

EL PROBLEMA DE CRISTO EN LA TEOLOGÍA PROTESTANTE

MANUEL GESTEIRA GARZA

En este trabajo nos proponemos presentar las líneas fundamentales del pensamiento protestante en torno a Cristo. El tema desborda, indudablemente, los límites de un artículo, pues sólo un enfoque de conjunto de toda la teología permitiría percibir los variados matices que se ocultan tras expresiones con frecuencia idénticas. En este trabajo nos limitaremos a exponer primeramente el pensamiento de Lutero y Calvino, para hacer luego una breve presentación del problema en la teología llamada ortodoxa de los siglos XVI y XVII. Estudiaremos después el racionalismo de los siglos XVIII y XIX. Más tarde seguirá un estudio de la teología moderna vista a través de algunos de sus más eminentes representantes.

El cristocentrismo constituye una de las características más relevantes de la teología protestante. Ya los primeros reformadores —Calvino, pero sobre todo Lutero— habían construido en torno a Cristo su teología. Cristo es el lugar donde se realiza nuestra reconciliación con Dios, en él —no en nosotros: recuérdese la justificación extrínseca— volvemos a la paz con Dios y somos salvados. La atención que en la teología católica se desdobra entre dos polos, la obra de Dios en Jesús y la cooperación humana a esta iniciativa divina, en el protestantismo, al negar el valor de las obras, se dirige únicamente a Cristo. De aquí que resalte más la figura del Señor: “solus Christus”.

La cristología de Lutero

Es Gerhard Ebeling quien afirma que probablemente la cristología de Lutero tuvo al principio una función típica o

ejemplar¹: es de todos conocido el arranque marcadamente “antropológico” del pensamiento luterano (¿cómo se justifica el *hombre* ante Dios?) frente al tono “teológico” de Calvino (“*solí Deo gloria*”). Lutero encuentra el acceso al mensaje y a la persona de Cristo a través de la vivencia de la justificación: huyendo del “*Deus absconditus*”, que es ira y justicia sobre el pecado del mundo, se arroja en los brazos del “*Deus praedicatus*”, del “*Deus crucifixus*”. En este sentido quizá la cristología sirvió de base a Lutero en sus primeros pasos (hasta 1519) para consolidar su esquema místico-antropológico. Por ello, aunque más tarde abandonó esta postura, quedó siempre en su cristología esta cadencia: una divinización subyacente de lo antropológico (del hombre Jesús por la persona del Logos) que coexiste en tensión dialéctica con el pesimismo de una antropología marcada por el pecado de origen.

Lutero confesaba expresamente a Cristo como Dios y como hombre, según la definición del concilio de Calcedonia. Pero, condicionado por la filosofía nominalista, afirma que no le importan las especulaciones teológicas, sino sólo la obra de Cristo. No es el Cristo “en sí”, sino el Cristo “para mí” el centro de interés; no es la persona sino la obra lo que importa².

En consecuencia la soteriología tiende a identificarse con la cristología. Cristo es la gracia; Cristo es la “*katallagé*”, el “*admirabile commercium*” o permutación de lo divino y lo humano: *en* Jesús —no *por* Jesús: queda excluida toda “causalidad”— Dios toma sobre sí nuestro pecado y el hombre *participa* de la virtud divina, de su justicia y de su gloria. La “unión” no se distingue de la “comunión” o participación mutua; la redención, o justificación, no se distingue de la encarnación: todo es “*theologia crucis*”. La encarnación es, pues, la penetración de la divinidad en la humanidad a la que impregna divinizándola de tal modo que le confiere propiedades divinas. Así se explica la exagerada “*communicatio idioma-*

¹ EBELING, G.: *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*, en ZThK (1951) 172 s.

² Estos rasgos se acentuarán en la actual Cristología protestante —Cullmann, Barth, Bultmann, etc.—: el actualismo y el tono puramente existencial que conducen a una Cristología funcional o actualista: Dios *actúa* en Cristo. ¿Cristo es Dios? No interesa tanto el dogma cuanto el kerygma, es la respuesta. Por otra parte el *ser*, sobre todo el ser personal, es *actuar*, afirman.

tum” que Lutero entendía a la manera de la “perichoresis” trinitaria como una mutua participación esencial de las dos naturalezas. Consecuencia de ello es también su famosa teoría de la “ubicuidad” u omnipresencia de la humanidad de Jesús que Lutero, en disputa con Calvino y Zwinglio, atribuía al cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

De tal modo se compenentran la humanidad y la divinidad en Cristo que aquella parece reducirse a la “larva Dei”, a la máscara de la divinidad. Mucho se ha hablado de la tendencia monofisita de la cristología luterana, consecuencia también de su teoría de la “única actuación” de Dios³.

