

# EL HOMBRE CREADO EN CRISTO, SEGUN EL NUEVO TESTAMENTO

## BIBLIOGRAFIA

### 57 *La creación en el Nuevo Testamento*

O. CULLMANN, *La creazione nel Nuovo Testamento*: Protestante-simo 20 (1965) 193-206; P. DE HAES, *Die Schöpfung als Heilsmysterium*. Mainz 1964, 247-277; H. M. FÉRET, *Creati in Christo Jesu*: RSPT 30 (1941-1942) 96-132; E. HAIBLE, *Schöpfung und Heil*. Mainz 1964, 64-115; G. W. H. LAMPE, *La doctrine néotestamentaire de la création*: Verbum Caro 19 (1965) 15-28; F. MUSSNER, *Creación en Cristo: Mysterium salutis*, 2. Cristiandad, Madrid 1969, 505-511; B. REY, *Crées dans le Christ Jésus*. La création nouvelle selon saint Paul. Paris 1966; J. ZIMMERMANN, *Trinität, Schöpfung, Übernatur*. Regensburg 1949.

### 58 *La primacía de Cristo en el universo creado*

H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth*. Köln 1951, 355-372; G. BIFFI, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*: SC 88 (1960) 241-260; J. F. BONNEFOY, *El primado de Cristo*. Herder, Barcelona 1961; ID., *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea: Problemi e orientamenti di teologia contemporanea*, 2. Milano 1957, 173-235; V. BOUBLIK, *Il primato universale di Cristo Redentore*: DTP 64 (1961) 193-212; H. BOÜESSÉ, *La Sauveur du monde*, 1. La place du Christ dans le plan de Dieu. Chambéry 1951; B. BRINKMANN, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen*: Wissenschaft und Weisheit 13 (1950) 6-33; Y.-M. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica, y en nuestros tratados dogmáticos*: Concilium 11 (1966) 5-28; J. ERNST, *Das Wachstum des Leibes Christi zur eschatologischen Erfüllung im Pleroma*: Theologie und Glaube 57 (1967) 164-187; A. GERKEN, *Theologie des Wortes*. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarna-

tion bei Bonaventura. Düsseldorf 1963; G. KOCH, *Jesus Christus, Schöpfer der Welt*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 56 (1959) 83-109; S. LYONNET, *Redemptio cosmica secundum Rom 8,19-23*: VD 44 (1966) 225-242; F. MALMBERG, *Über des Gottmenschen*. Freiburg 1960, 9-26; J. A. MCCALLIN, *The Christocentric Unity of Saint Augustine's De Civitate Dei*: REA 12 (1966) 85-109; K. PFLERGER, *Die verwegenen Christozentriker*. Freiburg 1964; K. RAHNER, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*: *Escritos de teología*, 5. Taurus, Madrid 1963, 181-220; J. RATZINGER, *Christozentrik in der Verkündigung*: Trierer Theologische Zeitschrift 70 (1961) 1-14; H. RIEDLINGER, *El dominio cósmico de Cristo*: *Concilium* 11 (1966) 108-134; A. SANNA, *La regalità di Cristo secondo la scuola francescana*. Oristano 1951; H. SCHLIER, *Über die Herrschaft Christi*: *Geist und Leben* 30 (1957) 246; ID., *Das, worauf alles wartet*. Eine Auslegung von Römer 8,18-30: *Interpretation der Welt* (Festschrift Guardini). Würzburg 1965, 599-616; A. SCHULT, *Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus*. Remagen 1965.

