

PROBADO EN TODO COMO NOSOTROS, EXCEPTO EN EL PECADO (HEB 4,15)

Antoni BENTUÉ

El novelista y dramaturgo griego, Nikos Kazantzakis (1883-1957), fue un cristiano apasionado por la figura humana de Jesús, debido en buena parte, quizás, a que su formación ortodoxa, de tendencia monofisita, le había ocultado la verdad integral de la fe cristológica: Jesús es realmente Dios y *realmente hombre*. Impactado por el redescubrimiento del dogma cristiano, Kazantzakis dedicó cinco de sus obras (dos poemas, dos novelas y una obra dramática) a esa temática. La última de ellas, publicada en 1956, un año antes de morir, fue *La última tentación de Cristo*. En el prólogo dedicado a esa novela, Kazantzakis expresa su propósito: «Ha sido escrito para dar un ejemplo supremo al hombre que lucha, para mostrarle que no debe temer el sufrimiento, la tentación ni la muerte. Cristo sufrió, por lo mismo el sufrimiento quedó santificado. La tentación luchó hasta el último instante para extraviarlo, pero la tentación fue vencida. Cristo fue crucificado, por eso la muerte fue vencida». Y sigue, después, expresando sus sentimientos de profunda piedad:

«Mientras escribía esta confesión de la angustia y de la gran esperanza de los hombres, estaba tan emocionado que mis ojos se arrasaban de lágrimas. Jamás había sentido caer gota a gota la sangre de Cristo en mi corazón, con tanta dulzura, con tanto dolor.»¹

Este artículo no tiene como objeto hacer un análisis teológico-moral de la obra de Kazantzakis ni, menos aún, de la famosa película de Scorsese, en ella inspirada. Intenta simplemente estudiar, en sí mismos, algunos aspectos teológicos que, de hecho, están latentes en la discusión suscitada por ese film y por la novela griega que está en su base.

1. Textos citados por Miguel Castillo Didier en el prólogo de su reciente traducción de la obra de N. KAZANTZAKIS, *Cristo*, Santiago, Cuarto Propio, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 1996, p. 12.

El tema abordado aquí es, pues, directamente cristológico. Pero toca también algunos aspectos antropológicos a él vinculados.

Para un mejor ordenamiento del análisis, me ceñiré a los dos puntos siguientes:

- I. Docetismo cristológico;
- II. Concupiscencia y pecado;
- III. Conclusión: Verdad cristológica y catequesis.

I. DOCETISMO CRISTOLÓGICO

1. Primeros planteamientos del problema

La profunda conciencia monoteísta judía y veterotestamentaria, así como su concepción de la transcendencia de Dios, expresada en la misma Escritura por la doble prohibición de *nombrar a Dios* y de hacer *imágenes de él* (cf. Ex 20,4-7), fueron factores importantísimos en la dificultad judeocristiana para aceptar a fondo el dogma de la *encarnación*². No podía ser que Dios tuviera un hijo, Dios como Él, y que, además, éste tomara realmente carne humana. Ello afectaba, de forma inaceptable, la unidad transcendente de la divinidad.

La misma Iglesia apostólica tuvo ya que luchar para asegurar esa afirmación esencial de la fe cristiana. Entre muchos otros, hay dos textos neotestamentarios especialmente significativos al respecto: el himno conservado en la carta de Pablo a los Filipenses³ y el prólogo del evangelio de Juan. Uno y otro acentúan de manera impactante tanto la realidad divina de Jesús, de la misma naturaleza de Dios, como su realismo encarnatorio: igual en todo a nosotros, los hombres, menos en el pecado:

«Cristo Jesús, siendo de condición (μορφῆ) divina, no consideró que debía aferrarse celosamente a su igualdad con Dios, sino que se autovació (ἐκῆνωσεν) de sí mismo tomando la forma (μορφῆ) de esclavo, haciéndose semejante a los hombres, y, en su condición de hombre, se humilló a sí mismo [...]; por eso Dios lo exaltó hasta el extremo y le dio aquel Nombre que está por encima de todo otro nombre [...] para que toda lengua confiese que Jesucristo es Señor.» (Fil 2,6-11).

En una perspectiva similar, Juan expresa:

2. Cf. Antonio ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Madrid, Sígueme, 1988, pp. 14ss.

3. El carácter prepaolino de este himno fue defendido con contundencia por E. LOHMEYER en su obra clásica, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11*, editada en 1912 y reeditada en Darmstadt en 1961. Sobre el término clave ahí usado, *kénosis*, cf. el artículo correspondiente del P. HENRY en el *Diccionario de la Biblia* (DBS), vol. V, col. 7-161.

«En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios [...] Y el Verbo se hizo carne (σάρξ ἐγένετο), y puso su tienda (ἐσκήνωσεν)⁴ entre nosotros; y hemos visto su Gloria, la Gloria propia del Hijo único del Padre.» (Jn 1,1-14).

Ambos textos son de un realismo impresionante, tanto por el lado de la igualdad de Jesucristo con Dios, como por el de su igualdad con nosotros. El *autovaciamiento* (κῆνωσις) del himno de Filipenses coincide con el hacerse carne (σάρξ), en su inserción mundana real (instalándose, ἐσκήνωσεν) entre nosotros, y no sólo apareciendo en el mundo «de visita» incomprometida; como también coincide la confesión del Señor, en Filipenses, con la Gloria (δόξα) propia de Dios, en Juan.

Sin embargo, este realismo bilateral no fue fácil de asimilar. Así, después de la época apostólica, el problema siguió planteándose con fuerza. No es mi propósito hacer el seguimiento de las peleas teológicas al respecto. Sólo señalaré algunos hitos más significativos. El principio teológico fundamental de la comprensión del misterio de la Encarnación lo estableció ya Orígenes (muerto el año 254) con el término «θεάνθρωπος» (Dios-hombre), aplicado a la persona de Jesús⁵. Y, al mismo tiempo, Orígenes da también la razón fundamental «salvífica» de ello: «no habría sido redimido el hombre entero, si el Verbo no hubiera asumido al hombre entero»⁶.

En el año 268 murió el obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, quien, debido al realismo neotestamentario innegable de la humanidad de Cristo, se había creído obligado a defender hasta el final que Jesús era *sólo hombre*, enviado por Dios, pero en ningún caso igual a Él. Por su parte, Arrio (280-336) postuló que el Verbo no era increado, sino la primera *creatura* de Dios, que se «encarnó» en Cristo, asumiendo su «carne», pero no su humanidad.

