

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

LUCAS F. MATEO-SECO

TEOLOGÍA DOGMÁTICA
CRISTOLOGÍA

Apuntes para uso exclusivo de los alumnos

**TEMA 1. CRISTOLOGÍA Y
TEOLOGÍA.**_____

1. OBJETO Y MÉTODO DE LA
CRISTOLOGÍA._____
2. LAS FUENTES DE ESTE
TRATADO._____
3. CRISTOLOGÍA Y
SOTERIOLOGÍA._____
4. IMPORTANCIA Y LUGAR DE LA CRISTOLOGÍA COMO TRATADO
TEOLÓGICO._____
5. EL MISTERIO DE CRISTO: SU
SOBRENATURALIDAD._____
6. LA IGLESIA COMO FUENTE DE NUESTRA FE EN
CRISTO._____

**TEMA 2. LA CUESTIÓN HISTÓRICA SOBRE
JESUCRISTO.**_____

1. LOS PROBLEMAS HISTÓRICO-CRÍTICOS PLANTEADOS A PARTIR DEL SIGLO XVIII
POR LA LITERATURA
RACIONALISTA._____
2. LA ESCUELA
MITOLÓGICA._____
3. LA IMAGEN DE CRISTO EN LA ESCUELA
ESCATOLÓGICA._____
4. LA CRÍTICA LIBERAL Y SUS
PRESUPUESTOS._____
5. LA CUESTIÓN DEL ACCESO A JESÚS EN LA RECIENTE LITERATURA
TEOLÓGICA._____
6. HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS EN DEI
VERBUM._____

TEMA 3. CUESTIONES METODOLÓGICAS PROPIAS DE LA CRISTOLOGÍA._____

1. JESUCRISTO, PUNTO DE PARTIDA DE LA
CRISTOLOGÍA._____
2. LA CRISTOLOGÍA SISTEMÁTICA ANTE LAS REDUCCIONES POSITIVISTAS Y
SUBJETIVISTAS DE LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y
FE._____
3. LA DISTINCIÓN ENTRE EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE: ORIGEN DE
ESA EXPRESIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO DE SUS
PRESUPUESTOS._____
4. HISTORIA Y FE EN LOS MODELOS CRISTOLÓGICOS "ASCENDENTE" Y
"DESCENDENTE"._____

TEMA 4. EL ANUNCIO DE CRISTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO._____

1. LAS PROMESAS DEL

MESÍAS. _____

2. PRINCIPALES PROFECÍAS

MESIÁNICAS. _____

2.1. *Profecías del período*

patriarcal. _____

2.2. *Profecías del período de los*

Reyes _____

2.3. *Los*

Salmos. _____

2.4. *El período de los*

Profetas _____

TEMA 5. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (I). _____

1. LA DIVINIDAD Y HUMANIDAD DE CRISTO, TESTIFICADA EN LOS ESCRITOS NEOTESTAMENTARIOS. _____

2. EL TESTIMONIO DE CRISTO EN TORNO A SU MESIANISMO Y FILIACIÓN DIVINA. _____

3. LA SOBERANÍA DE JESÚS. _____

4. LOS MILAGROS Y LAS PROFECÍAS. _____

5. SU UNIÓN CON EL PADRE. _____

6. LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO. _____

7. EL TESTIMONIO DE LA RESURRECCIÓN. _____

TEMA 6. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (II). _____

1. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES. _____

2. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS. _____

2.1. *Evangelio de S. Marcos.* _____

2.2. *Evangelio de S. Mateo.* _____

2.3. *Evangelio de Lucas. Jesús como Profeta y Salvador.* _____

3. EL EVANGELIO DE SAN JUAN. _____

4. EL APOCALIPSIS. _____

TEMA 7. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (III). _____

1. LA DOCTRINA SOBRE CRISTO EN LOS HIMNOS LITÚRGICOS PRIMITIVOS. _____

1.1. *Colosenses 1,15-20: Canto a la primacía de Cristo sobre toda la creación.* _____