La obra de Cristo, la redención, no constituye una obra común a las dos naturalezas⁴, sino que se reduce a un “cambio de situación” que tiene lugar por obra únicamente de la persona divina. El sacrificio de Cristo y su satisfacción son obra de Dios, no del hombre Jesús: este es sólo un señuelo —el “gusano” que oculta el “anzuelo” de la divinidad— sobre el que caen el demonio y el pecado, devorándolo, para ser a su vez devorados por él. A través de esta “pasión” (“satis-passio”) de la humanidad se realiza la acción vencedora (“satis-factio”) de la divinidad. Es claro que el término satisfacción adquiere en Lutero un sentido nuevo: no significa ya obtener el perdón de una pena o una culpa ante un superior, sino “hacer bastante”, “hacer lo suficiente”. Cristo, pues, más que mediador *ante* el Padre es mediador o medio *del* “suficiente hacer” —“satis-facere”— del Padre. Aunque Lutero habla todavía del mérito de Cristo éste no existe en realidad: la obra salvadora se sitúa en una única relación vertical hacia abajo, no hacia arriba, hacia los hombres, no hacia el Padre⁵. Lutero habla del

³ Cfr. CONGAR, Y.: “Regards et réflexions sur la christologie de Luther”, en *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, págs. 457-486. El mismo K. Barth también lo afirma: *Kirchliche Dogmatik* (citada en adelante KD) I/2, págs. 27 y 177.

⁴ “Regnum divinitatis traditur Christo homini non propter humanitatem sed divinitatem. Sola enim divinitas creavit omnia, humanitate nihil cooperante. Sicut neque peccatum et mortem humanitatis vicit, sed hamus qui latebat sub vermiculo, in quem diabolus impigit, vicit et devoravit diabolum, qui erat devoraturus vermiculum. Itaque, sola humanitate nihil effecisset, sed divinitas humanitati coniuncta sola fecit, et humanitas propter divinitatem” (Coment. a Gal 3. 10 de M. Lutero (año 1535); Obras, ed. Weimar 40 I, 417).

⁵ Esto tiene sus consecuencias en la doctrina trinitaria. En Lutero se da una propensión al modalismo ya que Cristo a veces parece ser

mérito de Cristo sólo por una razón pedagógica: para excluir así los méritos del hombre ante Dios. No es, pues, Cristo el que vence el pecado, sino que *en Cristo* es la *Justicia divina* la que vence: “*in Christo vincitur, occiditur et sepelitur universum peccatum et manet victrix et regnatix iustitia in aeternum*”⁶. Aquí aparece también el carácter dialéctico de su cristología: la paradoja de una mayor revelación de Dios cuanto mayor es la humillación del hombre; una mayor actuación de Dios cuanto mayor es la pasión del hombre en Cristo. La cruz es por tanto el momento culminante de la revelación y la redención.

Esta cristología parece incluir, al negar la cooperación humana, una sobrevaloración del momento histórico de Cristo, del acontecimiento salvífico: todo está hecho en Cristo. ¿Qué sentido tienen entonces la fe y la decisión humana, es decir, la historia, y más en concreto, la historia de salvación? La historia es desvalorizada: la “aplicación” de la redención a lo largo del tiempo es sólo “palabra”, *sola Scriptura*, viviente en el kerygma o anuncio del *único* acontecimiento salvífico; es sólo una mirada hacia el pasado, es recuerdo más que presencia de la salvación en el tiempo. La fe no cambia ni añade nada, sólo se limita a conocer la salvación ya realizada plenamente *entonces*, en la cruz. En realidad se está planteando aquí en germen el problema posterior: Jesús de la historia-Cristo de la fe. La identificación, tan típica, de justificación y redención lleva a Lutero a destacar el hecho histórico, el Jesús que vivió y murió, frente a la concepción anterior centrada más bien sobre el Cristo presente que pervive en la comunidad sobre todo por el sacramento.

El problema de la cooperación con la salvación resurgirá muy pronto con mayor violencia aún en las controversias posteriores: sinérgica (Melanchthon contra Flacius Illyricus) y mayorística (entre Jorge Major, discípulo de Melanchthon, y Nikolaus von Amsdorf). Aún después de firmada la “Fórmula de Concordia” (1580) el problema siguió en pie: se trataba de la valoración del hombre.

“una función” del Dios escondido que se manifiesta. Este es el peligro que late detrás de toda Trinidad “económica”, que olvida el ser en sí para atender únicamente a la actuación o la función.