De esta manera, para muchos arrianos, el Logos sólo habría «adoptado» la carne humana de Jesús. Así interpretaban la expresión de Juan: «se hizo *carne*», y no *hombre*; de manera que el Verbo de Dios substituía el alma de Jesucristo, el cual, por lo mismo, no era ni Dios ni hombre, sino un intermedio. De esta manera, las debilidades de la carne no afectarían a Dios, sino sólo al Verbo, inferior y subordinado a Dios Padre.⁷

4. El término empleado por Juan aquí, ἐσκήνωσεν, recuerda fonéticamente el ἐκένωσεν del himno de Filipenses. El significado fuertemente encarnatorio de ambos términos es evidente.

5. En *Homilía sobre Ezequiel*, 3,3.

6. En *Dial. Heracl.* 7,5.

7. Cf. sobre el tema arriano, E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, Paris, Letouzay, 1972. Por lo demás, la desvinculación de Dios con respecto a la «carne» tiene que ver también con el rechazo gnóstico a la «materia». Tal como lo expresa A. Orbe, comentando la postura de San Ireneo contra los gnósticos: «El pecado anida en la carne, en la materia; por su medio solicita al psíquico, o tienta el Alma... La ideología de San Ireneo es totalmente contraria. El pecado está en la voluntad... Las tentaciones del enemigo van siempre a lo mismo: mueven al hombre a rebelión contra Dios. Que sea por vía carnal, o por puro orgullo o por otros motivos,

2. De Nicea a Calcedonia

Frente a la postura arriana, la fe católica se definió en el primer Concilio de Nicea (325), la cual se recoge en su Símbolo o Credo:

«Creemos [...] en un sólo Señor, Jesucristo, Hijo de Dios, nacido unigénito del Padre, es decir *de la substancia del Padre*, Dios de Dios [...], Dios verdadero de Dios verdadero, *engendrado, no creado*, consubstancial al Padre [...], que por nosotros [...] descendió y se encarnó, *se hizo hombre*, padeció y resucitó [...].»⁸

Después de Nicea, la afirmación de que el Logos sólo «adoptó» la carne de Jesús, usándola como su «instrumento» y sustituyendo su alma (por lo mismo Cristo no sería verdadero hombre, con conciencia y voluntad humanas), fue sostenida por Apolinar de Laodicea; sólo que éste, a diferencia de Arrio, consideraba que el Logos era persona divina, *igual* (ὁμοούσιος) al Padre. Por lo mismo, Cristo era Dios (el Verbo) en carne humana, con una sola conciencia y una sola voluntad libre, es decir *la divina*:

«Nosotros profesamos que Cristo es uno (Verbo divino) y, porque él es uno, nosotros adoramos en él una naturaleza, una voluntad y una operación.»⁹

La postura de Apolinar implicaba que Jesucristo tenía un dominio absoluto de su carne, sin que ella supusiera ninguna tensión para su inteligencia y su voluntad, *sólo divinas*. De esta manera, Jesús no sólo era impecable, sino que era inmutable en su inteligencia y en su voluntad (por ser sólo del Verbo de Dios); por lo tanto, *no podía propiamente ser tentado a pensar o decidir algo contra la voluntad de Dios*, ni tampoco podía haber en su inteligencia, sólo divina, cambio o progreso alguno; lo sabía todo perfectamente ya desde el seno de su madre.

Contra el apolinarismo se pronunció el Concilio primero de Constantino-
pla¹⁰ e, inmediatamente después, el Concilio Romano, en 382: «Anatematizamos a aquellos que dicen que el Verbo de Dios estuvo en la carne humana en lugar del alma racional e inteligente del hombre, como quiera que el mismo Hijo y Verbo de Dios no estuvo en su cuerpo en lugar del alma racional e inteligente, sino que tomó y salvó nuestra alma (esto es, la racional e inteligente), pero sin pecado»¹¹. Por lo mismo, en Cristo había tensión entre su carne (instinto animal) y su voluntad humana, así como entre esta última y la

importa poco. La victoria sobre las tentaciones reside también en la voluntad: en la obediencia del hombre a Dios (“secundum carnem, secundum animam”)» (*Introducción a la teología de los siglos II y III* 688-689).

8. *DS* 151.

9. Citado en S. ZAÑARTU, *Historia del Dogma de la Encarnación, desde el siglo V al VI* (Textos Universitarios), Santiago, Universidad Católica de Chile, 1994, p. 21.

10. *DS* 151.

11. *DS* 159.

voluntad divina («Hágase tu voluntad, y no la mía», Lc 22,42). Y también había, en él, proceso discursivo, el cual implica dudas, reflexión e incluso posibles cambios de ideas.

Lo que implicaba la fe en el *realismo* y no en la simple apariencia («doce-tismo») de la humanidad de Jesús, no era fácil de asimilar. Ello explica que, en el siglo V, vuelva a plantearse el problema con la intervención del monje, archimandrita de Constantinopla, Eutiques. Éste afirmaba que, después de la Encarnación del Verbo, en Jesucristo subsiste una sola naturaleza (μόνη φύσις, de donde deriva el término «monofisita» dado a esta herejía). Según él, Jesús tenía únicamente naturaleza divina. Afirmación cercana a la de Apolinar y, de consecuencias cristológicas parecidas. Contra esta postura se pronunció el Papa León, en términos notables:

«Por lo tanto, en naturaleza íntegra y perfecta de verdadero hombre, nació Dios verdadero, *entero en lo suyo, entero en lo nuestro (totus in suis, totus in nostris)* [...] Y así como Dios no cambia debido a la miseria (humana), así tampoco el hombre se diluye (*consumitur*) en aras de la dignidad (divina). Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, el Verbo obra lo que le pertenece al Verbo, *la carne cumple lo que atañe a la carne (carne exequente quod carnis est)* [...] y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna, así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género.»¹²

Esta ratificación del realismo total de la humana carnalidad de Cristo, a la vez que de su perfecta divinidad, será solemnemente definida por el Concilio de Calcedonia en 451:

«Uno y el mismo Hijo Señor Nuestro Jesucristo, el mismo es perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y el mismo verdaderamente hombre, de alma racional y cuerpo [...] y el mismo consubstancial (ὁμοούσιος) a nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, menos en el pecado.»¹³

