

hijo de Dios ¿helenista o cristiano?

Desde el siglo XVII viene discutiéndose si la fe cristiana, al ponerse en contacto con el mundo griego, se helenizó y qué alcance tuvo esta helenización. Es un problema complejo porque los dos factores que en él intervienen lo son. De una parte, la fe cristiana en las diversas épocas, en los diversos autores, en los diversos temas teológicos. De otra parte, el complejo mundo helenístico, que reelabora el pensamiento de la Grecia clásica y su religiosidad según diversas corrientes (sobre todo, platonismo y estoicismo) en un nuevo clima universalista, con nuevas formas religiosas interioristas, sincretistas; el mundo, cansado de particularismos, busca un imperio y un Dios único, el Dios cósmico.

El Cristianismo nace en Palestina, sede de una cultura semítica. Pero en aquel tiempo Palestina estaba dominada por el Imperio Romano y el Imperio Romano había asimilado la cultura helenística. Pronto Pablo pasa a Grecia. Posteriormente los centros de la cultura helenística serán también centros del pensamiento cristiano (Antioquía, Alejandría, Roma, Cartago, Constantinopla) El cristianismo tiene que encontrarse con la cultura helenística.

Este tema tan complejo ha sido tratado por H. Küng en su obra **Ser cristiano**, que ha alcanzado gran difusión. Dentro del problema de la helenización trata del significado de «Hijo de Dios», que es un título de Jesús fundamental para el N.T. y para la Iglesia de los primeros siglos. Se plantea la cuestión de si este título tenía primero un significado judío y solamente después adquirió un significado helenístico, que habría venido a oscurecer el primitivo. H. Küng tiene que limitarse a unas afirmaciones muy generales. No hay en su obra un estudio pormenorizado de los datos históricos. Esto se puede encontrar, por ejemplo, en el reciente libro de M. Hengel, **El Hijo de Dios**.

Aquí seguiremos la obra de Küng, dividiendo cada apartado en una primera parte (A), en que expondremos el pensamiento de Küng, y una segunda (B), en que haremos un comentario.

La dificultad que se plantea se puede formular escuetamente en estos términos: la fe cristiana en sus orígenes se refería al hombre Jesús; posteriormente, por influjo helenístico, este hombre fue divinizado y esta divinización se expresó sobre todo con el título «Hijo de Dios». No es una cuestión nueva, puesto que ya se discutió en el s. XIX, pero es una cuestión actual.

LA SINGULARIDAD DE JESUS

A. Como presupuesto a la cuestión del Hijo de Dios podemos poner la afirmación que hace Küng al principio de la parte cristológica de **Ser cristiano**: «Jesús como últimamente decisivo, determinante y normativo para el hombre en todas sus dimensiones» (150); es decir, Jesús es «el Cristo», no simplemente uno de los «hombres decisivos» (151). El hombre puede «vivir y morir últimamente determinado por Jesucristo» (153).

B. En esta afirmación está compendiada toda la fe cristiana. Notemos en ella dos cosas: 1) la «ultimidad» de Jesucristo; 2) que esa ultimidad es del mismo Jesucristo, no simplemente de su doctrina.

Surge la pregunta: ¿cómo puede un hombre ser para los demás el «últimamente decisivo», el que los determine últimamente en su vivir y morir? ¿No es esto propio y exclusivo de Dios? Ni un budista dirá tal cosa de Buda ni un musulmán de Mahoma. ¿En qué se funda una afirmación tan atrevida? Si tenemos en cuenta que Küng se dirige principalmente al hombre moderno que está imbuído de espíritu crítico, se ve la necesidad de fundamentar de alguna manera esta afirmación, este puesto totalmente singular de Jesús. De hecho muchos hombres modernos dicen que Jesús fue un gran hombre, pero uno entre otros. Queda pendiente la respuesta a esta pregunta.

