo de Loyola², le abriría las puertas de la Facultad de Filosofía y Letras. Comienza su andadura religiosa como novicio de la Compañía de Jesús para iniciar, al curso siguiente y acorde con el sentir de las Constituciones ignacianas³, los estudios en la Facultad de Teología en la Universidad Pontificia Comillas, ya en aquellos años en Madrid. Ordenado sacerdote, es enviado a realizar estudios de especialización (*Aufbaustudium*) teológica a la *Philosophisch-theologische Hochschule Sankt Georgen de Frankfurt del Main* (Alemania), Centro universitario en el que encuentra y conoce sobresalientes figuras de la teología católica de la segunda mitad del siglo XX, y en el que había enseñado y seguía investigando A. Grillmeier. Algunos de los profesores de *Sankt Georgen* habían tomado parte en los trabajos del Concilio Vaticano II, especialmente A. Grillmeier, como aparece en los pocos diarios publicados por reconocidos peritos conciliares⁴. Participa, además, en cursos y seminarios teológicos en las Universidades de München y de Tübingen.

El nuevo Académico, durante la década de los años ochenta, pudo aproximarse en profundidad a las tendencias teológicas más significativas de la teología católica y a los más reconocidos representantes del pensamiento luterano: W. Pannenberg, discípulo de K. Barth y de Jaspers; y, al filo de la obra de Pannenberg, tiene la ocasión de conocer las propues-

² Cf. San Ignacio de Loyola, *Obras completas...*, o.c., 39, 42, 128.

³ Cf. San Ignacio de Loyola, *Constituciones* P. IV, c. 12, en: *Obras completas...*, o.c., 359.

⁴ Cf., a modo de ejemplo, Y.-M. Congar, *Mon Journal du Concile*, Les Éditions du Cerf, Paris 2002; cf. M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, Les Éditions du Cerf, Paris 1995.

tas, entre otros, de E. Troeltsch, G. von Rad, H. von Campenhausen y de Eberhard Jüngel, discípulo de K. Barth y E. Fuchs.

El 13 de febrero de 1990 defendió en Frankfurt la tesis doctoral, merecedora de la máxima calificación, en la que afrontaba un aspecto nuclear para la teología católica y protestante: “El problema de la teología natural en W. Pannenberg y E. Jüngel”⁵. Como es por todos conocido, W. Pannenberg es, sin lugar a dudas, uno de los más grandes teólogos de la Reforma luterana y, sin duda, uno de los más cercanos a no pocas concepciones de la Católica. Años más tarde, el P. Martínez Camino siendo profesor de la Facultad de Teología de Comillas y sucesor en la cátedra del actual Secretario de la Comisión Teológica Internacional, P. Luis F. Ladaria, S.I., a W. Pannenberg se le concedería el doctorado *honoris causa* y sería el nuevo Académico el encargado de pronunciar la *laudatio* del nuevo Doctor, al que haría legible en lengua española con la versión de alguna de sus obras⁶.

El P. Martínez Camino al mismo tiempo que ejerció la labor académica en la Facultad de Teología en la Pontificia Universidad Comillas y, en los últimos cursos como catedrático en la Facultad de Teología “San Dámaso”, desempeñó el cargo de Secretario de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, y el 18 de junio del 2003 es elegido Secretario General de la misma.

⁵ Cf. J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992.

⁶ Traducción de W. Pannenberg, *Teología sistemática, vol. I*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992; id., *Teología sistemática, vol. II*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996.

Su rico *iter* académico y eclesial está marcado por la permanente preocupación por iluminar y dar respuesta a las grandes cuestiones humanas desde la perspectiva teológica. Su dedicación y entrega a la labor que se le ha requerido en la C.E.E., y su participación activa en importantes acontecimientos eclesiales –fue nombrado *adiutorem secretarii specialis* para la II Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para Europa⁷– dan justa razón de las numerosas publicaciones en las que se quiere presentar el significado y la rica aportación de importantes documentos de la Iglesia Católica postconciliar con miras a dar acertada respuesta a los más graves interrogantes de nuestros días. El teólogo J. A. Martínez Camino estuvo atento a presentar y ofrecer las riquezas, por traer a colación algún ejemplo, del Catecismo de la Iglesia Católica⁸, el alcance y la urgencia de las enseñanzas de las Cartas Encíclicas *Veritatis splendor*⁹, *Evangelium vitae*¹⁰, *Fides et ratio*¹¹ o la Carta Apostólica *Novo millennio ineunte*¹² y la Declaración

⁷ Cf. J. A. Martínez Camino, *Esperanza para Europa: el Sínodo de 1999*, en: Revista Católica Internacional *Communio* 22 (2000) 111-125; id., *El Sínodo de 1999: la gestión de "Ecclesia in Europa"*, en: Teología y Catequesis 89 (2003) 3-28.