El dogma de Calcedonia, con su definición, asegura la perfecta naturaleza, en Cristo, tanto divina como humana. Asegura la perfecta naturaleza, en Cristo, tanto divina como humana. Asegura también la unidad personal (ὑπόστασις) en la cual se mantienen las dos naturalezas, de tal manera que una no substituya en nada a la otra («sin confusión»), ni deje de ser lo que es, por influencia de la otra («sin cambio»). Sin embargo, la fe en la única Persona divina del Verbo, identificada con la naturaleza única de Dios, tenderá a disminuir, en la práctica pastoral, el igual realismo de la humanidad de Cristo, «cambiándola», por influencia del Verbo, en una naturaleza medio «angelical», fuera de la realidad de lo que son efectivamente los seres humanos y ol-

12. DS 293-294.

13. DS 301.

vidando la dimensión *kenótica* de la Encarnación¹⁴. Al respecto, Olegario González de Cardedal señala agudamente:

«La imagen que el Concilio ha propiciado durante los siglos inmediatamente posteriores fue la de un Dios que anda por la tierra, sin estar inserto en los conflictos y durezas de la existencia, en las ambigüedades propias de toda vida humana, sin aquel riesgo último que la incertidumbre y la inseguridad proporcionan a los humanos.»¹⁵

Aún así, y a pesar de esas limitaciones, el Concilio de Calcedonia garantiza el realismo total de ambas naturalezas, en la única persona de Jesucristo. El peligro unilateral apolinarista y monofisita queda excluido, como también la unilateralidad nestoriana, que rompía la *unidad personal* de Jesús, al postular la separación entre el hombre y el Verbo. Se recoge, así, el principio bíblico de la encarnación *salvífica*, que había formulado Orígenes y que propugnó después Cirilo de Alejandría:

«El Logos de Dios unió la íntegra naturaleza de los hombres, para salvar todo el hombre. *Porque lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado*, según lo expresado en la misma carta a los Hebreos: “Precisamente por haber sufrido él *tentación*, puede socorrer a quienes son tentados” (Heb 2,18).»¹⁶

3. *La doble voluntad en Cristo*

El principio enunciado por Cirilo fue profundizado después, en el siglo VI, particularmente con los aportes cristológicos de los dos Leonicos, el de Bizancio y el de Jerusalén. Para ambos, la unión de las dos naturalezas, igualmente reales y plenas, de Cristo (hombre y Dios) se da en la *persona* (ὑπόστασις) del Verbo. Es el Verbo quien, siendo de naturaleza divina, se encarna realmente, asumiendo en su *kénosis* la naturaleza humana:

«Permitiendo el Logos que la carne, por naturaleza apta para padecer, soportara sin pecado lo que era según naturaleza.»¹⁷

Pero es Leoncio de Jerusalén quien precisa mejor lo que implica esa unión de las dos naturalezas en la *única persona* del Verbo:

14. Puede verse el comentario hecho por J. Ignacio GONZÁLEZ FAUS, *La nueva humanidad. Ensayo de Cristología*, Madrid, Sal Terrae, 1984, pp. 468-471.

15. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual*, en *Communio* I, n. 4 (1979) 38.

16. En *Comentario a Juan*, 12,27; PG 74,89C.

17. PG 86, 1332C.

«El Señor es *de dos* naturalezas y, a la vez, *en dos* naturalezas.»¹⁸ Por lo mismo, «la síntesis no es de las naturalezas, sino del (único) sujeto divino (ὑπόστασις) con la naturaleza creada (del hombre)»¹⁹.

El *de dos* naturalezas acentúa la real diferencia, mientras que el *en dos* naturalezas destaca el único sujeto que las constituye. Así, todo lo que hace el Verbo, lo hace Dios (cf. Jn 14,7-11), pero también todo lo que hace el hombre Jesús, en la complejidad propia de las acciones corporales y anímicas, lo hace el Verbo. Por lo mismo, todo lo «profano» del hombre Jesús es también «sagrado», porque el único sujeto que lo sustenta (ὑπόστασις) es divino. No hay, por lo tanto, nada del hombre, ni de su cuerpo ni de su alma, «ajeno» a Dios, excepto únicamente el pecado, el cual no es inherente a la substancia (buena) del hombre, sino que es un «accidente»²⁰.

Pero esta profunda percepción de la única persona del Verbo como sujeto de ambas naturalezas determinó nuevamente la tentación «monofisita», aplicada ahora a la voluntad y a las acciones de Jesucristo. Sergio, patriarca de Constantinopla, precisamente con la intención de integrar a los monofisitas, enseñó que en Cristo hay una sola operación o actividad: la propia del Verbo, aún cuando hubiera en él dos naturalezas (Calcedonia). Lo grave de la situación fue que el Papa Honorio I hizo suya esta enseñanza en una carta apostólica del año 634:

«De ahí que también confesamos *una sola voluntad* de Nuestro Señor Jesucristo, pues ciertamente fue asumida por la divinidad nuestra naturaleza, *no nuestra culpa* (¡identificando, sin más, la *voluntad humana* con la culpa!). Aquella ciertamente que fue creada antes del pecado, no la que quedó viciada después de la prevaricación. Porque Cristo, sin pecado concebido [...] sin experimentar contagio alguno de la naturaleza viciada [...] Porque no tuvo el Salvador otra ley en los miembros o voluntad diversa o contraria, como quiera que nació por encima de la ley de la condición humana [...].»²¹

Muy rápidamente el Papa se dio cuenta del error doctrinal de su postura y la matizó, en una nueva carta del mismo año al patriarca Sergio, pero sin pronunciarse sobre la unidad o dualidad de voluntades y de actividades en Cristo:

«Por lo que toca al dogma eclesiástico, lo que debemos mantener y predicar en razón de la sencillez de los hombres [...] *no es definir una o dos operaciones* en el mediador de Dios y de los hombres, sino que debemos confesar que las dos naturalezas unidas en un solo Cristo por unidad natural operan y son eficaces con comunicación de la una a la otra, y que la naturaleza divina obra lo que es de Dios, y la humana ejecuta lo que es de la carne [...] confesando íntegras las diferencias de las dos naturalezas.»²²

18. CM, PG 86, 1844B.

19. ZAÑARTU, *Historia del Dogma 77*.

20. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh* I-II, q. 18, a. 1.

21. *DS* 487.

22. *DS* 488.