1.2. Filipenses

2,5-11._____

1.3. Juan 1,1-18: Prólogo del evangelio._____

2. EL "CORPUS PAULINUM"._____

3. LA PREEXISTENCIA ETERNA DE CRISTO._____

4. NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO._____

5. EL HIJO DE DIOS._____

TEMA 8. LOS PRIMEROS TESTIMONIOS._____

1. EL CONTEXTO CRISTOLÓGICO DE LA PATRÍSTICA._____

2. LA CRISTOLOGÍA DE LOS PADRES APOSTÓLICOS Y LOS APOLOGISTAS._____

2.1. Padres

Apostólicos._____

2.2. Padres

Apologetas._____

2.3. Valoración de conjunto._____

3. LA GNOSIS Y EL DOCETISMO._____

3.1. El

gnosticismo._____

3.2. El

docetismo._____

3.3. Formas de docetismo._____

3.4. La refutación del docetismo en los Padres de la Iglesia._____

4. MONARQUIANISMO Y SUBORDINACIONISMO._____

4.1. Monarquianismo._____

4.2. Monarquianismo modalista o patripasiano._____

4.3. Monarquianismo dinamista o adopcionista._____

4.4. Subordinacionismo._____

5. LA CRISTOLOGÍA DE LAS GRANDES ESCUELAS TEOLÓGICAS._____

5.1. *La escuela alejandrina.*_____

5.2. *La escuela antioquena.*_____

6. EL ESQUEMA LOGOS-SARX. _____

6.1. *Esquema LOGOS-SARX.*_____

6.2. *Esquema LOGOS-ANTHROPOS.*_____

7. ARRIANISMO Y APOLINARISMO. _____

7.1. *Arrianismo.*_____

7.2. *Apolinarismo.*_____

8. EL CONCILIO DE NICEA (325). _____

TEMA 9. LAS GRANDES DEFINICIONES CRISTOLÓGICAS. _____

1. LAS CONTROVERSIAS EN TORNO A LA UNIDAD DE CRISTO. _____

2. LA CRISIS NESTORIANA. _____

2.1. *Antecedentes.*_____

2.2. *Nestorio.*_____

2.3. *¿Dónde está el error nestoriano?* _____

2.4. *La refutación de San Cirilo.*_____

3. EL CONCILIO DE EFESO. _____

4. CIRILO DE ALEJANDRÍA Y EL MONOFISISMO. _____

5. EL TOMUS AD FLAVIANUM. _____

6. EL CONCILIO DE CALCEDONIA. _____

6.1. *La definición cristológica.*_____

7. MONOTELISMO Y MONOERGUISMO. _____

7.1. *El monoerguismo.*_____

7.2. *El monotelismo.*_____

8. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (A. 681)._____

TEMA 10. BREVE PANORAMA DE LAS ÉPOCAS POSTERIORES._____

1. EL ADOPCIONISMO EN LA ÉPOCA VISIGODA._____
2. PEDRO ABELARDO Y PEDRO LOMBARDO._____
3. LAS CUESTIONES SUSCITADAS EN LA ÉPOCA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA._____
4. LAS ENCÍCLICAS CRISTOLÓGICAS._____
5. DECLARACIÓN DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE._____

TEMA 11. EL HECHO DE LA ENCARNACIÓN._____

1. LA CONCEPCIÓN VIRGINAL._____
2. EL NACIMIENTO DEL SEÑOR._____
3. LA UNIDAD DEL CUERPO Y DEL ALMA DE CRISTO._____
4. JESUCRISTO, PERFECTO DIOS Y PERFECTO HOMBRE._____

TEMA 12. POSIBILIDAD Y CONVENIENCIA DE LA ENCARNACIÓN._____

1. LA ENCARNACIÓN DEL VERBO EN LA ECONOMÍA DIVINA._____
2. LAS CUESTIONES EN TORNO A LA CONVENIENCIA Y NECESIDAD DE LA ENCARNACIÓN._____
 - 2.1. *La conveniencia de la encarnación.*_____
 - 2.1.1. *Encarnación y perfecciones divinas.*_____
 - 2.1.2. *La conveniencia de la encarnación con respecto al Verbo.*_____
 - 2.1.3. *La conveniencia de la encarnación con respecto a la naturaleza asumida.*_____
 - 2.2. *La necesidad de la encarnación.*_____
3. LA NECESIDAD HIPOTÉTICA DE LA ENCARNACIÓN PARA LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES.