EL PADRE DE JESUS

A. Cuando en los evangelios Jesús habla de Dios o a Dios como su Padre entronca con lo que se dice en el A.T. de Dios como Padre de Israel. En el A.T. Dios era Padre «por simple investidura de los derechos filiales», como «expresión de poder a la par que de cercanía», como «signo de protección y solicitud» (393). En Jesús alude «a la efectiva providencia y asistencia de Dios

en todas las cosas» (394), al Dios «que sale al encuentro del hombre como Dios de amor y salvación..., que se solidariza con los hombres, con sus necesidades y esperanzas» (395); no es «un eco de las experiencias terrenas de paternidad», sino «una revolución del concepto de Dios» (396). Es, en boca de Jesús, «mi Padre», «Abba», expresión de familiaridad, seguridad y confianza (398), radicalmente distinto de «vuestro Padre» (400). «¿Cómo negar que su increíble pretensión, su soberana seguridad y su fresca connaturalidad nacieron de una personal y directa relación con Dios, su Padre y nuestro Padre?» (401).

B. Lo que aquí hace Küng es totalmente imprescindible. Hay que llegar al Jesús de la historia, a la experiencia que él tuvo y nos transmitió de Dios como su Padre. Sin esto todas las fundamentaciones especulativas que se pretendan hacer del Hijo de Dios quedarán en el vacío. Küng vuelve a afirmar la singularidad de Jesús, ahora en relación a Dios como «su Padre» y por tanto en relación a su filiación divina. Pero apunta un problema: ¿no es este sentido filial respecto a Dios una vivencia, todo lo íntima y viva que se quiera, quizás nunca superada por la de ningún hombre, pero en definitiva no esencialmente distinta a la de los demás? Esta dificultad se acentúa si la idea de la paternidad de Dios no solamente se conecta con la del A.T., sino que queda encerrada en los límites de las concepciones religiosas del A.T. En resumen, lo que aquí dice Küng es verdad, pero todavía hay que determinar el alcance último de esa verdad y para ello no excluir la superioridad radical del N.T. respecto al A.T.

LA TRADUCCION DE «HIJO DE DIOS»

De lo antes dicho deduce Küng qué significa «Hijo de Dios» y cómo lo podemos hoy expresar mejor con otras palabras. Significa que Jesús es «el público **abogado de la causa de Dios**». Lo es «no en simple sentido jurídico-externo» sino «en el sentido existencial-íntimo más profundo: como enviado personal, como fiduciario, confidente y amigo de Dios. Ante Jesús el hombre... se ve confrontado con la realidad última» (401). Esto dió pie para que después de su resurrección se le llamara «Hijo de Dios», a pesar de que él no se llamó a sí mismo «el Hijo» (402). «El anuncio y la invocación de Dios como Padre, con toda su novedad y originalidad, devolvió su luz sobre aquél que con tal novedad y originalidad lo había anunciado e invocado» (403).

B. La traducción de «Hijo de Dios» como «abogado», «confidente», «amigo», etc., repetida tantas veces por Küng, apunta claramente en un sentido: interpretar «Hijo de Dios» como el que desempeña una función, la de ser el representante de Dios ante los hombres. Frente a la interpretación ontológica (el Hijo es de igual naturaleza que el Padre) esta otra interpretación emplea

categorías jurídicas y existenciales en orden a una función. Como esta contraposición entre lo ontológico y lo funcional vuelve a aparecer después, entonces nos ocuparemos de ella.

Ahora nos podemos preguntar: ¿se expresa con los términos de «abogado» etc. la singularidad de Jesús? Es verdad que el sólo término «Hijo de Dios» tampoco dice por sí mismo esta singularidad. Pero la diferencia está en que «Hijo de Dios» tiene un contexto en la fe de la Iglesia, en el cual adquiere toda su singularidad, mientras que a «abogado», etc., les falta este contexto. Además destacar tanto lo jurídico no parece muy satisfactorio. Por evitar la helenización se caería en la romanización, puesto que es sabido que ha sido una característica de lo romano —pagano y cristiano— el predominio de lo jurídico.