Quince años después, el primer Concilio de Letrán (649) condenará, en forma dura, la doctrina de la única voluntad de Cristo (*monoteletas*):

«Si alguno, siguiendo a los criminales herejes, confiesa *una sola voluntad* de Cristo Dios nuestro y *una sola operación*, destruyendo la confesión de los Santos Padres y rechazando la economía redentora del mismo Salvador, sea anatema.»²³

Esta misma condena será reafirmada, más tarde, en el Concilio Ecuménico III de Constantinopla (años 680-681), el cual condena como herética la doctrina sustentada por el Papa Honorio I²⁴. De esta manera, la fe de la Iglesia se ratifica en el pleno realismo de ambas naturalezas de Cristo, y destaca sobre todo su humanidad, citando el texto base de Hebreos: «en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado». Máximo el Confesor comentará:

«Sin que le falte nada, excepción hecha del pecado, el cual, por lo demás, no es inherente a la naturaleza humana.»²⁵

Esa impecabilidad está asegurada, sin perjuicio de respetar totalmente la autonomía propia de la naturaleza humana de Cristo y, por lo mismo, de su voluntad y su actividad del todo humanas:

«Porque a la manera que su carne animada, santísima e inmaculada, no por estar divinizada (por ser de un sujeto único divino, el Verbo) quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada».

Lo mismo es verdad en cuanto a las dos operaciones (humana y divina) de Cristo:

«Según esta razón, glorificamos también dos voluntades y operaciones naturales que mutuamente concurren para la salvación del género humano.»²⁶

II. CONCUPISCENCIA Y PECADO

1. *El dualismo antropológico*

Hablar del pecado supone plantearse previamente el porqué de su posibilidad. Pecar es transgredir lo que «debería ser». Este «deber ser» se sustenta en un fundamento absoluto, que llamamos Dios. Por eso Dostoiewski postulaba que «si Dios no existe, todo está permitido». En esa misma percepción se basa el replanteamiento de la moral y de los conceptos de bien y de mal llevados a cabo por

23. Canon 12, *DS* 512, cf. además nn. 510, 511 y 513.

24. *DS* 550 y 552.

25. *Capitula*, Cent 1,11 PG 90, 1184; cf. también las conclusiones dogmáticas de los concilios de Toledo (*DS* 286), y del Constantinopolitano III (*DS* 290).

26. *DS* 557.

Nietzsche²⁷. La tensión entre lo que es *de hecho* y lo que *debería ser*, atraviesa el corazón mismo del hombre. Lo describen con fuerza tanto san Pablo (Rom 7) como san Agustín o Heidegger²⁸. La explicación del origen de esta dualidad en el hombre, como también en el mundo en general, se buscó ya desde antiguo en la preexistencia de dos principios opuestos: un dios bueno y otro malo. La matriz más directa de esta explicación, en cuanto ha podido influenciar la tradición occidental, probablemente hay que buscarla en la religión persa sobre Ahura Mazda (Ormuz) y Agra Manius (Ariman)²⁹. Esa influencia puede hallarse tanto en ciertas tradiciones judías como griegas, en las diversas formas religiosas conocidas como *gnosticismo*, cuyo componente fundamental es el *dualismo antropológico*³⁰.

Sin duda, el padre de la Iglesia que combatió con mayor fuerza el dualismo gnóstico (marcionita y valentiniano) fue Ireneo, quien valoraba profundamente la unidad del mismo Dios *creador y redentor* del hombre. Así reacciona contra la exégesis marcionita de Gn 3,17, la cual consideraba al hombre «maldito en su cuerpo» por Dios. Para Ireneo, en cambio:

«No maldijo Dios al propio Adán, sino a la tierra en sus obras [...] Pues Dios trasladó la maldición a la tierra, a fin de que no perseverara en el hombre.»³¹

27. Cf. *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Ed., 1985, nn. 186-204; «Para la historia natural de la moral», pp. 113-142; o también, *El anticristo*, Madrid, Alianza Ed., 1974, sobre todo nn. 11-58, pp. 35-104.

28. Este último, en el análisis fenomenológico de la existencia humana descubre un nivel propio de la situación de hecho, que denomina «estado de yecto y estado de caído», del nivel propio del *deber ser* o *existencia auténtica*, consistente en la llamada a una decisión por una existencia no alienada sino lúcida, como conciencia heroica del no-ser, en *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 197ss.

29. Cf. J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Influencias de la religión irania*, en *Historia Religionum I*, Madrid, Cristiandad, 1973, pp. 362-367.

30. Martin HENGEL ha hablado de la «gnosis judía», refiriéndose a las tendencias puritanas excluyentes, verificadas particularmente en la comunidad esenia de Qumram, cf. *Judaism and Hellenism*, Philadelphia, 1974, vol. I, pp. 228-230, y vol. II, p. 152, n. 773; o también, G. G. SCHOLEM, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, 1960; en cuanto a la gnosis cristiana de influencia helénica, en particular platónica, a través de la *Pistis Sofia*, puede consultarse J. Doresse, quien dice al respecto: «Si hemos de creer a la *Pistis Sofia*, las potencias infundían en el feto el espíritu *falso*, o más bien *contrario*, destinado a estorbar todos los impulsos del hombre hacia la salvación. Se resucita de esta forma la teoría persa de las *dos almas*, que ya habían adoptado más o menos consecuentemente los sectarios de Qumram antes de la Gnosis... Se pueden distinguir tres categorías de hombres... los somáticos o *hílicos*, cuya substancia puramente carnal pertenece sólo a este mundo; los *psíquicos*, cuya alma se esfuerza por retornar al mundo superior, y los *pneumáticos*, seres elegidos, exentos del Hado de este mundo», en *Gnosticismo, Historia Religionum I*, p. 540; cf. también, A. ORBE, *Historia de la teología de los siglos II y III*, c. 13 «Creación del hombre», pp. 212ss.

31. Citado por A. ORBE en *Historia de la teología* 351, y ahí mismo comenta: «En vez de maldecir a Adán en su cuerpo, —sería maldecirle en su naturaleza en cuanto hombre— Dios maldijo a la tierra sometida a su trabajo. La maldición pasó de lo terreno a Adán, a la propia tierra de origen... para que no perseverara en el hombre —en su cuerpo o plasma— la maldición de Yahvé.»