TEMA 13. EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN._____

1. LA FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN._____
2. LA CUESTIÓN DE SI SE HUBIESE ENCARNADO EL VERBO, SI EL HOMBRE NO HUBIESE PECADO.

3. ENCARNACIÓN, REDENCIÓN Y PRIMADO UNIVERSAL DE CRISTO. _____

4. CRISTO REDENTOR, FIN DEL UNIVERSO. _____

TEMA 14. LA LIBERTAD DIVINA EN LA ENCARNACIÓN. _____

1. ENCARNACIÓN DEL VERBO Y PERFECCIÓN DE DIOS. _____

2. LA INICIATIVA DEL PADRE EN EL ENVÍO DEL HIJO. _____

3. NATURALEZA DE LA KÉNOSIS. _____

4. LA ENCARNACIÓN, COMO ENTRADA DE DIOS EN LA HISTORIA. _____

5. ENCARNACIÓN DEL VERBO E INMUTABILIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA. _____

TEMA 15. NATURALEZA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA. _____

1. JESUCRISTO, PERFECTO DIOS Y PERFECTO HOMBRE. _____

1.1. *Sagrada Escritura.* _____

1.2. *Errores.* _____

2. UNIÓN SUSTANCIAL, UNIÓN PERSONAL Y UNIÓN HIPOSTÁTICA. _____

3. LOS CONCEPTOS DE NATURALEZA Y PERSONA. _____

3.1. *Persona.* _____

3.2. *Naturaleza.* _____

4. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA. _____

5. LAS CUESTIONES EN TORNO AL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA. _____

5.1. *Capreolo.* _____

5.2. *Cayetano.* _____

5.3. *Escoto.* _____

5.4. *Suárez.* _____

6. EL CONCEPTO DE UNIÓN. _____

7. ULTERIORES PRECISIONES SOBRE EL CONCEPTO PERSONA. _____

8. EVOLUCIÓN DEL TÉRMINO
HYPÓSTASIS. _____
9. SUBSTANTIA Y
PERSONA. _____
10. EL ESFUERZO CLARIFICADOR DE LOS TRES GRANDES
CAPADOCIOS. _____
11. LA "ESCUELA" DE
ANTIOQUÍA. _____
12. CIRILO DE
ALEJANDRÍA. _____
13. EL CONCILIO DE
CALCEDONIA. _____
14. LA DEFINICIÓN DE
BOECIO. _____
15. RICARDO DE SAN
VÍCTOR. _____
16. TOMÁS DE
AQUINO. _____
17.
CAPREOLO. _____
18. TOMÁS DE VÍO
CAYETANO. _____
19. DUNS
ESCOTO. _____
20. FRANCISCO
SUÁREZ. _____
21.
TÍFANO. _____
22. EL GIRO
CARTESIANO. _____
23. ANTON
GÜNTHER. _____
24. ANTONIO
ROSMINI. _____
25. DEODATO DE
BASLY. _____
26. P. GALTIER Y P.
PARENTE. _____
27. M. DE LA
TAILLE. _____
28. K.
RAHNER. _____
29. LAS CRISTOLOGÍAS
"NO-CALCEDONIANAS". _____

TEMA 16. SOBRENATURALIDAD DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA._____

1. LA ENCARNACIÓN, MISTERIO ESTRICTO._____
2. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA COMO DON SOBRENATURAL._____
3. INDISOLUBILIDAD DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA._____

TEMA 17. EL MODO DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

(I)._____

1. LOS CONCEPTOS DE "UNIÓN" Y "ASUNCIÓN"._____
2. LAS FÓRMULAS "UNA NATURA DEI VERBI INCARNATA" Y "UNUS DE TRINITATE PASSUS"._