⁶ Coment. a Gal 3. 13, de M. Lutero (1535) en Obras ed. Weimar 40 I, 439.

La cristología de Calvino

Para Calvino lo definitivo es la decisión divina, el decreto de su voluntad donde Dios elige o reprueba, de un modo soberano, al hombre. Esta voluntad misteriosa se manifiesta luego en la palabra. La palabra es ley, exigencia, en cuanto manifestación de la voluntad divina, pero también salvación y gracia para el hombre por cuanto revela, además, la elección de los que han sido predestinados.

Por estar ya todo decidido de antemano en el seno de la predestinación divina, Cristo es "speculum", no "fundamentum electionis", es decir, es *revelación* —palabra— más que *realización* del misterio de la elección. La misión de Cristo es sobre todo profética⁷.

Calvino sostiene, como Lutero, la validez de la definición del concilio calcedonense⁸. Sin embargo, su cristología propende hacia el nestorianismo⁹. Más que sobre el estado de unión, el acento recae sobre la *acción* del Logos, "ita ut caro... *ab illo et in eo sustentetur et gestetur*"¹⁰. Los luteranos acusarán: la *assumptio* propende a convertirse en mera asistencia, en nuda sustentatio. Expresión de las diferencias entre Lutero y Calvino en este punto es el famoso "extra calvinisticum", planteado en los debates en torno a la eucaristía. Frente al "Deus totus intra" luterano (la divinidad se integra de tal modo en la humanidad que Lutero puede asegurar que no se encuentra a Dios fuera de Cristo), Calvino por su parte afirma: "etsi in unam personam coaluit inmensa Verbi essentia cum natura hominis, *nullam tamen inclusionem fingimus*"¹¹. Es el "finitum non capax infiniti" típico de Calvino y que éste defiende contra el "finitum capax infiniti" de Lutero. Calvino seguía en parte la línea de la antigua cristología atanasiana en la que

⁷ Esto se conjuga con la tendencia de Calvino a nivelar ambos testamentos, el antiguo y el nuevo. Los luteranos le acusarán de borrar las fronteras entre la palabra de Dios profética y la palabra de Dios en Cristo. Cfr. NIESEL, W.: *Die Theologie Calvins*, Munich 1957, págs. 102-106.

⁸ Cfr., p. ej., Inst. christ. II, 12, 1 y 2.

⁹ Cfr. WITTE, J.: "Die Christologie Calvins", en *Das Konzil von Chalkedon III*, págs. 487-529.

¹⁰ Citado por K. Barth, KD IV/1, pág. 179.

¹¹ Inst. christ. II, 13. 4. Sobre el "extra calvinisticum" cfr. también K. Barth, KD I/2, pág. 186 y IV/1, pág. 197.

el Logos mantiene su propio ser a pesar de la encarnación¹². La divinidad de Cristo no se resuelve, pues, en su humanidad; Jesús no es un hombre divinizado, dotado de prerrogativas divinas, por la conjunción con la persona del Verbo.

La obra de Cristo es, sobre todo, revelación. Cristo es primeramente un profeta¹³. El sacrificio de Jesús nos *muestra* de un modo vivo y real el amor del Padre hacia los elegidos, la gracia, pero también la terrible exigencia del “Deus extra”, de la justicia de Dios para los réprobos, la ley. La cruz es pues la “predestinatio gemina” hecha visible, manifestada en el tiempo. No hay desde luego actuación de Cristo ante el Padre “por nosotros” (y por ello ni satisfacción ni mérito), sino que toda iniciativa viene de arriba: el Padre *demuestra* su amor, y también su ira, en Cristo. Por ello cabría decir que Cristo no muere *por*, sino *para* nosotros. Su muerte es sobre todo “palabra”. Palabra y revelación que, como salvación y gracia, tampoco son algo universal, sino particular ya que van dirigidas a los elegidos. Cristo es revelación y velación al mismo tiempo: en cuanto “Deus intra”, revela; en cuanto “Deus extra”, oculta. En él se expresa de este modo el doble rostro de la “praedestinatio gemina”: la reprobación por parte del “Deus extra”, lejano al hombre, y la elección por parte del “Deus intra” (Esta concepción será llevada por Karl Barth hasta sus últimas consecuencias).