Si todavía se quiere ver la singularidad de Jesús en que esa familiaridad y cercanía de Jesús con Dios alcanzó una intimidad totalmente singular, hay que preguntarse en qué consiste esa intimidad totalmente singular, que no sea simplemente mayor que la de otros hombres. Aquí queda un camino abierto por el que avanzan algunos teólogos conectando la «cristología de conciencia» con la cristología clásica. Pero Küng deja las cosas en suspenso.

Además no se justifica el paso de la «causa de Jesús» («el anuncio y la invocación de Dios como Padre») a la persona de Jesús. Lo últimamente decisivo sería la «causa», no la persona. Llegaríamos así al modo de pensar de Harnack o, en nuestros días, de W. Marxsen o H. Braun. Y finalmente, cuando dice que Jesús no se llamó a sí mismo «elHijo», está expresando una opinión que es por lo menos muy discutible.

«HIJO DE DIOS» EN LA IGLESIA DEL N.T.

A. En las fórmulas cristológicas más antiguas del N.T. «la mesianidad y la filiación divina no se dicen del Jesús terreno (cf. Rom 1,3s), sino del Jesús exaltado por Dios» (447).

Por sí mismo no servía este título para determinar lo que era Jesús. En el helenismo se denomina así a muchos héroes y semidioses. «Frente a todos los hijos de dios del sincretístico panteón helenista... tenía el creyente que deducir de la persona y la historia de Jesús lo que propia y decisivamente, sin parangones, significa «Hijo de Dios»: el Hijo de Dios tentado como nosotros, obediente, **crucificado**» (491). Por su entronque con el A.T. (2 Sam 7, 12-16; Sal 2, 7) «el título de «Hijo de Dios» no alude a la **procedencia de Jesús sino**

a su situación de derecho y poder. No expresa tanto el ser cuanto la función. No se refiere a una filiación corporal sino a una elección y delegación divinas: ese Jesús reina ahora sobre su pueblo en lugar de Dios» (494). «No caracteriza a Jesús... como ser sobrehumano y divino, sino como soberano entronizado por su exaltación a la derecha del Padre: como el plenipotenciario de Dios, por así decir, que debe ser honrado por los súbditos como el mismo Dios» (ib.). Y juntamente, como «la persona de confianza y amigo de Dios» (ib.).

B. La filiación divina de Jesús en la fe primitiva de la Iglesia va unida a su resurrección; esto es totalmente exacto y fundamental. Echamos de menos que Küng no lo destaque (lo menciona de pasada) y que no saque las consecuencias. «Hijo de Dios» hay que entenderlo a partir de la resurrección de Jesús.

Es también exacto que «Hijo de Dios», como cualquier otro de los títulos, tiene que ser entendido desde la persona y la historia de Jesús. Pero esto hay que aplicarlo no solamente a las ideas helenistas sino también al A.T. El A.T. queda superado por Jesús. Las profecías se «cumplen», no en el sentido de que se realizan tal y como estaba predicho, sino con una plenitud que en el A.T. no tenían. Como en otras ocasiones Küng desheleniza judaizando demasiado.

Vuelve a la alternativa entre el ser y la función, con alguna ocasional e imprecisa atenuación («no tanto el ser cuanto la función»). Pero si se piensa la filiación divina a partir de la Resurrección ¿cabe esta alternativa? La Resurrección confiere a Jesús tanto el nuevo ser —«espiritual»— cuanto la función, inseparablemente. «Hijo de Dios por la resurrección» designa la procedencia de Jesús, puesto que la resurrección es la obra de Dios que le da la nueva vida. Si el Sal 2, 7 en su contexto de A.T. se refería a la entronización del rey, al ser reinterpretado en el N.T. adquiere un nuevo sentido mucho más profundo y no puramente funcional.