Una forma importante del gnosticismo fue el *maniqueísmo*, que tuvo influencia notable en Agustín, aun cuando éste lo combatiera. La antropología maniquea proyectaba en Jesús un docetismo de tipo apolinarista. En Jesús sólo importaba el *alma*, identificada con lo divino (el Verbo):

«El alma, la luz como elemento divino aprisionado era el *Jesús Patibilis* [...], pero una vez que hubo retornado al reino de la luz, se convirtió en el Jesús-luz brillante (el esplendor) [...] que viene hasta Adán para despertarlo y aportarle la gnosis redentora. En otras palabras, Jesús “viene a lo suyo”, es decir a Dios. Jesús es el Jesús del Nuevo Testamento propiamente comprendido e interpretado, es decir, al estilo maniqueo. Considerado aisladamente, Jesús, el hijo de María, tal como aparece en los evangelios, es un puro fantasma.»³²

El dualismo gnóstico y maniqueo siguió latente como peligro a lo largo de toda la historia de la Iglesia. Grupos puritanos cristianos, vinculados a formas monásticas, con una mala comprensión del pelagianismo³³, tendían a identificar el pecado con el instinto carnal; con lo cual la naturaleza humana aparecía como radicalmente mala, después del pecado de Adán. El mismo Agustín enfrentó agudamente tanto la postura maniquea como la pelagiana, en textos notables, como el siguiente:

«El hombre que nace, por ser un bien, ya que es *hombre*, rebate a Mani y alaba al *Creador*; pero en cuanto hereda el pecado original, rebate a Pelagio y pide un Salvador. Y el afirmar que debe ser sanada esta naturaleza humana es refutar a uno y a otro, puesto que ni tendría necesidad de medicina si estuviese sana, ni podría en modo alguno sanarse si fuera un mal eterno e inmutable. Asimismo, cuando decimos que no se debe achacar al matrimonio, que alabamos como instituido por Dios, la concupiscencia de la carne, combatimos a los pelagianos, que la cuentan entre las cosas dignas de alabanza, y a los maniqueos, que la hacen obra de una naturaleza mala, no siendo sino un *accidente* de nuestra naturaleza, que ha de sanarse, no alejándola de Dios, sino con la misericordia de Dios.»³⁴

Pero la tendencia dualista maniquea, de desprecio de la carne, por identificarla con el pecado, siguió presente en los siglos posteriores, particularmente en España con la secta de los *priscilianistas*, condenada, junto a los maniqueos, tanto en el Concilio I de Toledo (año 400)³⁵, como en el de Braga (553)³⁶.

32. J. P. ASMUSSEN, *Maniqueísmo*, en *Historia Religionum* I, p. 571.

33. Puesto que Pelagio había acentuado el valor de la voluntad humana autónoma para obrar el bien, incluso sin la Gracia de Dios; por eso él rechazaba la tesis según la cual el pecado original impide a la naturaleza humana obrar bien.

34. *Contra las dos epístolas de los pelagianos*, IX, 25, BAC, Obras de San Agustín, t. IX, p. 601.

35. *DS* 188-208.

36. *DS* 800; cf., sobre esto, la excelente síntesis hecha por Juan NOEMI en *El mundo, creación y promesa de Dios*, II, 3: «La persistencia del dualismo», Santiago de Chile, San Pablo, pp. 142-165.

Años más tarde, la misma herejía dualista tomará nuevas formas en el movimiento «espiritualista» conocido como «albigense» o «cátaro», de cuño igualmente gnóstico y maniqueo, que se extendió en toda Europa, particularmente en Francia, durante los siglos XII-XIV. Contra ellos se pronunció sobre todo el IV Concilio de Letrán (1215): Dios, uno y trino, es el «creator omnium visibilium et invisibilium, *spiritualium et corporalium*; qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualement et corporalem, angelicam videlicet et mundanam: ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam [...]»³⁷.

La fe católica sobre el único Dios creador del mundo y su salvador, desemboca en el magisterio del Vaticano II, destacando con fuerza el carácter radicalmente *bueno* del mundo y del *hombre*:

«El mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor de un Creador, puesto, ciertamente, bajo el pecado, pero liberado por Cristo [...]» (GS 2).

«Por consiguiente será el hombre el eje de toda esta explicación: el hombre concreto y total, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad [...] Por eso, este Sagrado Concilio, al proclamar la altísima vocación del *hombre (tout court)* y afirmar la presencia en él de *un cierto germen divino (divinum quoddam semen)*, ofrece a todo el género humano la sincera cooperación de la Iglesia para forjar la fraternidad universal que corresponde a esta vocación.» (GS 3).

2. La concupiscencia humana de Jesús

La voluntad humana de Jesucristo, realmente distinta de la del Verbo de Dios, conlleva, por la unidad substancial de cuerpo y alma en el hombre, todos los componentes con que queremos los seres humanos, así como lo que hoy día los estudios psicoanalíticos nos permiten saber sobre la dimensión inconsciente del psíquico humano. No cabe duda que ese inconsciente se alimenta también de las decisiones pecadoras tomadas por el sujeto y, en ese sentido, la impecabilidad de Cristo obliga a postular en su psiquismo un tipo de «contenido inconsciente» ajeno a los depósitos que el pecado haya podido acumular o reprimir en él. Es en ese sentido que el Concilio II de Constantinopla rechazó la postura de Teodoro de Mopsuestia quien afirmaba que «uno es el Dios Verbo y otro Cristo, el cual sufrió las molestias de las pasiones del alma y de los deseos de la carne, que *poco a poco se fue apartando de lo malo y así se mejoró por el progreso de sus obras, y por su conducta se hizo irreprochable [...]* y que después de la resurrección se convirtió en inmutable en sus pensamientos y *absolutamente impecable [...]*»³⁸. El Concilio propiamente no rechaza la afirmación de que Cristo haya sufrido «las molestias de las pasiones del alma y de

37. DS 455-464.

38. DS 434.

los deseos de la carne», puesto que ello está necesariamente implicado en el *realismo* de la *encarnación*; lo que rechaza es el error de pensar que esta situación implicaba el que la humanidad de Jesús compartiera el pecado (no fuera, por tanto, impecable), superándolo progresivamente hasta llegar a la impecabilidad, *una vez resucitado*. No, Jesús es una sola persona divina, el Verbo de Dios, y como tal siempre fue impecable. Pero, durante su condición humana verdaderamente mortal, «sufrió las molestias de las pasiones del alma y de los deseos de la carne» débil (según la fórmula de san León ya mencionada: «en el Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne»). Y así, por ejemplo, Jesús obviamente soñaba y sus sueños podían tener también contenidos oníricos que expresaran la libido natural inherente al ser humano³⁹.