No existe, pues, una verdadera ascensión del hombre por parte de Dios, sino una unión entre ambos y como consecuencia no hay tampoco una auténtica solidaridad de Cristo con toda la humanidad. En contra de Andreas Osiander, Calvino rechaza toda “mixtura Christi cum fidelibus”¹⁴. En consecuen-

¹² Consecuencia del “extra calvinisticum” es también la divergencia entre Lutero y Calvino en el problema ley-evangelio. Para Lutero se oponen ley y gracia, de tal forma que la gracia supone la abolición de la ley. El “Deus absconditus” de la reprobación y la exigencia —de la ley— se resuelve en Cristo, la gracia: el “totus extra” se reduce al “totus intra”. Para Calvino la ley corre paralela a la gracia, está incluida en la alianza. El “Deus absconditus” no es sustituido por el “Deus revelatus”, sino que aún después de encarnado en Cristo permanece “simul extra”. “Extra” e “intra”, ley y gracia, coexisten. Como se ve, no sólo en la predestinación, sino también en la doctrina acerca de la Trinidad difieren el pensamiento de Lutero y el de Calvino, en cuanto a sus matices.

¹³ Cfr. Inst. christ. II, 15, 1-2.

¹⁴ Cfr. Inst. christ. III, 11, 10.

cia destaca el papel del Espíritu Santo en la obra salvadora, que viene a llenar el vacío que queda entre Jesús y la humanidad. Al Espíritu le toca acercar la cruz, la palabra de Dios, a cada hombre, realizar la “*communicatio Christi*” y con ello la santificación y la salvación.

Resumen

Todos —luteranos, calvinistas, católicos— convenimos en la definición del concilio de Calcedonia. Por ello la cristología luterana y calvinista es ortodoxa, al igual que la católica. Se dan, sin embargo, ciertas tendencias que luego se manifestarán claramente en otros puntos de la teología. En general el protestantismo tiende a ver en Cristo el descenso de la misericordia de Dios al hombre. Para Calvino Cristo es la revelación o manifestación de esta misericordia (sacrificio de Cristo como *revelación* del amor, y de la ira, del Padre). Para Lutero Cristo es no sólo revelación, sino además *realización* de la gracia por medio de un “*admirabile commercium*” operado por Dios (en el sacrificio como *satis-pasión* por parte del hombre Jesús, desaparece la ira de Dios, siendo sustituida por la gracia: es la *satis-facción* por parte del Logos). El catolicismo añade: en Cristo no sólo confluye la misericordia de Dios, sino también, incluida en esta iniciativa divina, la sumisión de la voluntad humana de Jesús, representante de toda la humanidad, a la voluntad divina, como obediencia a Dios (sacrificio como *satisfacción*, mérito).

Si para Lutero Cristo es la gracia, identificando así la soteriología con la cristología, para Calvino la gracia es la predestinación o decreto salvífico del Padre: la cristología y la soteriología son situadas en un plano superior, teocéntrico, en la voluntad absoluta de Dios donde ambas se identifican. La visión católica, debido a la intrinsecidad de la gracia y la cooperación del hombre, distingue claramente entre soteriología y cristología: la antropología teológica no se reduce a la cristología.

Junto al “*Deus totus intra*” del luteranismo y el “*extra calvinisticum*” el catolicismo afirma un “*homo totus intra*”: es el hombre el que está dentro de Dios, en Cristo, más que Dios dentro del hombre —ya sea “*totus intra*” o bien “*partim extra*”—. En efecto; en el pensamiento católico Cristo no es la simple suma de dos naturalezas que se unen, sino la asun-

ción de una naturaleza humana por la persona divina del Logos. No es, pues, el resultado de la unión “*ex duabus naturis*”, sino de la asunción personal “*in duabus naturis*” (Cfr. D 148, D 219-21), lo cual viene expresado también en el antiguo principio: “*non homo creatus assumitur, sed assumptione creatur*”. En esta *asunción* o elevación del hombre por Dios, es decir, en la antropología teológica, es donde se plantea quizá el problema fundamental entre las confesiones.

Historia posterior

Una vez apagadas las primeras controversias en el seno del protestantismo, la teología se centra en la sistematización de la doctrina contenida en los escritos confesionales. Nace así la teología ortodoxa protestante de los siglos XVI y XVII, de marcado tinte escolástico y un tanto racionalista. A ello contribuye el espíritu polémico frente al catolicismo así como entre las diversas confesiones dentro de la misma reforma.

El luteranismo posterior, siguiendo la línea de Lutero, destaca la “*communio naturarum*” sobre la “*unio personalis*”. El calvinismo, por el contrario, acentúa el Logos que asume la naturaleza humana. Compárense entre sí estas dos definiciones, una de Hollaz, teólogo luterano, y otra de Bucano, calvinista: “*Unio personalis est duarum naturarum, divinae et humanae, in una Filii Dei hypostasi subsistentium coniunctio, mutuum eamque indissolubilem utriusque naturae communionem inferens*”¹⁵. “*Unio personalis in Christo est qua persona Filii Dei, iam ab aeterno existens persona, assumpsit humanam naturam purissimam... salvis utriusque proprietatibus*”¹⁶.