Tampoco vale la alternativa entre «filiación corporal» y «elección y delegación divinas». Por «filiación corporal» parece que entiende Küng el proceso biológico como son engendrados los hombres. Si hay que elegir entre este realismo craso y lo jurídico-existencial (que confiere autoridad y amistad), puesto que hay que rechazar lo primero, hay que quedarse con lo segundo. Pero la contraposición —no excluyente— del N.T. es otra: entre la filiación «según la carne» y la filiación «según el espíritu». La primera corresponde a la «filiación corporal» de Küng, pero la segunda no corresponde a la «elección y delegación divinas». El «espíritu» es el modo de ser propio de Dios, como la «carne» es el modo de ser propio del hombre. La contraposición «carne-espíritu», que caracteriza las dos filiaciones de Jesús, no equivale a la contraposición «ser-fun-

ción». Decir que la «carne» designa el ser y el «espíritu» la función, no tendría ningún sentido.

Lo que se trasluce a través de este modo de oponer Küng el ser y la función es que, ya desde antiguo y más en nuestros días, las categorías ontológicas de «ser», «esencia», etc., adquieren una cierta connotación material, positivista. La metafísica vira hacia la física. «Ser» hijo (de Dios) suena a biología, a algo que tiene que ver con los genes, el DNA o los niños «clónicos». por eso interpreta este lenguaje del ser en el sentido del realismo craso. Y supuesta esta interpretación, se lo rechaza justificadamente.

Pero si al abandonar el ser nos acogemos a la función, nos encontramos con nuevas dificultades. Porque no conocemos ninguna función que responda plenamente a la pregunta: ¿quién es tal persona? La función adviene a lo que ya es. Si sabemos de una persona que es abogado, nos quedan por saber otras muchas cosas sobre ella. La pregunta que se hace Küng desde el principio, ¿quién es Jesús?, habría quedado sin respuesta satisfactoria. O bien la respuesta sería: Jesús es un hombre. Y con esto estaría dicho que en cualquier actuación suya no puede superar los límites de lo humano. El ser honrado como el mismo Dios sería una ficción jurídica, buena solamente para lo jurídico pero no para la fe. Para evitar dificultades insalvables hay que revisar el presupuesto de Küng: la oposición entre el ser y la función. Todavía tendremos ocasión de decir algo más sobre esto.

LA ENCARNACION DEL HIJO DE DIOS

A. La **crístología de elevación o ascendente**, que parte de abajo, de Jesús en su vida mortal, y se centra en su muerte y resurrección, fue perdiendo terreno ante la **crístología de encarnación o descendente**. «La filiación divina implica para ésta una **generación ontológica** de naturaleza superior, que hay que definir cada vez con mayor exactitud mediante términos y conceptos helenistas. No se trata ahora tanto de la situación de privilegio y poder de Cristo Jesús en sentido veterotestamentario cuanto de su **origen** en sentido helenístico. Más que de la función, se trata del ser» (558). Para los oyentes helenistas «Hijo de Dios» no significa sólo abogado, etc., sino «un ser divino que, en virtud de su naturaleza divina, está separado de la esfera humana. Un ser sobrehumano de origen divino y dotado de poderes también divinos» (559). «¿No eclipsa el Hijo de Dios al hombre Jesús de Nazaret?» (558).

B. De acuerdo en que ha habido una crístología descendente o de encarnación que es criticable, porque se partía o de un teísmo genérico, no cristiano,

del Dios filosófico, que no es el Padre de Jesús, o del Dios Trino, como si éste pudiera ser conocido anteriormente a su revelación en Jesús. También es criticable cuando aísla el primer momento de la existencia de Jesús del resto de su existencia y entiende la encarnación sólo de ese primer momento aislado; lo demás se convierte en consecuencias casi insignificantes.