⁸ Cf. J. A. Martínez, O. González de Cardenal (edit.), *El Catecismo posconciliar. Contexto y contenidos*, Editorial San Pablo, Madrid 1993; *Catecismo de la Iglesia Católica*, en: *Nuevo Diccionario de Catequética*, Madrid 1994.

⁹ Cf. J. A. Martínez Camino (ed.), *Libertad de verdad. Sobre la "Veritatis splendor"*, editorial San Pablo, Madrid 1995; id., *El seguimiento de Cristo, clave de la "Veritatis splendor"*, en: *El seguimiento de Cristo*, P.P.C. / U.P.C.O., Madrid 1997.

¹⁰ Cf. J. A. Martínez Camino, *La tolerancia y la ley moral en las democracias a la luz de las encíclicas "Veritatis splendor" y "Evangelium vitae"*, en: *Cultura de la tolerancia*, B.A.C., Madrid 1996.

¹¹ Cf. J. A. Martínez Camino, "Alteri fidens: *Fides et ratio* 31. Sobre el acceso a la verdad en la Iglesia", en: *La razón creyente*, Studia Theologica Matritensis, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2002.

¹² Cf. J. A. Martínez Camino, *El programa de Juan Pablo II al comenzar el milenio: la Carta Apostólica "Novo millennio ineunte"* en: *Los católicos y la vida pública. Encuentros del Cardenal Rouco con políticos católicos*, San Pablo, Madrid 2004.

Dominus Iesus de la Congregación para la Doctrina de la Fe¹³. No es cometido mío, ni la ocasión, ni mi intención ofrecerles una bibliografía del nuevo Académico, ni reseñarles los títulos de libros y contribuciones en obras colectivas, ni los artículos en revistas especializadas y de divulgación amén de numerosas ponencias, conferencias y comunicaciones.

La abundante enseñanza magisterial, singularmente en lo referente a la defensa de la vida, ha ayudado al profesor J. A. Martínez Camino a hacerse presente en los debates éticos, en las nuevas versiones de la bioética, desde una nítida perspectiva de la antropología católica; debates y controversia en los que emergían las profundas diferencias entre las orientaciones católicas y las propuestas nacidas al amparo del relativismo moral¹⁴.

Con razón, ya en la cumbre de la madurez, el nuevo Académico ha tenido el gran acierto de proponernos en su Discurso de Ingreso la urgencia de revisar los modos fragmentarios de aproximarnos al centro de la misma Teología, a la persona de Jesucristo, exponiendo ante nuestros ojos, con sencilla luminosidad, la influencia de la exégesis y tradición protestante en amplios ámbitos católicos y la riqueza de la tradición católica, enriquecida con las investigaciones de A. Grillmeier, para acoger la verdad histórica y el mensaje del

¹³ Cf. J. A. Martínez Camino, *La Declaración "Dominus Iesus", en el centro del Jubileo del 2000, ante el problema más grave de nuestro tiempo*, F.U.E., Madrid 2000.

¹⁴ Cf. J. A. Martínez Camino, *¿Qué pasa por fabricar hombres? Clonación, reproducción artificial y antropología cristiana*, D.D.B., Bilbao 2000; 2ª ed. 2001; 3ª ed. 2002; id., *Biotecnología y antropología teológica*, en: *El Misterio de las formas*, J. Prades (ed.), Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2002; id., en: *Genoma humano y clonación: perspectivas e interrogantes sobre el hombre*, Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, Madrid 2003.

Nazareno, del Hijo de Santa María, crucificado y resucitado, al que confesamos como el Mesías, el Hijo de Dios encarnado.