TEMA 18. EL MODO DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

(II)._____

1. EL MOMENTO DE LA ENCARNACIÓN._____
2. LA FÓRMULA "HOMO ASSUMPTUS"._____
3. INTEGRIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA ASUMIDA._____
4. LA ENCARNACIÓN COMO UNIÓN INMEDIATA DEL VERBO AL CUERPO Y AL ALMA._____

TEMA 19. LA SANTIDAD DE CRISTO._____

1. GRACIA DE UNIÓN Y GRACIA SANTIFICANTE._____
2. EXISTENCIA DE LA GRACIA SANTIFICANTE Y DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN EL ALMA DE CRISTO._____
3. LAS GRACIAS GRATIS DATAE._____
4. CUESTIONES EN TORNO A LA INFINITUD Y EL CRECIMIENTO DE LA GRACIA EN CRISTO.____

TEMA 20. LA GRACIA DE CRISTO EN CUANTO GRACIA CAPITAL._____

1. LA CAPITALIDAD UNIVERSAL DE CRISTO._____
2. CRISTO, CABEZA DE LA IGLESIA._____
3. GRACIA SANTIFICANTE EN CRISTO Y GRACIA CAPITAL._____

TEMA 21. LA CIENCIA DE CRISTO._____

1. LA CIENCIA DIVINA Y LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO. _____

2. VISIÓN BEATÍFICA, CIENCIA INFUSA Y CIENCIA ADQUIRIDA. _____

2.1. *Visión*

beatífica. _____

2.1.1. *A qué se extiende la ciencia de visión.* _____

2.1.2. *Jesús, viador y comprehensor al mismo tiempo.* _____

2.2. *Ciencia*

infusa. _____

2.3. *Ciencia*

adquirida. _____

2.3.1. *Ausencia de error y de ignorancia.* _____

TEMA 22. LA DOBLE VOLUNTAD EN CRISTO. _____

1. VOLUNTAD DIVINA Y VOLUNTAD HUMANA. _____

2. LA DISTINCIÓN 'VOLUNTAS UT RATIO' Y 'VOLUNTAS UT NATURA'. _____

3. LA LIBERTAD HUMANA DE CRISTO. _____

4. LA IMPECABILIDAD DE CRISTO, Y SU LIBERTAD. _____

5. LAS TENTACIONES DE CRISTO. _____

TEMA 1. CRISTOLOGÍA Y TEOLOGÍA.

1. OBJETO Y MÉTODO DE LA CRISTOLOGÍA.

El objeto de la Cristología es Nuestro Señor Jesucristo considerado en su totalidad, es decir, en la amplitud de facetas -Dios verdadero, Hombre verdadero, el Mesías esperado-, con que nos lo propone la fe de la Iglesia. En los ambientes teológicos actuales, la palabra Jesús se utiliza primordialmente para designar la Humanidad de Jesús como tal, es decir, el Rabbí que recorrió Palestina predicando y que murió en la Cruz. El vocablo Jesús designa "in recto" la Humanidad del Señor y por eso se utiliza preferentemente para designar al Jesús "histórico". Cristo es el nombre que Jesús recibe cuando se le reconoce como Mesías. La palabra "Cristología" implica, en consecuencia, la aceptación de que Jesús es el Mesías, es decir, el Cristo.

La profesión de fe contenida en la palabra *Jesucristo* (*Jesús es el Cristo*) representa el

resumen de la fe cristiana. La Cristología, por su parte, no es otra cosa que el desarrollo teológico del contenido de esta confesión de fe. Sin embargo, la Cristología no es un discurso indirecto sobre esta confesión de fe, es decir un discurso que no comprometería a la persona que estudia, sino que consiste en un esfuerzo de la razón ilustrada por la fe por repetir aquel mismo *descubrimiento* y aquellas mismas palabras con que los primeros discípulos se comunicaban con gozo el haberse encontrado con Cristo.

El método de la Cristología es el mismo de todo tratado teológico como corresponde a la *fides quaerens intellectum* del misterio de Cristo.