Pero las críticas a estas cristologías descendentes no justifican que se pueda prescindir de una bien entendida. Porque todos nuestros conocimientos históricos sobre Jesús, con los cuales podemos establecer una cristología ascendente, su camino hacia el Padre, no son la última palabra sobre ese camino. Todo él se funda en último término en la comunicación del Padre a Jesús, que exige ser entendida como cristología descendente. Lo descendente, la acción de Dios en Jesús, es la posibilidad de lo ascendente. El Hijo de Dios, el que procede del Padre, no eclipsa al hombre Jesús de Nazaret sino que desvela el misterio de su existencia. Por lo demás Küng vuelve sobre la contraposición entre función y ser, vista ahora desde el lado helenista del ser.

LA TEOLOGIA GRIEGA

A. Al hablar del «Cristo del dogma» dice: «Con demasiada frecuencia, tras la imagen del Cristo de los concilios se adivina el rostro inamovible e imperturbable del Dios de Platón, un Dios que no puede sufrir, retocado con algunos trazos de ética estoica...» (160).

En la teología griega, al colocar a Jesús en el mismo plano ontológico que el Padre, surgen dificultades para armonizar conceptualmente el monoteísmo y la filiación divina (560). La soteriología oriental se centra en la encarnación, en vez de en la cruz. La encarnación de Dios es el presupuesto de la divinización del hombre (561s). «Pero ¿qué hombre razonable quiere **hoy** llegar a ser Dios?... El problema actual no es tanto la divinización del hombre cuanto su **humanización**» (562).

Contraponiendo los enunciados trinitarios del N.T. a los de la teología griega, dice: Reflejan una teología trinitaria no «inmanente», sino «económica»: no se refieren a una unidad trinitaria esencial intradivina (inmanente) en sí, sino al Dios para nosotros...» (605).

B. ¿Un Dios que no puede sufrir, imperturbable? El concilio de Nicea marcó la pauta para los siguientes. En este concilio se afirma contra los arrianos que, a pesar de que Jesús por la encarnación es un hombre que puede sufrir y morir, sin embargo es plenamente Dios, no un Dios de segunda cate-

goría. Es decir, Dios y el sufrimiento son compatibles. El Dios del concilio de Nicea no es el Dios platónico. El Dios platónico era el de los arrianos. En este concilio y en los posteriores hay una helenización, puesto que se emplean las categorías de pensamiento propias del helenismo, pero una helenización crítica en contra de la helenización consecuente representada por el arrianismo, como posteriormente se criticará también la helenización representada por el apolinarismo.

Respecto al desplazamiento del centro, de la cruz a la encarnación, hay que tener en cuenta que puede haber dos modos de entender la encarnación: uno que excluya la cruz y otro que la incluya. La excluye cuando se limita al primer momento de la existencia terrena de Jesús. La incluye cuando se extiende a todo el proceso de la existencia terrena. Pues bien, si es verdad que en tiempos posteriores se entiende la encarnación en ese sentido exclusivo, no era así en tiempo de los Padres, sino que en éstos la encarnación se entiende en su extensión a toda la «economía» de la salvación que culmina en la cruz. A veces Küng está proyectando sobre los tiempos antiguos problemas teológicos posteriores.

Señala Küng las dificultades para armonizar el monoteísmo con la filiación divina. Parece que se aferra a un monoteísmo casi islámico. Estas dificultades no proceden de una indebida ontologización de la filiación divina sino de la «revolución en el concepto de Dios» que él mismo antes mencionó. También es demasiado monoteísta cuando excluye la Trinidad «inmanente» para quedarse con la «económica», partiendo de una contraposición entre el Dios «en sí» y el Dios «para nosotros». Pero si en Cristo Dios se comunica a sí mismo, entonces ya no hay lugar para la separación del «en sí» y el «para nosotros».