Tomás de Aquino se plantea también la cuestión del instinto carnal de Jesús. Ello no por curiosidad indiscreta, ni tampoco sólo por la necesidad inherente a una reflexión sistemática de los problemas cristológicos, sino por la razón más fundamental de la cristología: la *kénosis* del Verbo «*propter nostram salutem*», que conlleva la encarnación en todo lo constitutivo del ser humano real (excepto el pecado) para poder rescatarlo entero: «*Ergo conveniens fuit quod Filius Dei Carnem assumpsit humanis infirmitatibus subiactem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.*»⁴⁰ Y, en el cuerpo del mismo artículo argumenta por qué ello debió ser así:

«*Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenaltates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Is 53,44: Vere languores nostros ipse tulit [...] Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiactet, si, sine his defectibus, Filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam: ut Manichaei dixerunt.*»⁴¹

39. Aunque no se trata de Jesucristo, puede ser ilustrativo el siguiente comentario de Agustín: «De hecho tenemos también que lo que en sueños acontece no constituye pecado, y, sin embargo, manda la ley la purificación después de ellos. Y si alguien quiere argüir que ello es pecado porque juzga que un sueño no puede tener lugar sino a consecuencia de un deseo carnal, yo afirmo que es falso, porque en este caso sería forzoso afirmar que es pecado asimismo la menstruación de las mujeres, ya que la ley antigua les ordena tras ella la purificación...» (*De bono conjugali*, c. XX, 23, BAC, Obras de San Agustín, t. XII, p. 97).

40. «Luego, convenía que el Hijo de Dios asumiese una carne sujeta a las enfermedades humanas, para que pudiese en ellas sufrir y ser tentado, y así poder prestarnos auxilio» (*STh* III, 14, 1, Sed contra).

41. «De ahí que fuera conveniente, conforme al fin de la encarnación, que asumiera por nosotros las penalidades de nuestra carne, tal como lo dice Isaías: *Realmente él tomó sobre sí nuestras enfermedades...* Y, dado que la naturaleza humana sin estos defectos, parecería que no es un hombre verdadero y que no tenía carne verdadera, sino fantástica; como lo dijeron los Maniqueos.» (Nótese, sin embargo, la identificación, ajena a la tradición bíblica, que desliza santo Tomás entre «carne» y «cuerpo», desvinculando así de esos «defectos» al «alma.»)

Luego Tomás aplica el criterio a un tema más delicado: «Utrum in Christo fuerit fomes peccati.»⁴² Y ahí distingue el «fomes peccati», que obviamente no pudo darse en Cristo, de la simple concupiscencia. Así, ante la segunda dificultad: «Proprium est carni ut concupiscat delectabilia sui», responde: «Dicendum quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile, concupiscentia appetitus sensitivi: sed caro hominis, qui est animale rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis»; por lo mismo también el sexo, con su sentido humano de amor. «Et hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et alia huiusmodi, quae secundum rationem rectam appetuntur» (donde obviamente entra también el apetito sexual). «Et hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis.»⁴³ Por lo mismo, Tomás distingue entre una concupiscencia natural, y como tal buena (incluido el apetito sexual, como creado también por Dios), de la mala, o fomes peccati, que también denomina «prava concupiscentia», y que consiste en «inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem».

En ese mismo sentido se pregunta: «Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem.» Y responde diciendo: «In humana natura includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei, cum humana natura, assumpserit etiam ea quae est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur. Et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensualis appetitus, sive sensualitas.»⁴⁴

A partir de ahí, Tomás responde a la segunda dificultad, que objetaba: «in Christo non fuit voluntas sensualitatis». Y argumenta haciendo una distinción notable, en la que Trento se basará para rechazar la antropología luterana al respecto: «Sensualitas significatur per serpentem non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit; sed quantum ad naturam corruptionem fomitis, quae in Christo non fuit.»⁴⁵ Será Lutero quien identificará esta concu-

42. «Acaso en Cristo hubo concupiscencia pecadora», III, 15, 2.

43. «Es propio de la carne el que tenga concupiscencia de las cosas que le son agradables [...] Al respecto debe decirse que la carne desea naturalmente lo que le agrada, con la concupiscencia propia del apetito sensitivo: pero la carne del hombre, que es un animal racional, experimenta la concupiscencia según el modo y el orden de la razón [...] Y de esta manera, la carne de Cristo, con la concupiscencia del apetito sensitivo, naturalmente apetece la comida y la bebida, así como otros bienes por el estilo, que se desean según la recta razón [...] Pero de ahí no se sigue el que Cristo tuviera concupiscencia de pecado, la cual supone una concupiscencia de las cosas agradables fuera del orden racional», III, 15, 2.

44. «Acaso en Cristo se dio alguna voluntad sensual, además de la voluntad racional [...] En la naturaleza humana se incluye también la naturaleza animal, así como en la especie se incluye al género. De ahí que es necesario que el Hijo de Dios, con la naturaleza humana, asumiera también todo lo que pertenece a la perfección de la naturaleza animal. Dentro de lo cual está el apetito sensitivo, denominado sensualidad. Por lo tanto, hay que decir que en Cristo hubo apetito sensual, es decir sensualidad», III, 15, 2.

45. «En Cristo no hubo voluntad de sensualidad [...] La sensualidad simbolizada por la serpiente no se refiere a la naturaleza de la sensualidad, asumida por Cristo; sino a la naturaleza de la concupiscencia corrompida, la cual en Cristo no se dio», *ibid.*

puscencia natural, compartida también por Jesús, como hombre absolutamente real que era, como una dimensión del *pecado original*. Y, claro, de haber sido así, como que Jesús no podía tener pecado original, tampoco podría habersele atribuido una concupiscencia (sexual) natural. Pero esa no es la fe católica. Trento rechazó, por ello, esa postura, obviamente hablando de los *bautizados* (no estaba ahí en juego el tema cristológico):

«Que la concupiscencia o *fomes* permanezca en los bautizados, este sagrado Concilio lo confiesa y siente así; la cual, como haya sido dejada para el combate, no puede dañar a quienes no la consenten (en cuanto podría tentar a ir contra razón) [...] Esta concupiscencia, que alguna vez el Apóstol llama pecado, declara el Santo Concilio que la Iglesia Católica nunca entendió que se llame *pecado* porque sea verdadera y propiamente pecado en los renacidos, sino porque *procede del pecado y al pecado inclina*.»⁴⁶

En efecto, la concupiscencia natural, como tal *buena*, puede ser la base para la tentación diabólica de plegarse al instinto contra razón. Jesucristo asumió esa concupiscencia o *fomes*, que no es pecado, aunque proceda del pecado (como también procede de él la muerte). En ese sentido Pablo dice que Dios, a Cristo, «por nosotros *lo hizo pecado*» (2Cor 5,21).