## 59 Cristo en la creación, según Col 1

D. VON ALLMEN, *Réconciliation du monde et christologie cosmique de 2 Cor 5,14-21 à Col 1,15-23*: *Revue d'histoire et philosophie religieuses* 48 (1968) 32-45; M. BOGDASAVICH, *The Idea of Pleroma in the Epistles to the Colossians and Ephesians*: *Downside Review* 83 (1965) 118-130; F. B. CRADDOCK, *All things in him: a critical note on Col 1,15-20*: *New Testament Studies* 12 (1965) 78-80; A. FEUILLET, *La création de l'univers dans le Christ d'après l'épître aux Colossiens*: *New Testament Studies* 12 (1965) 1-9; H. J. GABATHULER, *Jesus Christus Haupt der Kirche, Haupt der Welt*. Der Christus hymnus Colosser 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre. Zürich 1965; J. GEWIESS, *Die Begriffe pleromā und pleroma im Kolosser und Epheserbrief: Vom Wort des Lebens* (Festschrift Meinertz). Münster 1951, 128-141; A. HOCKEL, *Christus der Erstgeborene*. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1,15. Düsseldorf 1965; P. LAMARCHE, *Cristo vivo*. Ensayo sobre la cristología del Nuevo Testamento. Sígueme, Salamanca 1968; H. LANGKAMMER, *Die Einwohnung der «absoluten Seinsfülle» in Christus*. Bemerkungen zu Kol 1, 15. *Biblische Zeitschrift* 12 (1968) 258-263; E. LOHSE, *Pauline Theology in the Letter to the Colossians*: *New Testament Studies* 15 (1969) 21-220; G. MUNDERLEIN, *Die Erwählung durch das Pleroma*. Bemerkungen zu Kol 1,19: *Neutestamentliche Studien* 8 (1962) 264-276; H. M. SCHENKE, *Der Widerstreit gnostischer und kirchlicher Christologie im Spiegel des Kolosserbriefes*: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964) 391-403; M. SIMONETTI, *L'esagesi ilariana di Col 1,15a*: *Vetera Christianorum* 1 (1965) 165-182.

**60** La reflexión dogmática presupone una *preparación estrictamente exegética*. En primer lugar, tenemos que tener en cuenta los destinatarios y la ocasión de esta carta (cf. Col 2, 18-19)<sup>1</sup>. También es necesario considerar las diversas opiniones que hay sobre el origen, la índole literaria y la construcción rítmica de esta perícopa<sup>2</sup>. Finalmente, es menester estudiar la exégesis literal de cada una de las palabras por medio de algún comentario<sup>3</sup>. Habrá que fijarse especialmente en las siguientes palabras: «imagen», «primogénito» (v. 15); «primero en todo» (v. 18); «plenitud» (v. 19).

**61** De la exégesis literal emergen los *siguientes temas*:

a) El *Padre* invisible, (esto es, inaccesible), cuya infinita perfección está dinámicamente presente en Cristo (cf. Sal 68,17; 2 Cor 5,19).

b) *Cristo*, en virtud de la plenitud recibida, principio dinámico de la creación y de la re-creación. El apóstol considera la persona de Cristo en su unidad teándrica, sin fijar su atención en la diversidad de las naturalezas.

c) El *mundo*, no solamente como una multitud de cosas diversas (τὰ πάντα), sino como un todo (πάσης κτίσεως), que tiene su principio fuera de sí, y que tiene necesidad del influjo continuo de este principio, bien sea para permanecer en el ser, o bien para tender hacia su cumplimiento final (cf. Col 1,27, donde Cristo es llamado «esperanza de la gloria»).

<sup>1</sup> Cf. A. WIKENHAUSER, *Introducción al Nuevo Testamento*. Herder, Barcelona <sup>2</sup>1966, 300-305.

<sup>2</sup> Cf. BALLARINI, *Introduzione alla Bibbia 4/2*. Torino 1964, 54-59, o DACQUINO, *Il messaggio della salvezza*, 5. Torino 1968, 681-686.

<sup>3</sup> Por ejemplo, ZEDDA, MÉDEBIELLE (en *La sainte Bible*, de PIROT-CLAMER), STAAB, etc.

d) La *creación* es entendida, por una parte, como una operación eficaz divina, y por otra, como el universo estructurado, correspondiente a esta operación y resultante de ella.