Otra de las contraposiciones afirmada demasiado fácilmente es la que establece entre la divinización y la humanización. Esto sería partir del supuesto de que Dios y el hombre se hacen la competencia: a más Dios menos hombre, y viceversa. Por el contrario, el Dios cristiano humaniza al mismo tiempo que diviniza. Dice el concilio III de Constantinopla que la carne y la voluntad humana de Cristo al ser deificadas no perecieron, no dejaron de ser auténticamente humanas, sino que por el contrario fueron preservadas en su propio ser humano. Lo mismo se puede decir de la divinización del hombre en general.

JESUS, REVELACION DE DIOS

A. «El **verdadero hombre** Jesús de Nazaret es para la fe **revelación** real del único **Dios verdadero**». «En la actuación y en la persona de Jesús Dios sale

al encuentro» (564). Esto se expresa entre otros modos diciendo que Jesús es el **Hijo de Dios**, que significa «el revelador de Dios para la salvación del mundo». Por ello se pasó fácilmente de hablar **de** Cristo Jesús a hablar **a** Cristo Jesús con aclamación, invocación y oración dirigidas a él (565). «Que en la historia de Jesucristo están verdaderamente presentes Dios y el hombre, es algo que hay que guardar aún hoy como patrimonio irrenunciable de la fe. Incluso (y sobre todo) cuando de nuevo se intenta, como aquí, inducir y reinterpretar desde abajo —tal como se hizo originariamente— la filiación divina... en vez de postularlas y deducirlas teológicamente desde arriba» (571). A continuación resume lo que entiende por «verdadero Dios» dicho de Jesús: «**En Jesús...** se acercó a los creyentes, actuando, hablando, interviniendo y revelándose definitivamente el **mismo Dios**, el Dios amigo del hombre. Todas las afirmaciones de aquel tiempo, revestidas a menudo de formas mitológicas o semimitológicas, sobre la filiación divina... no pretenden en último término más que fundamentar la **originalidad**, la **irreductibilidad** y la **insuperabilidad** de la **llamada**, la **oferta** y la pretensión que se concretan en y con Jesús, que en último término no son de origen humano, sino divino, y, por lo mismo, afectan incondicionalmente a los hombres, mereciendo toda su confianza» (571). No hay que suprimir lo antiguo sino traducirlo (572).

Y a propósito de la Trinidad: «La unidad de Padre, Hijo y Espíritu ha de entenderse como **hecho de revelación y unidad de revelación...**: el verdadero hombre Jesús de Nazaret es revelación del único Dios verdadero..., no de forma físico-material, mas tampoco irreal, sino en el Espíritu, en el modo de existir del Espíritu, como realidad espiritual» (607).

B. Con el tema de la revelación está aportando Küng su última explicación y la clave para entender el significado de «Hijo de Dios». Este significado no lo da la biología ni la ontología ni ninguna especulación humana sino la revelación. No sólo la revelación sobre Jesús, sino la revelación de Dios que es Jesús. En esto coincide Küng con el Vaticano II al comienzo de la constitución sobre la Revelación. Pero es poco explícito. ¿Cómo puede un hombre ser la revelación real de Dios? Un hombre en último término se revelará a sí mismo, al hombre, y a Dios sólo a través de la distancia infinita de la criatura respecto al Creador. ¿Qué significa que «en Jesús... se acercó... el mismo Dios»? ¿Por qué esta revelación es insuperable? Si se responde simplemente que porque Dios lo ha querido así, esto nos llevaría a un decretismo que no es verdadera respuesta. Dios no puede querer un imposible. En ese hombre, Jesús, tiene que haber algo que lo haga insuperable como revelación de Dios. No basta con que sea insuperable la llamada y la oferta de Dios que acontece en Cristo, lo cual se podría entender como lo entiende Bultmann, como la Palabra de Dios que incidentalmente acontece en Cristo, sin ninguna unidad