Es cierto que el pensamiento escolástico distinguía en el hombre, en forma dual, el cuerpo y el alma, a menudo con un dualismo platónico. La adopción del pensamiento aristotélico por parte de santo Tomás, le llevó a una tensión en su pensamiento antropológico con respecto a la tradición platónico-agustiniana dualista, tensión que no siempre logró superar en forma plenamente coherente. Es así que Tomás, en el texto antimaniqueo antes citado, identifica la *carne* sólo con el cuerpo y, por lo mismo, se plantea la cuestión de los «defectos corporales» en Jesús, separándolos de su *alma*. De ahí que, en el artículo 4 de la misma cuestión 15, afirme: «puesto que Cristo asumió los defectos humanos para satisfacer por el pecado de la naturaleza humana, ello requería que tuviera la perfección de la *ciencia y de la gracia en el alma*»⁴⁷. El ser humano es unitario, no un *compuesto* de alma y cuerpo⁴⁸, de tal forma que sea posible un cuerpo condicionado junto a un alma incondicionada. La naturaleza humana es condicionada (= limitada) en cuerpo y alma, inseparablemente. Al identificar el cuerpo de Cristo con su carne, atribuyendo sólo a ésta la debilidad, mientras

46. DS 1515.

47. Cf. el término *Carne* (*sarx*), en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* (Coenen, Beyreuther, Bietenhard), vol. I, Salamanca, *Sígueme*, 1985, pp. 229-233.

48. Tal como lo expresa J. Ratzinger, la unidad del ser humano implica que éste «no es una suma de dos elementos extraños que coexisten, espíritu y materia, sino que es un único e inseparable ser. El espíritu se manifiesta en la corporalidad, y el cuerpo es la actualización del alma, la expresión y realización del espíritu en la corporalidad» (*Schöpfungslehre. Nachschrift einer Vorlesung*, Münster, 1964, pp. 158-159; cf. asimismo, lo enseñado por el mismo Tomás de Aquino: «Cuerpo y alma no constituyen dos substancias existentes en acto; sino que de ellas resulta *una sola substancia* en acto», *Summa Contra Gentiles* II, 69).

postula que su *alma* tenía una absoluta perfección e inmutabilidad, santo Tomás cae en una especie de incongruencia antropológica, que nunca superó y que, además, choca con lo que la antropología actual conoce sobre la inseparable unidad de la materia y el «alma» en el hombre.

La carne realmente asumida por el Verbo es el ser humano real en cuerpo y alma, con sus limitaciones históricas (con las consecuencias propias del pecado original). Así, pues, el Verbo asumió un ser humano con sus limitaciones de cuerpo y de «alma», excepto el pecado. La tentación real supone que no sólo el cuerpo, en sus tendencias instintivas, sino también la conciencia y la voluntad sean afectadas realmente por ella, de otra forma no es el hombre quien es sometido a tentación. Jesús vivía en la plenitud del Espíritu, que le confería su identidad personal con el Verbo, lo cual aseguraba su impecabilidad; pero ello, por decisión kenótica del mismo Verbo, no lo liberaba del esfuerzo, en el cuerpo y alma, por actuar siempre en recta conciencia y decidir según el Espíritu que la iluminaba sin cesar.

Ello obliga a superar la hipótesis escolástica de la permanencia en Cristo de los llamados «dones preternaturales»; es decir de aquellos dones inherentes a la creación de Adán y Eva antes de la caída: la inmortalidad, la ciencia infusa y la integridad o carencia de concupiscencia. El ser humano real no posee esos dones, los cuales le son prometidos de nuevo sólo en el futuro escatológico de la vida resucitada. Asimismo, la kénosis del Verbo implicaba la renuncia a esos dones por parte de Cristo en su existencia histórica (tanto en su cuerpo como en su alma), reasumiéndolos únicamente con su Resurrección. Por ello Cristo realmente murió (renunciando a la inmortalidad preternatural), estuvo también sometido a las ignorancias propias de la vida humana discursiva⁴⁹, y experimentó en su carne (cuerpo y alma) la concupiscencia natural, manteniéndose, sin embargo, sin pecado, siempre fiel a la voluntad de Dios⁵⁰.

49. Al respecto, C. Duquoc expresa: «Cristo ha asumido una condición humana ignorante, en la medida en que esta ignorancia era compatible con su misión reveladora y salvífica. Esta afirmación se opone a la perfección de la *ciencia de Cristo*, tal como es presentada ordinariamente por los teólogos. Pero una vez admitido que la misión es el criterio del saber de Cristo, no existe razón alguna para negarse a admitir esta conclusión. Se puede admitir entonces sin dificultad un progreso real del saber de Cristo. Esta ignorancia es un aspecto de la kénosis, que hace a Jesús semejante a nosotros» (*Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret, el Mesías*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 149).

50. El mismo Duquoc escribe: «Tampoco el hombre tiene por qué pretender la *apatheia*: el sufrimiento y las pasiones dimanar de la manera humana de existir. Por tanto, es normal que Cristo, por haber aceptado esta manera humana de existir, se viera sujeto a las pasiones y al sufrimiento. Pero la manera como Cristo los ha experimentado es diferente a la de los demás hombres: diferente en la medida en que él fue un hombre libre, no esclavo del pecado. En efecto, en Cristo, las pasiones no orientaban hacia ninguna cosa ilícita: la rectitud de su alma *las enderezaba*. En dependencia de la razón, las pasiones no se sublevaban jamás contra el espíritu...; pero el que las pasiones no oscurecieran su juicio, no significa que Cristo careciese de pasiones» (*Cristología* 149-150).