Es de agradecer al P. Martínez Camino que haya tenido el acierto de presentar el núcleo de la cristología de mano de uno de los más eximios estudiosos de la tradición cristiana: A. Grillmeier, quien, por su rigor crítico en el acabado análisis de las fuentes patrísticas, se ha convertido en una de las más importantes aportaciones a la cristología en la segunda mitad del pasado siglo.

El Discurso de Ingreso que acabamos de escuchar ha querido ser un homenaje al jesuita alemán que dedicó toda su vida a indagar las riquezas ínsitas en la Gran Tradición eclesial sobre el acontecimiento histórico de la encarnación del Verbo de Dios y, no en último lugar, una llamada de atención a todos los que, especialmente en lengua hispánica, no tienen en cuenta la obligada referencia a la obra escrita de A. Grillmeier. Como aseveración de lo que he afirmado, basta citar un reciente Diccionario de Teólogos contemporáneos publicado en España en el que ni siquiera figura el nombre de A. Grillmeier, y sí un amplísimo elenco de autores no especialmente relevantes para la ciencia teológica¹⁵.

El nuevo Académico ha subrayado la filiación divina y la preexistencia eterna del Nazareno, las afirmaciones dogmáticas irrenunciables para la confesión cristiana y cómo la profesión de la fe eclesial ofrece el auténtico camino para pronunciar palabras verdaderas sobre la persona y el mensaje de Jesucristo. La aceptación y el reconocimiento de la obra de A. Grillmeier y su importancia para la reflexión cristológica ha sido reclamada no solo por parte de la Dogmática *stricto sensu*

¹⁵ Cf. *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, ed. J. Bosch Navarro, Monte Carmelo, Burgos 2004.

–como ha expuesto magistralmente el nuevo Académico– sino que ha significado un hito en los estudios de los orígenes del cristianismo y para el mejor conocimiento del período patrístico.

La investigación patrística de los últimos decenios del pasado siglo valoró el esfuerzo y las conclusiones de A. Grillmeier, y ha dejado constancia de que la exégesis bíblica y la reflexión sobre la figura histórica de Jesucristo –espíritu y letra, texto e interpretación– sería inalcanzable sin la transmisión que de la misma quedó expresada en el seno de la Magna Iglesia, de especial modo en los primeros siglos cristianos. Un exégeta español pudo escribir, remitiéndose a los escritos de A. Grillmeier, que “la conciencia única de Jesús de su filiación divina y de ser el único camino salvífico al Padre (Mt 11,25-27) es el punto de partida decisivo no solo de las confesiones de fe del cristianismo primitivo, sino también de una cristología que se desarrolla desde ellas y lleva a las precisiones del concilio de Calcedonia”¹⁶.

El Discurso del nuevo Miembro de la Academia ha mostrado que el canon de la persona de Cristo encuentra su espacio en la Gran Iglesia, no en las lecturas apócrifas. El profesor salmantino, R. Trevijano, lo expresó de la siguiente manera refiriéndose una vez más a A. Grillmeier: “sólo en los escritos canónicos (independientemente del estadio histórico al que corresponden sus diversos elementos), encontrará el creyente la Palabra de Dios definitiva”¹⁷. Escribe el mismo autor citando explícitamente a A. Grillmeier: “Cristo aparece como Palabra de Dios definitiva. Es principalmente la encarnación

¹⁶ Cf. R. Trevijano, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Plenitudo temporis 3, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1995, 347.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, 382.

del Logos lo que ocupa el centro de la reflexión teológica. Lo particularmente joánico queda en la síntesis de *Logos* y *sarx*. El concepto de Logos no ha obliterado el verdadero retrato de la humanidad de Cristo”¹⁸.

A modo de confirmación de las ciertas y atinadas conclusiones, y no menos de la validez de la metodología científica de A. Grillmeier, me ceñiré a señalar algunas apreciaciones que estudiosos de la teología patrística, de la geografía latina, no de la anglosajona y germánica, han dejado constancia de la investigación del jesuita alemán.