La cristología luterana, centrada en la participación o comunicación de las propiedades de las naturalezas, concibe la unión como consecuencia de la comunión, de la “*perichoresis*” cristológica. Así se puede llegar a la fórmula, un tanto atrevida del teólogo Quenstedt: “*ut ex utraque sibi invicem communicante fiat unum incommunicabile, una scil. persona*”¹⁷,

¹⁵ HOLLAZ, D., Ex. theol. (1707) III, 1, 3, q. 29.

¹⁶ BUCAN, W., Inst. theol. (1605) II, 15. Cfr. también K. Barth, KD IV/2, pág. 55.

¹⁷ QUENSTEDT, Theol. did. pol. (1685) III, 3, sect. 2, q. 6. anth. 3.

donde la persona en Cristo parece ser consecuencia de la “*communio naturarum*”.

La cristología calvinista acentúa el sujeto de aquella unión, la persona del Logos, y concibe la unión a partir de ella. La unión no brota de la comunión de naturalezas, sino viceversa, la comunión brota de la unión activa, es decir, de la “*unitio*”. Sigue aquí vigente el lema de Calvino “*solus Deus*”: “*creator in aeternum vult manere distinctus ab omnibus creaturis etiam ab illa massa quam assumpsit*”. Se acentúa pues la distinción de las naturalezas.

Por lo que se refiere a la obra de Cristo la ortodoxia luterana afirma que la redención se realiza *en* Cristo *por* la unión de ambas naturalezas (el “*admirabile commercium*”). Según la ortodoxia calvinista la redención tiene lugar *por* Cristo *en* el que ambas naturalezas están unidas. La naturaleza humana es, en el primer caso, objeto de la actuación divina —o mejor, escenario—; en el segundo, instrumento de la actuación del Logos.

En la teología luterana la “*communicatio idiomatum*” es consecuencia de la “*communicatio naturarum*”. La teología reformada prefiere hablar de “*communicatio operationum*” en vez de “*communicatio idiomatum*”.

Para explicar el hecho de que la humanidad divinizada de Cristo hubiese podido padecer y morir, la teología luterana echa mano de la teoría de los dos “estados” de Cristo: el “*status exinanitionis*” y el “*status exaltationis*”. Más tarde, ya en el siglo XVII, surgirá la disputa entre las escuelas de Tubinga y Giessen sobre si la divinidad, en el “*status exinanitionis*” sólo ocultó (*krypsis*) o bien se despojó (*kenosis*) de sus propiedades divinas. Se impuso generalmente la sentencia de la “*kenosis*”.

La Ilustración y el Racionalismo

Karl Barth afirma que la cristología luterana, con su tendencia a la deificación del hombre Jesús, abre una puerta a la exaltación de los valores humanos, tal como sucedió en los siglos XVIII y XIX. El “*commercium*”, que es cambio de lugar entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre en Cristo, pudo haber conducido a trastocar los ámbitos y a desembocar en la apoteosis del hombre. De hecho Hegel se confesaba luterano en su pensamiento. Y Ludwig Feuerbach apelaba a Lu-

tero en su teoría de la identidad de la esencia divina y la humana¹⁸.

Pero la razón inmediata hay que buscarla en la crisis de fe, surgida en el siglo XVIII, a causa de la aparente incompatibilidad de los nuevos avances de la ciencia con la palabra de Dios, demasiado identificada por la teología anterior con la letra de la Biblia. Ello condujo, en ciertos ámbitos a la pérdida de la fe en la revelación y como consecuencia en la persona y en la obra del Mediador. El sentido religioso del cristianismo, arrojado de la Biblia se refugiará en la ética (Kant, A. Ritschl, etc.), en la filosofía (teología liberal), en el sentimiento religioso (Schleiermacher) o en la historia (Hegel). Jesús queda convertido en un héroe religioso, en una gran personalidad, pero no pasa de ser un puro hombre en el que Dios no toma carne sino que existe sólo como idea. La encarnación que tiene lugar en Cristo no es, por tanto, la encarnación de un Dios personal, sino de la idea de Dios. Por ser la encarnación de una idea, ésta no tiene lugar "ef'apax", una sola vez, sino que es un fenómeno que se repite en el espacio y en el tiempo cada vez que aparece una de las grandes figuras religiosas de la historia. El evangelio viene a ser una verdad abstracta, universal, separable de la persona de Jesús. Se acentúa así la distinción entre el Jesús histórico, terreno, y un Cristo-idea eterno e imperecedero. El racionalismo sabe del evangelio *de* Jesús pero no del evangelio *acerca* de Jesús; es decir, le interesa la doctrina de Jesús —sus palabras—, pero no su persona ni su obra —la Palabra— sino sólo en cuanto ésta es ejemplar. El Jesús predicado es sustituido por la predicación de Jesús.