2. LAS FUENTES DE ESTE TRATADO.

Son las mismas fuentes que tiene todo tratado teológico, es decir, la Revelación contenida en la Sagrada Escritura y la Tradición, propuesta por la Iglesia. Al mismo tiempo, la afirmación de que *El Verbo se ha hecho carne* norma todo el quehacer teológico y remite a la historia de Jesús de Nazaret. Por lo tanto, también la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret forma parte de este tratado.

3. CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA.

Son inseparables. La primera es el estudio de la Persona de Cristo, la segunda es el estudio de la Redención obrada por Cristo. Y son inseparables, porque en Jesucristo su ser y su destino son inseparables. La razón de la existencia de Cristo es la Salvación de los hombres, la Redención. Y, al mismo tiempo, la salvación de los hombres está en dependencia de la Persona del Salvador. El es el mediador entre Dios y los hombres.

La fe cristiana no es sólo la fe en la divinidad de Jesús, sino también en su humanidad; la fe en Cristo nuestro hermano que, por ser Dios y hombre, es nuestro redentor y salvador, nuestro mediador ante el Padre; nuestro camino, nuestra verdad y nuestra vida. San Pablo penetra hasta el corazón del cristianismo cuando declara: «Uno solo es Dios y uno solo el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo por nuestra redención.» (1 Tim 2, 5-6).

4. IMPORTANCIA Y LUGAR DE LA CRISTOLOGÍA COMO TRATADO TEOLÓGICO.

El decreto «Optatum totius» del Concilio Vaticano II dice en el nº 14: “La enseñanza de la Teología debe ser la contemplación del misterio de Cristo y de la historia de la Salvación”. Con la Cristología estamos tocando, pues, el punto nuclear de la Teología. El centro del quehacer teológico es la cristología ya que el cristianismo es Cristo. Del Señor importa, si se puede hablar así, muchísimo más su Persona —lo que El es—, que lo que El dijo, que su doctrina, pues la fuerza vinculante de sus enseñanzas depende de la autoridad de su Persona.

En cierto sentido, se puede decir que la Cristología ocupa el lugar central de la teología. En efecto, nosotros creemos que hay un Dios vivo que se revela a sí mismo y que este Dios es Trino. Las verdades de fe de Dios revelante y de Dios trino están aseguradas para nosotros en la predicación de Cristo. Sólo por Cristo ha adquirido el mundo la certeza infalible de que en el cielo hay un Padre que reina y que desde la eternidad engendra un Hijo consustancial con El, con quien está unido en eterno amor por el Espíritu Santo y por quien se manifiesta a nosotros. La idea trinitaria de Dios es pieza esencial del mensaje de Cristo en la historia de nuestra salud. No llegamos al Hijo partiendo del Padre; no fue primero la fe trinitaria y luego la fe en Cristo. Sólo en el Hijo adquirimos certeza del Padre y del Espíritu Santo porque el Hijo es la revelación viva de la bondad paterna. Lógicamente la fe trinitaria es lo primero, en la historia de la revelación, lo

segundo.

Lo mismo ocurre con relación a los dogmas de la creación, del estado primitivo del hombre, del pecador original y de la redención. Todas estas verdades reciben de la fe en el Hijo de Dios hecho hombre su puesto peculiar en la predicación cristiana, su fundación y fundamento.

Para entender el misterio de Jesús y su significación para la salvación de los hombres, la enseñanza de la fe se vio obligada a explicar la relación de la creación con el creador, y a descubrir las causas más hondas de por qué era necesario una redención. Las cuestiones eran: estado primero del hombre y su caída; sentido de la encarnación y muerte redentora del Señor.

Todas estas cuestiones sólo de la cristología recibieron su objeto y esclarecimiento^[1].