M. Simonetti destaca los capítulos dedicados por A. Grillmeier al judeocristianismo y a la teología del Nombre, yendo más allá que J. Daniélou, en los que se afirma que “Cristo y los judeocristianos antes de la helenización -ampliamente estudiada por A. Grillmeier, como resaltó el P. Martínez Camino-ya habían reconocido la preexistencia”¹⁹. El análisis de pasos paulinos decisivos para la cristología estudiados por el investigador alemán han sido decisivos para la comprensión de la *Geistchristologie*²⁰; ha iluminado interpretaciones de Orígenes²¹, al igual que ha desentrañado el significado los textos relativos al problema de la unidad-unicidad de Dios en la teología romana reflejada desde los escritos de Clemente a los de Dionisio²², las aclaraciones críticas de los difíciles tex-

¹⁸ Cf. *Ibidem*, 359-360.

¹⁹ Cf. M. Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 44, Roma 1993, 8.18; id., *La crisi ariana nel IV secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 11, Roma 1975.

²⁰ Cf. M. Simonetti, *Studi...o.c.*, 25; cf. A. Orbe, *Il Cristo, vol. I. Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, a cura di A. Orbe e M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1985, X.

²¹ Cf. M. Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004.

²² Cf. M. Simonetti, *Studi...*, o.c., 183.

tos de Pablo de Samosata²³, las lúcidas posiciones de Diodoro²⁴, o las orientaciones doctrinales ofrecidas sobre los dos Dionisios²⁵.

Las anotaciones de M. Simonetti, uno de los más eximios conocedores de la primera cristología, obligan a concluir que A. Grillmeier ha escrito uno de los más acabados e importantes manuales de la cristología histórica en la investigación teológica de los últimos tiempos²⁶. A las referencias de M. Simonetti podríamos agregar la valoración que A. Zani ha hecho de la obra de A. Grillmeier sobre la cristología de Hipólito²⁷, R. Cantalamessa acerca de las investigaciones y las líneas cristológicas transmitidas en la Homilía “in s. Pascha” del pseudoHipólito romano, en continuidad con los estudios del estudioso alemán²⁸, y A. Camplani sobre precisiones señaladas sobre los textos del egipcio Shenute²⁹.

Estudiosos de la cristología primitiva han descubierto la riqueza y la amplitud de horizontes abiertos por A. Grillmeier,

²³ Cf. *Ibidem*, 240.

²⁴ Cf. *Ibidem*, 256.

²⁵ Cf. *Ibidem*, 294

²⁶ Cf. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, Freiburg im Br., 1979; id., *Christ in Christian Tradition*, London 1965; id., *Das Erbe der Söhne Adams in der Homilie Die Passione Melito's, Bischof von Sardes*, en: *Scholastik* 24 (1949) 481-502; id., *Gottessohn im Totenreich*, en: *ZKTh* 71 (1949) 1-53.184-203.

²⁷ Cf. A. Zani, *La Cristologia di Ippolito*, Morcelliana, Brescia 1983, 7 *et passim*.

²⁸ Cf. R. Cantalamessa, *L'omelia "in s. Pascha" dello pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1967.

²⁹ Cf. A. Camplani, *Un episodio della ricezione del Peri eujes in Egitto: note di erezologia shenutiana*, en: *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Peri eujes di Origene. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, a cura di F. Cocchini, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, 159-172.

como advierte Patricio de Navascués a propósito de las observaciones críticas a los fragmentos de Pablo de Samosata y de los textos de Apolinar y Malquión³⁰, y Luis F. Ladaria, aun cuando el teólogo español diverge del alemán en algunos aspectos de la lectura de la cristología de san Hilario³¹.

La obra de A. Grillmeier mantiene aún su inicial frescura y sigue siendo un obligado lugar de encuentro al mismo tiempo que ha ayudado a hallar nuevos caminos y, a pesar de algunos de sus límites –ninguna obra humana es definitiva– ateniéndonos a lo escrito por A. Orbe: “la cristología de los escritores eclesiásticos ha sido bien estudiada (A. Orbe cita a A. Grillmeier como un ejemplo señero de la investigación de la literatura eclesiástica). La de los gnósticos heterodoxos del siglo II y III, ni bien ni mal; simplemente no ha sido estudiada”³².

Sin embargo, A. Orbe ha dejado constancia del aprecio por la obra de A. Grillmeier, aduciendo nuevos elementos a sus investigaciones, pero sin distanciarse de sus conclusiones³³ y recurriendo en una de sus pocas obras de síntesis, *II Cristo*, a las afirmaciones de su ya reconocida *Cristología*, especialmente en lo que se refiere al estudio del prólogo de Juan como el vestíbulo griego de un edificio judeocristiano en el que se revela el *Logos*, personal y trascendente, que en cuanto Hijo se dirige a Dios y en cuanto mediador de salvación, a los hom-

³⁰ Cf. P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, Studia Ephemeridis Augustinianum 87, Roma 2004, 14.54.388-389.