**62** La parte de Cristo en la creación se describe por medio de tres preposiciones: *διὰ*, *ἐν*, *εἰς*. Estas expresiones pueden considerarse de tres maneras:

a) *Singularmente*: Cristo es alfa y omega (Apoc 1,8; 21,6; 22,13), quien produce el universo y por cuyo amor existe y se desarrolla.

b) *Complexivamente*: dado que estos tres prefijos forman una unidad que repetidamente se usa precisamente como una unidad, su conjunto tiene que tener un sentido que trasciende la suma de cada uno de ellos. Cristo no sólo ha producido al mundo en su devenir, sino que además le da unidad como *παντοκράτωρ*, haciéndolo subsistir en una unidad estable y estructurada. Considerando el concepto de «alienación de Dios» y «reconciliación con Dios» (v. 20-21), se comprende cómo Cristo lo «contiene» todo, en cuanto que le da sentido al universo, atrayéndolo a sí.

c) Considerando finalmente que la tríada *διὰ*, *ἐν*, *εἰς* nunca se le aplica al Padre, sino solamente a Cristo (cf. Rom 11,36; 1 Cor 8,6), parece como si se quisiera indicar con ella un influjo en el devenir, en el subsistir y en la evolución del mundo, que es propio de Cristo. Suponiendo esto, queda justificada la «trasconceptualización» por la que Cristo es llamado causa eficiente, ejemplar y final de la creación. Esto no significa que *διὰ* quiera decir precisamente una causalidad eficiente, que *ἐν* se refiera a la causalidad formal y ejemplar, y *εἰς* esté en relación con la causalidad final. Es más bien todo el conjunto de estas tres partículas el que significa todo el conjunto de esta triple causalidad.

*Heb 1,1-4*

**63** También en esta perícopa<sup>4</sup> se habla del Hijo en su realidad concreta, esto es, de Jesús, el Verbo encarnado (Hebr

<sup>4</sup> Para el contexto de esta cita en el conjunto de la carta y la exégesis de estos versículos, cf. *Introduzione alla Bibbia* 5/2, o. c.,

2,9), sin distinguir entre lo que le compete en cuanto Dios y lo que le corresponde en cuanto hombre. El, en el centro de la perícopa (v. 3a), es descrito con categorías propias de la especulación sapiencial, como participante de la perfección paterna en el ser y en el obrar. Las palabras «resplandor de su gloria e impronta de su esencia» tienen que interpretarse a la luz de Sab 7,25-27. Esta glorificación de Cristo está en medio de otras dos afirmaciones que se refieren a la función de Cristo: una en el v. 2b (por quien también hizo los mundos), y otra en el v. 3b (el que sostiene todo con su palabra poderosa); por la expresión «sostiene» (φέρων), cf. Is 46,3-4, en la versión de los LXX. Esta doble afirmación referente a la actividad de Cristo está encuadrada a su vez entre dos alusiones a la gloria inicial y final de Cristo: una en el v. 2a (a quien instituyó heredero de todo) y otra en el v. 3c (se sentó a la diestra de la majestad en las alturas).

- 64** Así pues, la estructura de Hebr 1,1-4 es análoga a la de Flp 2, 5-10. Cristo posee la gloria divina; realiza la creación y la re-creación y de esta forma posee su gloria bajo un nuevo aspecto. Cristo se presenta como autor del mundo, en cuanto que lo ha hecho, lo sostiene y lo purifica. La alusión a Sab 7,21-30 contiene con mayor claridad que Col 1 la categoría de la ejemplaridad de Cristo respecto al mundo: en efecto, los términos ἀπαύρασμα (reflejo o irradiación) y χάρακτις (la impronta que deja el sello) significan que Cristo refleja e irradia la belleza del Padre sobre el mundo.

*Jn 1, 1-17*

- 65** Es preciso en primer lugar estudiar la estructura y un comentario al prólogo de Juan<sup>5</sup>.

---

187-256 en general, 228-231 sobre nuestra perícopa (BALLARINI); *Il messaggio della salvezza* 5, o. c., 811-837 en general, 817-819 sobre 1,1-4 (ZEDDA); con la literatura que allí se cita, especialmente el comentario de C. SPICQ.

<sup>5</sup> Cf., por ejemplo, M. E. BOISMARD, *El prólogo de san Juan*. Fax, Madrid 1967; CH. DEMKE, *Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog*; *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967) 45-68; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*.