Pero el evangelio de Jesús desligado de su persona se convierte en una mera doctrina abstracta religioso-moral. Cristo aparece únicamente como maestro que enseña y es sólo redentor en cuanto maestro, no en cuanto Hombre-Dios muerto y resucitado. Es verdad que se admite todavía una distinción —meramente relativa— entre el maestro y sus discípulos, entre el genio y la masa vulgar: Jesús es el *primero* entre los genios de la religión, aquél que más hizo avanzar la educación religiosa del género humano (Wegscheider).

Tal es el racionalismo de la Ilustración: parte de una idea universal de religión o revelación que luego se encarna en el

¹⁸ Cfr. K. Barth, KD IV/2, pág. 90.

individuo. La persona de Jesús apenas interesa más que como materialización, vehículo de una idea o una doctrina.

Friedrich E. Schleiermacher

Schleiermacher definía el elemento específico de toda religión como un "sentimiento de dependencia" del Absoluto. Es en este sentimiento de dependencia, común a toda religión, donde se da nuestra relación con Dios. El cristianismo es la religión definitiva de la humanidad precisamente por su conciencia de redención. Por este carácter definitivo, Schleiermacher permanece aún dentro del marco de la Ilustración: Jesús es todavía el *máximo* representante de la humanidad religiosa.

Cristo es el hombre religioso ideal, en el que el sentimiento de dependencia domina con toda su fuerza; sentimiento que Jesús expresa en la idea del Dios Padre. Vértice de la religiosidad humana, Jesús puede ser llamado revelación de Dios e Hijo de Dios. Pero su ser divino se reduce a su peculiar conciencia de la divinidad. No implica, pues, ni el dogma tradicional de las dos naturalezas unidas hipostáticamente ni la noción de expiación. La revelación no es más que la profundización del hombre en su propia conciencia de dependencia y viene a ser, por tanto, fruto del trabajo y el esfuerzo humano, no palabra exterior, gratuita, de Dios que se encarna en la historia. La redención queda reducida a la conciencia excepcional de la filiación divina sentida por Cristo, que es comunicada por él a los demás hombres y que les sirve de ejemplo. Cada hombre concreto conecta con Cristo como modelo de religiosidad y de dependencia de Dios y este ejemplo fortalece nuestro sentimiento religioso, nuestra experiencia religiosa. La personalidad religiosa de Cristo sirve así de incentivo a la personalidad religiosa, menos acusada, de los demás. Los hombres, una vez encendida en el Maestro la llama de su experiencia religiosa, podrían prescindir de él y aún superarle.

Schleiermacher tiene de común con la Ilustración el planteamiento de la realidad de Cristo como concretización no ya de una idea, sino de un sentimiento universal. A diferencia, sin embargo, de la Ilustración no se centra en la doctrina abstracta, sino en el sentimiento y en la *vida* en que éste se materializa: Jesús es mediador, pero en el sentido en que lo son los héroes que no sólo predicán, sino que encarnan una

idea o una experiencia. La redención es de tipo pedagógico y se sitúa además en una perspectiva evolucionista: de hecho hasta hora Jesús es el Maestro supremo de la humanidad, en el campo religioso, pero podría llegar el día en que alguno de sus discípulos le supere.

Comienza a abrirse paso la idea de que lo divino no se halla representado ya de un modo exhaustivo —como aún en la Ilustración— por un *único* mediador, sino que se realiza de diversos modos en la historia. Bajo el influjo de Herder el racionalismo ahistórico de la Ilustración se va a convertir en el racionalismo histórico característico del siglo XIX. Así va ganando terreno la visión de la historia que, como tal, es salvífica, es historia de salvación. La palabra de Dios —Dios, en definitiva— se encarna de tal modo en la historia que se identifica con ella¹⁹.

Georg F. Hegel

Con Hegel adquiere ya plenitud la visión esbozada aún tímidamente en Schleiermacher: la Idea, el Absoluto, no se encarna en una persona concreta, sino que es la propia historia en su juego dialéctico de tesis, antítesis y síntesis la que se convierte en revelación, en encarnación, en manifestación progresiva de la Divinidad. El Cristianismo y Cristo no constituyen más que una etapa de esa encarnación que se realiza en la evolución progresiva de la historia; y no precisamente la etapa definitiva, ya que la religión perfecta estará basada en la razón y en la filosofía. La encarnación y la consiguiente epifanía de lo divino tienen lugar dentro del hombre, pero no ya dentro de un hombre concreto, sino dentro de la humanidad extendida en el espacio y en el tiempo. Esta es la diferencia máxima entre el racionalismo de la Ilustración y el racionalismo histórico ya iniciado en Schleiermacher y cuyo principal representante es Hegel.