³¹ Cf. L. F. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, P.U.G., Roma 1989, 42.

³² Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, B.A.C., Madrid 1976, vol. I, 3.

³³ Cf. A. Orbe, *Teología de San Ireneo IV*, B.A.C.-Estudio Teológico de San Ildefonso de Toledo, Madrid 1996, 75.

bres; las exégesis paulinas en las que se anuncia el Cristo pre-existente, igual a Dios, que en su manifestación histórica asume la forma de siervo destinado a la cruz. A. Grillmeier hace ver cómo la atención de Pablo no se centra tanto en las formas de Cristo (Filp. 2,5-11) cuanto que nos muestra el camino de la humillación, de la encarnación que culmina con la cruz. Dios exalta al crucificado y lo hace Señor de todo lo creado. A. Orbe reconoce que A. Grillmeier ha sabido adentrarse y traducir las versiones más antiguas de sesgo adopcionista como es la llamada *Engelchristologie*³⁴, las interesantes anotaciones sobre el Cristo multiforme³⁵ o la bajada a los infiernos según la tradición de los presbíteros³⁶.

Me ha atrevido a traer a la memoria la estrecha relación entre la investigación de A. Grillmeier con la de A. Orbe para agradecer al nuevo Académico el homenaje al estudioso jesuita alemán, pues ambas obras ofrecen un panorama inédito y riquísimo para el futuro progreso de la teología y, por otra parte, dejar constancia que el español ha influido decididamente en algunos capítulos de A. Grillmeier, como ha demostrado recientemente J. Granados, a propósito de la cristología de san Justino, cuando analiza la revisión de la edición inglesa y alemana de la *Cristología* de A. Grillmeier. “La tarea de síntesis –se refería a san Justino, con nuevas aportaciones decisivas para comprender la cristología de san Justino debida a los estudios de A. Orbe– quedaba, pues, pendiente y no ha sido abordada hasta el momento”³⁷.

³⁴ Cf. A. Orbe, *El Cristo...*, o.c.

³⁵ Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica...*, o.c., II, 128.

³⁶ Cf. *Ibidem*.

³⁷ Cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, *Analecta Gregoriana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 11.

El nuevo Académico ha suscitado en su Discurso nuevas preguntas pero ha dejado apuntados sólidos presupuestos para encontrar las respuestas y, no en último lugar, le agradecemos que haya querido rendir un hermoso recuerdo y homenaje a la figura y a la obra de A. Grillmeier. En esta tarde también la Academia que le acoge a Usted como Académico de número se siente reconocida por la novedad que nos trae, pues es verdad, siguiendo el adagio latino, que “grata rerum novitas”, “la novedad es cosa agradable”; y como escribe san Ireneo: “El Señor con su venida nos trajo toda la novedad”³⁸, Aquel del que el autor de la carta a los Hebreos dijo “que es el mismo ayer, hoy y siempre” (Hebr. 13,8). *Laus Deo*.

³⁸ Cf. San Ireneo, *Adversus haereses* IV,34,1: “Cognoscite quoniam omnem novitatem attulit semetipsum afferens...”.

ÍNDICE

Discurso del Excmo. Sr. Dr. P. Juan Antonio Martínez Camino	5
Introducción: ¿Quién ha sido, quién es realmente Jesús de Nazaret? ¿“Helenizado” o transmitido fielmente por la Iglesia?	7
I. Alois Grillmeier: un modelo de investigación histórica de la fe de la Iglesia	10
II. Jesús, el Hijo eterno de Dios.....	14
1. El trasfondo judío de la interpretación cristiana de la novedad del Cristo como el Hijo	18
2. Categorías “funcionales” griegas en escritores ortodoxos	20
III. Jesús, el Logos que había estado siempre junto a Dios	21
IV. Consustancial al Padre: helenización y des-helenización	26
Conclusión: historicidad y trascendencia de la fe de la Iglesia	29
Discurso del Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Eugenio Romero Pose	33