**66** En dicho prólogo se afirma que todo ha sido hecho por medio del Verbo (v. 3). A esta afirmación corresponde, en la segunda parte del prólogo, otra afirmación, según la cual la ley ha sido dada por medio de Moisés, mientras que la gracia y la verdad, esto es, la fiel benevolencia de Dios, se ha realizado por medio de Jesucristo (v. 17). Puesto que en ningún otro lugar del evangelio de Juan se habla de la función creadora de Cristo, es preciso explicar la afirmación del prólogo según el contexto de ideas dentro del cual ha sido concebida, que es precisamente el de la función creadora de la sabiduría (Prov-8,22-31; Sab 7,22-8,1) y el de la función creadora de la palabra de Dios (Is 40,26; 44,24-28; 48,13-16; etc.)<sup>6</sup>. Por una parte, el Padre crea como si contemplase su propia sabiduría, en la que está contenido el plano de ese mundo que él llama a la existencia y que se realiza a través de la creación, especialmente en el hombre (Sab 9,1-4); por otra parte, el Padre crea, por medio de la palabra, de modo que la palabra de la creación es instrumento activo de la producción del universo (Gén 1). En el prólogo de Juan, las funciones de la Sabiduría y de la Palabra son atribuídas a la persona de Cristo<sup>7</sup>. De este modo, se describe aquí un movimiento progresivo, a través del cual el Padre, por medio del Verbo creador, y del Verbo encarnado, teniendo por ejemplar al Verbo, lo produce y lo dirige todo hacia la plena participación del Verbo.

## **67** *Temas de estudio*

1. Observar en el artículo de A. FEUILLET, citado en el número 59, cómo el autor emplea diversos textos paralelos para ilustrar la función creadora del Verbo.

2. Estudiar, con la ayuda de la obra de B. REY, citada en el número 57, la unidad dinámica de toda la creación en Cristo, desde el primer instante de su existencia hasta la gloria final.

---

Brüges 1968; P. LAMARCHE, *Le prologue de Jean*: RSR 52 (1964) 417-437; A. WIKENHAUSER, *El evangelio según san Juan*. Herder, Barcelona 1967.

<sup>6</sup> Cf. D. MOLLAT, *Biblia de Jerusalén*, nota en este lugar.

<sup>7</sup> Cf. P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus-Christ*. Paris 1966, 141-147.

- 68** La sagrada Escritura, como los Padres griegos, piensa sobre todo en la *persona*; subraya por tanto la unidad en cristología, y acentúa la pluralidad en la doctrina trinitaria. La reflexión occidental, por el contrario, se concentra en la *naturaleza*, y por eso acentúa en cristología la dualidad, y en la Trinidad su unidad. Precisamente por esto, el pensamiento occidental ha necesitado con mayor urgencia *distinguir* claramente en qué sentido la función creadora pertenece a la *divinidad* —es decir, al Verbo en cuanto increado—, y en qué sentido le pertenece a la *humanidad* —al Verbo en cuanto encarnado—. Desde ambos puntos de vista, el pensamiento teológico especialmente escolástico distinguía el aspecto de la causalidad *eficiente*, de la causalidad *final* y de la causalidad *ejemplar*.

*El Verbo increado, creador*

- 69** La creación, como toda operación con la que Dios, *causa eficiente*, produce alguna cosa fuera de sí, es común a las tres divinas personas, de las que como de un solo principio procede el universo creado (cf. D 501, 800, 1330, 1331). Sin embargo, aunque la naturaleza es común a las tres personas, cada una de ellas la posee según su propiedad: el Padre como ingénito, generante e inspirante; el Hijo, como generante y espirante; el Espíritu Santo, como espirado por el Padre y el Hijo. Lo mismo hay que decir también de la acción creadora. Esta observación se ha empleado con frecuencia para explicar la expresión clásica, según la cual todo ha sido creado por el Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo<sup>8</sup>. En efecto, la acción común creadora está en el Padre sin ser recibida de ningún otro, en el Hijo está recibida del Padre, y en el Espíritu Santo recibida del Padre y del Hijo<sup>9</sup>. Más aún, puesto que en Dios la acción intelectual no puede estar en el Padre sino en cuanto que engendra al Verbo, ni en el

<sup>8</sup> SAN AGUSTÍN, *In Job. tract.*, 20, 9; PL 35, 1961; *De Trinit.* 1, 6, 12; PL 42, 827.