El pensamiento de Hegel, así como el de Schleiermacher, van a condicionar toda la teología protestante del siglo XIX. Nos hallamos ante una absolutización de la historia. Esta es

¹⁹ Cfr. BARTH, K.: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zurich, 1947, y también BRUNNER, E.: *Der Mittler*, Zurich, 1947, págs. 21-77, así como el *Evangelisches Kirchenlexikon* (citado EKL) I, col. 771 s.

el único mediador. Lo cual implica la relativización definitiva de cada uno de sus momentos, uno de los cuales es Cristo. El “acontecimiento” salvífico, como hecho histórico irreplicable realizado en un momento cumbre del tiempo ha quedado sustituido por los “acontecimientos” salvíficos incesantes situados en el plano de la decisión humana más que en el plano de la iniciativa divina, en el plano de la “fe” más que en el plano de la cruz²⁰.

La escuela de Tubinga

Esta absolutización de la historia en la que se insertan luego los diversos momentos individuales influye y reaparece en David F. Strauss: Jesús como personalidad histórica no puede ser Dios, sino que se encuentra enmarcado en una historia de fe y se halla condicionado, de un modo *absoluto*, por ella²¹. En efecto; la comunidad primera proyecta sobre el Jesús histórico las esperanzas del Antiguo Testamento (que a su vez no son más que la expresión del ansia de superación que posee la humanidad); la conjunción de las esperanzas mesiánicas y el Jesús histórico en la fe de la comunidad da como resultado el Cristo de la fe. Cristo, pues, más que un personaje histórico, es la proyección de una historia anterior y su cristalización. El hombre Jesús ha sido devorado por la historia y diluido en ella.

La encarnación es un concepto judaico y lo mismo la redención. La muerte del Jesús histórico se convierte, a través de la fe de la comunidad, en la resurrección del Cristo, es decir, en la apoteosis o mitización del hombre Jesús.

Con Strauss alcanza la teología liberal uno de los puntos más bajos: el Jesús histórico apenas si juega papel alguno en el nacimiento del cristianismo, que es obra de una comunidad enraizada en la historia, y en definitiva obra de la misma evolución histórica.

²⁰ Barth, K., op. cit.

²¹ Es verdad que Cristo se halla enmarcado en la historia de salvación, en cuanto hombre, pero no de un modo *absoluto*: encuadrado en la historia, por la encarnación, y condicionado por ella, Cristo es también superior a la historia y la enmarca a su vez por ser Dios, palabra definitiva del Padre, plan misterioso de Dios sobre la historia de los hombres (Cfr. Ef 3, 9-11 y Col 2, 2).

Albert Ritschl

La vida de Jesús puede denominarse revelación en cuanto que en él es introducida en el mundo la idea moral del reino de Dios. Ritschl desplaza el acento hacia la ética. Se puede hablar de una divinidad de Cristo en cuanto que la voluntad de Jesús está de acuerdo con la voluntad de Dios expresada en la idea del reino: por ser el fundador del reino de Dios y el portavoz ante los hombres del señorío moral de Dios sobre la humanidad, Jesús es la encarnación de la voluntad de Dios y su revelación plena (Ritschl olvida el carácter escatológico del reino de Dios, reduciéndolo a lo puramente ético. La escuela escatológica de A. Schweitzer corregirá esta desviación llevándola a su extremo opuesto).

Su doctrina acerca de la "justificación y reconciliación" (en su obra "Rechtfertigung und Versöhnung") afirma: Dios es amor y por tanto no se puede hablar de su santidad ni de su ira. Pero tampoco del perdón. El perdón de Dios se reduce a pasar por alto la falta de participación de los hombres en la realización de su reino: los hombres no conocen el reino y por eso no viven conforme a él. Dios les muestra en Cristo su voluntad de amor y les hace así ver su error²². La redención se reduce por tanto a algo de tipo cognoscitivo y ético: es la sustitución de la idea falsa de un Dios juez por la idea correcta del Dios amor. La redención es, pues, una enseñanza pero no de tipo abstracto, de una doctrina, sino de una ética: la predicación o kerygma del reino de Dios, del dominio amoroso de Dios sobre los hombres. Más tarde reaparecerá esta visión en Bultmann: la redención no se concreta en un momento salvífico, sino que es algo que se está realizando incesantemente en el hecho de la predicación y su aceptación por la fe.