5. EL MISTERIO DE CRISTO: SU SOBRENATURALIDAD.

Se designa como misterio en sentido estricto aquello que por su propia naturaleza, trasciende la inteligencia creada. El misterio de Cristo consiste en la unión hipostática, es decir, en ser Hombre-Dios. El misterio de Cristo no está únicamente en que sea Dios, sino en que es Dios y hombre. Nuestra fe fallaría tanto si negamos la Humanidad como si negamos la Divinidad del Señor; también si escindimos a Cristo y destruimos su misteriosa unidad, que es objeto de nuestra fe.

Lo específicamente cristiano no es la fe en la *divinización* de un hombre, sino en la auténtica, verdadera y plena *humanación* de Dios. El Verbo *se hizo* carne, es decir, el Verbo, poseyendo la naturaleza divina, tomó la naturaleza de siervo mostrándose como un hombre de verdad, con una carne de verdad, con unos dolores y tristezas como los sienten los hombres, tomando sobre sí todo lo humano, menos el pecado.

Teóricamente parece imposible que quien acepta el evangelio niegue la naturaleza humana de Jesús, pero fue lo primero que se negó. El docetismo fue la primera herejía cristológica; esta herejía volatilizaba en pura apariencia la humanidad de Jesús. El monofisismo; aunque parte de supuestos distintos, llega al mismo resultado: la negación o mutilación de la naturaleza humana de Jesús, pues ésta, en el planteamiento monofisita, queda absorbida por la naturaleza divina del Verbo.

6. LA IGLESIA COMO FUENTE DE NUESTRA FE EN CRISTO.

De la Iglesia, y no de la crítica filosófica o filológica, nos ha venido la fe en Cristo. Todo el que busca a Cristo sin la Iglesia, el que sólo se fía de su inteligencia y de la crítica renuncia a la posibilidad de hallar al Cristo viviente. Si no tuviéramos a la Iglesia viviente, en la que Cristo está presente ininterrumpidamente, los evangelios y las cartas apostólicas serían para nosotros letra muerta. Al leer los evangelios, la imagen de Cristo nos invade en nuestro aquí y en nuestro ahora; somos directamente interpelados por Cristo, no sólo por los testimonios literarios, sino por el testimonio vivo de la Iglesia.

Por sí sola, la investigación histórica sobre Jesús no basta para llegar al conocimiento del misterio de Cristo, pues un conocimiento verdadero de Jesús implica la confesión de que es el Hijo de Dios. A su vez es imposible acceder completamente a los sucesos que, en principio, deben ser accesibles a la mera investigación histórica, si se parte del prejuicio de que Jesús de Nazaret no podía ser otra cosa que un mero hombre.

TEMA 2. LA CUESTIÓN HISTÓRICA SOBRE JESUCRISTO.

La crítica racionalista desde el siglo XVIII hasta nuestros días, partiendo de una radical negación de la divinidad del Señor, no ha cesado de plantear hipótesis para explicar lo que aconteció en Jesús de Nazaret y cómo fue posible que sus discípulos lo confesasen como Dios. Citaremos sólo algunos aspectos esenciales de esa crítica y algunos de sus hitos más importantes.

1. LOS PROBLEMAS HISTÓRICO-CRÍTICOS PLANTEADOS A PARTIR DEL SIGLO XVIII POR LA LITERATURA RACIONALISTA.

La crítica racionalista parte del prejuicio de que es imposible que Cristo sea Dios. En consecuencia, se dedica a elaborar hipotéticas imágenes de Cristo que, una tras otra, partiendo de que Cristo no es Dios, expliquen, sin embargo, lo que sucedió, es decir expliquen cómo es posible que haya surgido la fe que le prestaron sus discípulos y los hechos narrados en los evangelios.

1. **Hermann Samuel Reimarus** (†1768). En unos papeles publicados por Lessing diez años después de la muerte de Reimarus (1778), titulados *La intención de Jesús y sus discípulos*, se defiende el deísmo racionalista y se considera imposible la revelación sobrenatural. Reimarus ataca el carácter sobrenatural del cristianismo, y para explicar su origen recurre a lo que se llama la *teoría del fraude*. Según esta teoría, Jesús habría sido un político cuya intención era asumir el poder, pero su intento fracasó, por lo que, una vez muerto, los discípulos robaron su cuerpo, dijeron que había resucitado e inventaron los milagros. De esta forma crearon la figura de Cristo que tenemos en los evangelios. Esta figura, según Reimarus, no sería más que un *fraude* hecho con el fin de mantener viva la idea política de Jesús.