<sup>9</sup> STh 1, q. 45, a. 6.

Verbo sino en cuanto que es engendrado por el Padre, y el acto de la voluntad no puede estar en el Padre y en el Hijo sino en cuanto que espiran al Espíritu Santo, ni en el Espíritu Santo sino en cuanto que es espirado por el Padre y por el Hijo, santo Tomás puede decir que las procesiones divinas son necesarias para la producción de las criaturas por el hecho de que la creación tiene como causa propia al entendimiento y a la voluntad de Dios <sup>10</sup>.

- 70** Los Padres reconocieron en el Verbo la sede de las ideas divinas e ilustraron su participación en la creación, sirviéndose de la *causalidad ejemplar* <sup>11</sup>. Santo Tomás recogió y organizó la enseñanza tradicional, fundándose especialmente en la doctrina de san Agustín <sup>12</sup>. En la Trinidad, el Verbo procede del Padre, en cuanto que el Padre se conoce a sí mismo a todas las demás cosas; por tanto, el Verbo es como la primera idea en la que están contenidas todas las otras. El Padre dice al Verbo, y al decir al Verbo, dice en él todas las cosas posibles y existentes. Las cosas posibles están representadas en el Verbo necesariamente; los seres realmente existentes, en cuanto tales, están representados en el Verbo libremente, porque Dios libremente los ama <sup>13</sup>. Por tanto, puede decirse que el Padre crea todas las cosas en el Verbo, como en su causa ejemplar suprema, y en el Espíritu Santo, en el que el Padre se ama a sí mismo y por ello a toda criatura que participa de su propia bondad.

- 71** El mundo ha sido creado para comunicar una participación finita de la belleza, contemplada por el Padre en el Verbo, y amada por el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. Si le llamamos a la perfección, a cuya comunicación se tiende en la acción, «fin», se puede decir que el Verbo es fin de la creación, ya que la Trinidad actúa por amor a la belleza concebida en el Verbo, queriendo realizarla fuera de sí <sup>14</sup>.

<sup>10</sup> STh 1, q. 45, a. 7 ad 3.

<sup>11</sup> Sobre la noción de la causalidad ejemplar, cf. n. 98-106.

<sup>12</sup> STh 1, q. 34, a. 3.

<sup>13</sup> STh 1, q. 37, a. 2 ad 3.

<sup>14</sup> Sobre la noción de la causalidad final, cf. n. 107-118.

*El Verbo encarnado, creador*

**72** Todo esto puede trasferirse en cierta manera también al Verbo en cuanto encarnado. Naturalmente, la humanidad de Cristo no es *causa eficiente* de la creación: semejante concepción implicaría la existencia de la naturaleza humana de Cristo antes de la encarnación, y se abriría de esta manera el camino a especulaciones abstrusas, de índole gnóstica. Pero, si admitimos que la encarnación fue querida por Dios no solamente para reparar el pecado, sino que ha sido la razón propia de la creación, podremos decir que es causa eficiente del mundo aquel Verbo que en la plenitud de los tiempos se encarna; más aún, que es causa eficiente en cuanto que se encarna, o sea, al querer prepararse mediante la creación la «carne» que habría de asumir.

**73** La relación entre el Verbo encarnado y la creación queda, sin embargo, más clara bajo el aspecto de la *causalidad final y ejemplar*. En efecto, Dios quiere la existencia de aquella participación de su infinita bondad que se realiza en Cristo, crucificado y glorioso. Cristo es la cabeza del cuerpo místico, y el Padre se complace en la imagen de todo el cuerpo y quiere la existencia de la humanidad, para que Cristo sea primogénito entre muchos hermanos (Rom 8,29). Además, el género humano exige la existencia del mundo material, cuya cima constituye. En este sentido puede decirse que Dios quiere todo el universo por amor a Cristo, empezando desde el primer movimiento de la materia hasta su total plenitud escatológica. Por consiguiente, la naturaleza humana del Verbo es la clave de inteligibilidad de todo el universo.