entre lo divino (la Palabra de Dios) y lo humano. Cuando la teología griega habla del Hijo de Dios diciendo que es «de la misma naturaleza que el Padre» y que en él hay una unidad de persona (Calcedonia no dice, como supone Küng, que esta persona es sólo divina), está respondiendo, con los medios conceptuales que tenía a su alcance, a la cuestión de por qué es insuperable la revelación de Dios en Jesús, o, lo que es lo mismo, por qué es la salvación definitiva. Los conceptos con que se expresa esa teología y el dogma no serán los únicos posibles ni esas formulaciones serán insuperables. De hecho muchos teólogos han intentado superarlas y no hay por qué pensar que no lo han conseguido. Pero lo que dice Küng no aporta mucha luz y además viene ya condicionado por esas contraposiciones entre el ser y la función, entre la cristología descendente y la ascendente, entre la Trinidad inmanente y la económica, de que hemos hablado antes.

KÜNG, ACTO SEGUNDO

Desde que publicó en 1974 su obra **Ser cristiano** ha habido una considerable polémica en torno a este libro, más concretamente en torno a su cristología y no en último término en torno a su interpretación de «Hijo de Dios» y a la cuestión de la helenización. En el presente año de 1978 ha publicado otro libro, **Existiert Gott?**, en el que vuelve brevemente sobre el mismo tema. Lo que nos interesa es el párrafo titulado «El Hijo de Dios», pp. 743-752. Como en lo anterior citaremos primero sus palabras y después las comentaremos.

A. Después de subrayar el relieve que «Hijo de Dios» tiene en el N.T. y cómo se extendió del Jesús resucitado al terreno y al preexistente, termina: «Jesucristo, no sólo Hijo de Dios, sino Hijo de Dios desde la eternidad» (746). Interpreta esta preexistencia citando entre otros a F. Mussner: «La doctrina cristológica de la preexistencia acerca del hombre y profeta Jesús de Nazaret no predica otra cosa sino la **existencia-para** («Da-Sein-für») de Yahvé, que la había siempre, «desde la eternidad», y que se ha revelado definitivamente en el hombre Jesús de Nazaret, entendiendo «revelar» en el sentido más estricto de la palabra» (747). No podemos partir de la preexistencia (cita a Schelkle) (ib.).

La encarnación hay que extenderla a toda la vida y muerte de Jesús, no sólo a su comienzo. Significa que «en todas las palabras, predicación, conducta y destino de Jesús la Palabra y voluntad de Dios ha tomado una figura humana... El, en quien palabra y obra, doctrina y vida, ser y acción coinciden plenamente, **es** corporalmente, **es** en figura humana Palabra, Voluntad e Hijo de Dios» (748). «Los enunciados de función —que están sin duda en primer plano— y los de ser no se pueden separar» (ib.). Sobre la «unidad de revelación entre el Padre y el Hijo» dice: «**En la acción y en la persona de Jesús se encuentra de modo**

singular y definitivo Dios mismo» (749). «Si esta relación entre Dios y Jesús se describe teológicamente de una manera más funcional o más ontológica, si se parte más de enunciados abstractos esenciales o de enunciados concretos salvíficos, podía ser secundario y no necesariamente una contradicción» (750). Lo decisivo en el concilio de Nicea no es la letra sino evitar que se introduzca el politeísmo (ib.).

B. A pesar de las quejas de Küng por la falta de comprensión y el modo de proceder que se ha seguido con él (755), sin embargo parece que ha tenido en cuenta algunas de las críticas que se habían hecho a **Ser cristiano**. En efecto, en las páginas antes citadas muestra una valoración más positiva del mismo título «Hijo de Dios», de la teología griega y de los concilios. Sobre todo evita esa contraposición entre el ser y la función que notábamos en su obra anterior. De esta manera la «unidad de revelación» puede adquirir su sentido pleno. Sobre ella vuelve en la última página del libro (767).