Ritschl, "el último padre de la Iglesia", sigue aún la línea anterior. La divinidad de Cristo es la epifanía de la voluntad de Dios en la conciencia de Jesús. La redención es la consiguiente transformación de la conciencia humana a tenor de la conciencia de Jesús manifestada en su predicación y en su vida. Ritschl destaca, sin embargo, el aspecto ético, debido a su acentuación de la voluntad de Dios²³.

²² Cfr. Barth, K. y Brunner, E., op. cit., nota 19. Cfr. también el EKL I, 772.

²³ Cfr. Brunner, op. cit.

Discípulo de A. Ritschl. Al evangelio, dice, pertenece el Padre tal como fue predicado por Jesús, no el Hijo. La fe cristiana lo es sin cristología: precisamente la universalidad del evangelio aparece en su no-vinculación a una persona histórica. Es verdad que paralelamente habla de una superioridad histórica de Jesús, pero con ello se refiere a la claridad y simplicidad de su mensaje, que por otra parte no es nuevo ni original. En este sentido Jesús es modelo, "es el modelo de su mismo mensaje". Su muerte tiene así un valor simbólico, "significa que sólo la entrega de la vida decide los grandes avances de la historia" (Cfr. "Das Wesen des Christentums" 1900, p. 89-100). Sin embargo, esta apreciación constituye un mero juicio valorativo histórico. No pertenece al evangelio, sino que permanece al margen. Por lo demás la "teoría" de la redención es consecuencia de la helenización del cristianismo.

La Escuela de la Historia de las religiones

Partiendo de Ritschl la escuela de historia de las religiones concibe a la religión como un valor histórico que pertenece al conjunto de la cultura humana. No se la puede comprender más que por los métodos científicos de la historia y la psicología. La diversidad histórica, por otra parte, constituye la materia de una forma a priori: el a priori religioso. El cristianismo, religión histórica entre otras, no posee un carácter absoluto. La figura de Jesús ocupa, sin embargo, un puesto central en cuanto que, en la comunidad cristiana y en el culto, el espíritu de Cristo se halla liberado de la aparición histórica de Jesús y de su encadenamiento al tiempo. La fe en Dios, idéntica en el fondo en todas las formas religiosas ha encontrado, hasta ahora, su expresión más pura en la religión de los profetas de Israel y en la persona de Jesús. Pero esto ¿no nos lleva al relativismo? Ernst Troeltsch, uno de los principales representantes de esta escuela, intenta escapar a él concibiendo el sentido de la historia como un desarrollo de la razón divina. La fe en Dios en Cristo se identifica así con la fe en el Logos o Razón divina en el mundo. Aquí, como en Hegel, es la filosofía de la religión la que desvela el sentido último del proceso histórico.

Valoración final

La teología protestante avanza en una tensión dialéctica. De los dos momentos que importa la historia de salvación, los primeros Reformadores acentuaban la *salvación* centrada en la persona de Cristo, el momento irrepetible del acontecimiento salvífico: la cruz. La historia posterior es sólo recuerdo, toma de conciencia de aquel momento definitivo: fe. La decisión humana, las "obras" no tienen valor salvífico alguno. La dispensación o aplicación no se distingue de la misma redención; justificación y redención se identifican.

En un segundo momento se acentúa la *historia* como salvación. El Logos se encarna en la historia misma. Ha quedado desvalorizado el "acontecimiento" único siendo sustituido por los "acontecimientos" salvíficos incesantes, las sucesivas decisiones humanas.

En este sentido la visión católica supone la síntesis de ambos extremos: valora, por una parte, la salvación como iniciativa divina que llega de fuera de la historia y que se hace carne en un momento cumbre: Dios se acerca al hombre en Cristo. Pero valora, por otra parte, también la historia, es decir, la trama de decisiones humanas asumidas por la salvación, que es iniciativa de Dios y plan divino. Podemos afirmar así, con la teología protestante del siglo XVIII y XIX que Cristo es el hombre perfecto, el maestro, la suprema figura religiosa, el modelo; la historia de la humanidad es, en efecto, historia de salvación. Pero, con los Reformadores primitivos, hemos de acentuar que es hombre perfecto por su inserción en la divinidad, por la asunción personal por parte del mismo Hijo de Dios. Si la salvación importa una historia, que es decisión humana, y por tanto ética, esta ética presupone necesariamente un acontecimiento salvífico anterior: el hecho de Cristo Salvador. La ley presupone la gracia. La historia es historia de salvación, pero no por ser historia, sino por la encarnación en ella de la palabra personal del Padre.