*Cristogénesis en la cosmogénesis*

**74** La doctrina expuesta en los números 69-73 aumenta ciertamente la claridad conceptual de la función creadora del Verbo, pero no es verdad que aumente la inteligibilidad del misterio, ya que al separar los dos puntos de vista correlativos, puede impedir también una síntesis sin la cual es imposible hablar de una inteligencia de la fe. Por eso hemos de superar la fase analítica de estas reflexiones, volviendo a

componer los dos aspectos que hemos aclarado nocionalmente dentro de la comprensión de la realidad concreta. En esta síntesis concretizadora nos podemos servir de los esquemas intuitivos elaborados por Teilhard de Chardin <sup>15</sup>.

**75** Las consideraciones precedentes demuestran que la antropología teológica no es únicamente una confirmación de la antropología filosófica por medio de la fe. En efecto, si el Verbo encarnado es el término hacia donde procede concéntricamente todo el universo, el fenómeno humano encuentra su última explicación solamente cuando se le considera a la luz del misterio de la encarnación <sup>16</sup>. Así pues, la encarnación de Cristo, su muerte y su resurrección, no son solamente hechos históricos contingentes, sin los cuales la realidad humana no existiría de hecho pero seguiría siendo perfectamente comprensible en el orden ideal. Lo mismo que el hombre no es inteligible sin relación con Dios que lo ha creado, lo conserva, y del cual depende todo su desarrollo, tampoco es perfectamente inteligible sin relación con Cristo, por el cual, en el cual y hacia el cual lo ha creado, lo conserva y lo dirige hasta la plenitud escatológica. La relación del fenómeno humano con Cristo no es por consiguiente algo extrínseco a la realidad humana. Esta realidad no puede ser comprendida adecuadamente sin relación con Cristo. Por eso están ordenados a Cristo no solamente los que creen en él, ni solamente los que han acogido su Espíritu sin conocer explícitamente su evangelio, sino absolutamente *todos* los hombres, incluso aquellos que no lo aceptan. Precisamente porque el género humano contiene en sí al Verbo encarnado, Cristo —aunque habite en un pequeño ángulo del universo— es el centro y la cima de todo el universo material, más aún, está por encima del universo de los espíritus puros.

---

<sup>15</sup> Sobre la concepción teilhardiana del «Cristo cósmico» cf. P. SMULDERS, *La visión de Teilhard de Chardin*. DDB, Bilbao 1967, capítulo 9; CH. F. MOONEY, *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo*. Sígueme, Salamanca 1967; E. RIDEAU, *La pensée du père Teilhard de Chardin*. Paris 1965, 339-346; B. DE SOLAGES, *Teilhard de Chardin*. Quercy 1966, 354-362.

<sup>16</sup> Cf. K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación: Escritos de teología*, 4. Taurus, Madrid 1964, 139-157; ID., *La cristología*

1. Darse cuenta de qué modo la representación de Cristo Pantokrator expresa de una manera figurativa la doctrina de este capítulo (17).

2. Examinar, tomando como base a F. SZABÓ, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*. Roma 1968, hasta qué punto se han empleado los elementos de la filosofía helenista en la doctrina patristica sobre la función creadora de Cristo.

3. Analizar la concepción trinitaria de la creación en santo Tomás, sirviéndose de E. BAILLEUX, *La création oeuvre de la Trinité selon saint Thomas*: RT 62 (1962) 29-50.

4. Reconstruir la doctrina del concilio Vaticano II sobre la función creadora de Cristo, analizando y comparando los textos siguientes: LG 3 y 7; DV 3; AA 5 y 7; AG 3; GS 45 y 57.

5. Preguntarse qué es lo que añade este capítulo a las excelentes formulaciones de K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Cristocentrismo: Diccionario de teología*, 144.

6. Consultando algunas de las obras citadas en el n. 74 sobre la teoría teilhardiana del «Cristo cósmico», determinar las relaciones que hay entre el pensamiento de Teilhard y el expresado en este capítulo.

---

*dentro de una concepción evolutiva del mundo: Escritos de teología* 5, 181-219.

<sup>17</sup> Puede tomarse como base a C. CAPIZZI, *Pantokrator*. Saggio di esegesi letterario-iconografico. Roma 1964.