Cuando dice que el concilio de Nicea se opone al politeísmo, vuelve al tema del monoteísmo por el que ya antes ha mostrado sus preferencias. Sin embargo creo que no era ésta la cuestión decisiva. El politeísmo estaba ya en decadencia. Con lo que se enfrentaba el concilio de Nicea era con una especie de monoteísmo platonizante, una «monarquía divina», que aislaba a Dios en una cumbre lejana, sin permitir que se le asociara el Hijo. El Cristianismo se opone a este monoteísmo que concibe la trascendencia de Dios como alejamiento. El Dios cristiano de Nicea es el que se hace presente en el mundo por la encarnación del Hijo. El monoteísmo es un término equívoco que puede ocultar una concepción religiosa griega inaceptable para los cristianos.

¿DIVINIZACION DE UN HOMBRE?

¿Fue Jesús un hombre que por influjo del pensamiento griego fue elevado a la categoría de Dios? Algunas afirmaciones de Küng en **Ser cristiano** pueden ser interpretadas en este sentido, pero él mismo rechaza esta interpretación. A la luz de sus afirmaciones posteriores se puede pensar que lo que ha querido decir —aunque no lo haya dicho de una manera muy feliz— es lo siguiente:

1) Hay que rechazar la interpretación de «hijo», «esencia», «engendrado», etc., en el sentido de un realismo craso. Este realismo representaba antiguamente, y también ahora, un cierto peligro que hay que evitar.

2) Bajo las categorías ontológicas se puede ocultar un conceptualismo auto-suficiente que piense que no hay más que aplicar a Jesús lo que ya sabemos

de Dios. Contra esto hay que afirmar que Jesús es la revelación de Dios y que Dios no es nunca un dato previamente conocido.

3) En el encuentro con Dios, el crucificado y resucitado, llegamos a la experiencia de la revelación de Dios. Esta revelación es el ascenso de Jesús al Padre, no el descenso. Pero este descenso (la encarnación) pertenece a la «lógica» de la revelación. Cuando en la fe se reflexiona sobre el ascenso, se descubre que toda la existencia de Jesús procede del descenso, de la comunicación del Padre. No es simplemente lo que podríamos llamar «revelación por correspondencia».

4) «Hijo de Dios» en el N.T. entronca con el pensamiento judío del A.T., pero aportando la novedad cristiana, la interpretación desde el mismo Jesús, primero, desde su resurrección y después desde su vida terrena. No **desde** su preexistencia (como origen de mi conocimiento), puesto que ésta es directamente inaccesible, sino **hasta** su preexistencia (como origen del ser de Jesús), no como prolongación temporal sino como expresión de su plena unidad con el Padre. La afirmación de la preexistencia es una inversión de punto de vista (desde Dios, no desde mí o desde la historia) hecha posible por el encuentro personal, lo mismo que encuentro al otro desde mí pero como quien existe desde sí.

5) La versión «esencial» de «Hijo de Dios» en la Iglesia antigua es una helenización legítima, porque hablaba de los problemas y en el lenguaje de la época. Es además una helenización crítica, que desde la experiencia cristiana de salvación en Jesucristo se opone a otras helenizaciones que se atenían plenamente al pensamiento griego. Puede y debe ser superada, incorporando ideas del N.T. que entonces quedaron desatendidas (ante todo las escatológicas) y las aportaciones del pensamiento moderno.

Finalmente hay que tener en cuenta algo que Küng no menciona. Las dificultades para entender el significado de «Hijo de Dios» no provienen solamente de la cuestión de la helenización ni se solucionarán sólo deshelenizando. Proceden también de la actual «sociedad sin padre». ¿Qué puede decir a esta sociedad ese Hijo que trae el mensaje de la paternidad de Dios? La psicología y la sociología podrán iluminar esta cuestión. Debajo de las ideas filosóficas, de la crítica histórica o de la exégesis bíblica pueden actuar condicionamientos psicológicos. «Hijo de Dios» debe ser una palabra crítica y saludable para esta sociedad.

Enrique Barón