III. CONCLUSIÓN: VERDAD CRISTOLÓGICA Y CATEQUESIS

El ser y, por lo mismo, la verdad se identifica con la bondad y la belleza. Esta equivalencia de los trascendentales del ser vale eminentemente para toda *verdad cristológica*. Pero aquí esas categorías de bondad y de belleza se traducen como *salvíficas*. Toda afirmación cristológica es, pues, verdadera en tanto que *salvífica*. Ahí radica también la bondad y belleza de la Revelación: «todo lo que ha sido escrito lo ha sido *nostrae salutis causa*» (DV 11).

Por eso mismo, el debate cristológico primitivo tuvo siempre como criterio de fondo la máxima antropocéntrica: «lo que no ha sido asumido, no ha sido *salvado*». En Jesucristo culmina la Revelación de la voluntad salvífica universal de Dios y, a la vez, es su definitiva y personal puesta en práctica. De ahí el carácter de «buena nueva» de su mensaje.

Por eso, frente a una catequesis que apartaba a Dios de la gente, haciéndolo monopolio de los pocos que conocían y cumplían las innumerables prescripciones de la Ley enseñada por los escribas y fariseos, Jesús irrumpe con la bondad y belleza de su mensaje propio: «se ha cumplido el tiempo: El Reino de Dios se ha acercado. Cambiad, pues, de mentalidad, y creed en esta buena nueva» (Mc 1,15). Dios no está alejado de la gente de la calle, como un ser celoso de proteger su «dignidad» de toda posible «contaminación» profana. Más bien, su *ser Dios* consiste precisamente en el *autovaciamiento* de aquel tipo de «dignidad». Así, pues, todo concepto de *justicia* que no permita el acercamiento de Dios al hombre de la calle, y de éste a Dios, es falso: «Os digo que si vuestra justicia no sobrepasa la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los cielos» (Mt 5,20); puesto que «no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,13). La experiencia de este ser propio de Dios embargaba de gozo al mismo Jesús: «En aquella hora se entusiasmó en el Espíritu Santo y dijo: Te doy gracias, Padre, Señor del Cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios (conocedores de la Ley) y las has revelado a los pequeños (de la calle). Sí, Padre. Porque así te ha parecido bien a tí» (Lc 10,21). Frente a la carga de unas leyes que hacían imposible, para la gente normal, el poder experimentar a Dios como cercano a ellos, sintiéndolo más bien como «lejano y castigador», Jesús proclama la liberación de ese lastre: «Venid a mí todos cuantos sufrís y penáis bajo esta carga, y yo os libraré de ella. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy sencillo y humilde de corazón y encontraréis alivio para vuestros espíritus. Pues mi yugo es fácil y mi carga ligera» (Mt 11,28-30).

Dios viene así a recuperar lo que es suyo, su creatura buena (Gn 1,26-31), rompiendo los dualismos que alejaban de Dios a una parte del mundo, como si fuera propiedad de «otro dios», el diablo. No, «Yo soy el Señor, tu Dios [...] No tendrás otro Dios fuera de mí» (Ex 20,2-3). El monoteísmo excluye precisamente los dualismos marginadores, gnósticos, maniqueos o cátaros. El único Dios coincide con la única substancia absoluta: el Amor gratuito y misericorde. Todo lo demás es, pues, relativo a esa única substancia divina.

En la actual cultura postmoderna, en que el monoteísmo es percibido como un absolutismo marginador y, precisamente por ello, pierde interés⁵¹, la catequesis debería profundizar en el verdadero significado del monoteísmo, tal como ha sido revelado en el rostro cercano de Jesucristo. Lo sagrado de Dios no radica en su lejanía, ajena al mundo de los hombres, sino en la paradoja de su presencia kenótica. Dietrich Bonhoeffer escribía, desde la cárcel, estas notables palabras: «El más allá de Dios no es el más allá de nuestro poder intelectual. La transcendencia intelectual no tiene nada que ver con la transcendencia de Dios. Dios es el más allá en medio nuestro.»⁵²

Asimismo lo había ya captado, desde sus orígenes, la gran tradición monástica cristiana. La experiencia contemplativa de Dios, en su punto de llegada cristológico, llevó a san Benito a preferir un monaquismo no eremítico, sino cenobita (comunitario) y además a incluir, como parte esencial de esa dimensión contemplativa, la apertura al mundo de la gente de la calle, con el establecimiento reglamentario, dentro del monasterio, de la hospedería para acoger a los pobres y peregrinos: «Que se muestre la máxima solicitud en el acogimiento de los pobres y de los peregrinos, puesto que en ellos se acoge más a Cristo.»⁵³

El carácter propiamente cristiano de la catequesis la obliga a insertar la espiritualidad en la vida profana de la gente y no a apartarla de ella con falsos dualismos. Dios se hizo carne, asumiéndola con toda su envergadura propia. Lo sagrado, en este mundo, no está constituido por una realidad separada de lo profano, sino que es la transcendencia presente en esa misma profanidad. El mundo de Dios es el mismo mundo de los hombres, vivido en su profundidad creatural y salvífica. Por lo mismo, la Iglesia está en el mundo. Y no es del mundo, en cuanto éste pretenda precisamente separarse de su raíz creatural y salvífica. De esta manera, la Iglesia y su catequesis tiene por misión ayudar al mundo a recuperarse a sí mismo, superando todos los dualismos que se lo impiden. En esa línea se comprende también el profundo significado de la tarea catequética promulgada por el Concilio Vaticano II: «La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

Antoni BENTUÉ
Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica
Casilla 6277
SANTIAGO 22 (CHILE)

51. Ver, por ejemplo, Martín SAGRERA, *Dios y dioses. Crisis del monoteísmo*, Barcelona, Lartés, 1987.

52. *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes de cautividad, carta del 30 de abril de 1944, Barcelona, Nopal, 1969, p. 158.

53. *Regla de San Benito*, cap. LIII, «Cómo hay que acoger a los forasteros», Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1981, p. 111.

Summary

A characteristic of modernity is that of pluralism in the approach to any problem. It implies that even the person of Jesus cannot any longer be the monopoly of Christian churches, but may be looked at from several points of view. It was already so in many of the *Lives of Jesus*, written in the 19th century, and also in some novels or films about Jesus produced in the 20th century.

This article sets out to engage in an honest dialogue with those who defend these perspectives, from the anti-Docetic point of view of Christological dogmatics, which allows that dialogue to take place without any danger of betraying the Catholic faith.