2. **Gottlob Paulus** (+1851). Paulus rechaza la "teoría del fraude" como inconsistente, y propone a cambio su *Teoría naturalista*. Consiste esta teoría en el intento de explicar *naturalmente* y como *hechos naturales* lo que se narra en los evangelios. Así lo hace con los milagros, que Paulus intenta explicar o como resultado de causas naturales felizmente coincidentes, o como exageraciones orientales. La multiplicación de los panes, p.e., no sería sino la hospitalidad de Jesús narrada con exageración oriental

3. **G. W. F. Hegel**. (+ 1831). El "Cristo de la fe" es bien distinto del "Jesús de la historia". El Jesús de la historia es sólo un "momento" que nos sirve de símbolo de la verdad permanente, de lo que entraña el concepto de Cristo. Este —el Cristo de la fe— es símbolo de las aspiraciones de la humanidad hacia lo absoluto, y, en cierto sentido, es creado por la conciencia colectiva de la comunidad. La humanidad es, pues, la que es divina, y quien transfiere sus atributos a Cristo.

4. **David Friedrich Strauss** (†1874). Strauss rechaza las explicaciones demasiado "naturales" que elaboró Gottlob Paulus al querer explicar en forma "natural" todo lo sobrenatural que aconteció en la vida de Jesús. A cambio, Strauss propone lo que se ha dado en llamar la "teoría mítica". Según ella, la divinidad de Cristo sería un *mito* creado por los Apóstoles, llevados de su cariño hacia Jesús. Esta mitificación no sería resultado de una premeditación consciente, sino que habría sido elaborada inconscientemente. Los primeros cristianos, llevados de su fantasía y de su fervor, habrían atribuido a Jesús lo que el Antiguo Testamento atribuye al Mesías. Cristo, pues, es un personaje ideal, no histórico, fruto del fervor —de la histeria colectiva— de los discípulos. Con su obra *Vida de Jesús trabajada críticamente*, Strauss da validez universal a la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Esta distinción

estará siempre presente en toda la crítica racionalista a la hora de presentar a Jesús. A Strauss se remiten, pues, diversos modos de presentar a Jesús, pero todos ellos teniendo como base la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

2. LA ESCUELA MITOLÓGICA.

La escuela *mitológica* encuentra su fundamento filosófico en Hegel. Según Hegel, lo importante es el género humano, no los individuos; lo creador en la historia no son las personalidades históricas, sino las ideas. Con respecto al cristianismo, lo importante no sería Cristo, sino el movimiento suscitado por las ideas, movimiento que algunos llegan a considerar como anónimo. Entre los autores encuadrados en "esta escuela" o modo de enfocar la persona de Jesús, se destacan:

a) **Christian Baur** (+1860). Para él, el cristianismo no representa sino una fase transitoria del devenir religioso de la humanidad. En efecto, según él, la idea religiosa se desarrollaría siguiendo una evolución regular y necesaria a lo largo de la historia. Jesús de Nazaret habría recogido estas ideas, y su único mérito habría consistido en vivificarlas y hacerlas asequibles. El Cristo de la fe es una síntesis que la Iglesia ha elaborado a partir de una tesis, el *petrinismo* (tendencia judaizante y legalista, que sería la propia de S. Pedro), y una antítesis, el *paulinismo* (tendencia universalizante, que sería la representada por S. Pablo).

b) **Bruno Bauer** (+1882). Tan poca importancia revisten las personas en esta "escuela", que Bruno Bauer llega a decir que Jesús no existió, sino que fue un personaje inventado por los cristianos eclécticos, que habrían elaborado una síntesis de las esperanzas mesiánicas de Israel y de las ansias de liberación existentes en el mundo grecorromano. En consecuencia, el cristianismo sería un producto literario, cuya existencia se debe al influjo de ciertos ideales, como el amor universal, la igualdad, la fraternidad, etc.

c) **A. Kalthoff** (+1906). Según Kalthoff, el contenido de los Evangelios no sería otra cosa que mera personificación de los ideales sociales y colectivistas en boga en aquella época de esclavitudes. Cristo no sería otra cosa que la personificación de esas ideas de liberación.

3. LA IMAGEN DE CRISTO EN LA ESCUELA ESCATOLÓGICA.

Los pertenecientes a esta "escuela" rechazan las "imágenes" de Cristo que hemos visto presentar a tendencias anteriormente reseñadas, porque advierten que estas tendencias parten de un *a priori* dogmático: la negación de la posibilidad de que Jesús sea Dios. Los pertenecientes a la "escuela escatológica" sí dan importancia a la figura histórica de Jesús y pretenden recuperar la "imagen" del Señor que se encuentra en los evangelios. Siguen admitiendo la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y no aceptan al mismo nivel de fiabilidad todos los datos que dan los evangelios sobre la vida de Jesús. Conciben a Jesús como un soñador apocalíptico que pensaba que el fin del mundo era inminente y que creía que El sería el Mesías cuando llegara ese momento. Pero se equivocó en su predicción y en la naturaleza de su mesianismo. Los discípulos, llevados de su afecto hacia el Señor y para seguir adelante con la tarea de Jesús, habrían "disimulado" este error en la redacción de los evangelios y se habrían organizado como comunidad, dando lugar así al origen de la Iglesia. Entre los autores pertenecientes a esta corriente destacan J. Weiss, A. Schweitzer y W. Bousset.

4. LA CRÍTICA LIBERAL Y SUS PRESUPUESTOS.

Los pertenecientes a esta "escuela" no están de acuerdo con Hegel en cuanto que vuelven a dar particular relieve a las personalidades como forjadoras de la historia; pero siguen anclados en el prejuicio de que es imposible que Jesucristo sea Dios. En consecuencia, realizan una

"racionalización" de Cristo para presentarlo como el más amado de los mortales, el más genial moralista, pero sólo un hombre. Entre los autores que se pueden encuadrar en esta tendencia, se suele citar los siguientes:

a) **Schleiermacher** (+1834) Jesús es revelación de Dios porque Dios obra en Él y sólo en cuanto Dios obra. Reduce la fe a un sentimiento religioso. Dice que los prodigios obrados por Jesús fueron reales, pero gracias a unos dones especiales y a unos conocimientos muy extensos. Schleiermacher les niega el carácter de milagros.

b) **A. Harnack** (+1930) Según Harnack, Jesús es el hombre más perfecto. Tuvo un singular conocimiento de Dios y una singular experiencia de Él. Se distingue por sus rasgos éticos y religiosos. Es el maestro de vida interior, que lleva al Padre.

5. LA CUESTIÓN DEL ACCESO A JESÚS EN LA RECIENTE LITERATURA TEOLÓGICA.

Las cuestiones suscitadas por la crítica racionalista han estado bien presentes en la literatura teológica contemporánea. En definitiva, la cuestión central es esta: si es posible acceder al Jesús histórico al leer los evangelios. La cuestión se plantea evidentemente como consecuencia de la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, distinción que en sí misma encierra la desconfianza hacia el testimonio apostólico contenido en los evangelios. Uno de los autores más destacados de este planteamiento es Rudolf Bultmann.

Según Bultmann (+1976), el acceso al Jesús de la historia es imposible e innecesario. Es imposible, porque no tenemos otras fuentes fuera de los evangelios para acercarnos a Jesús; es innecesario porque de Jesús sólo interesa lo que Jesús-para-mí, y no lo que Jesús es en sí mismo. En realidad, según Bultmann, los evangelios no nos querrían decir nada sobre Jesús, sino que se ordenarían a una mayor comprensión del hombre.

La radical postura de Bultmann con respecto a la posibilidad de acceder al Jesús histórico a través de los evangelios no es secundada hoy incluso por muchos de sus discípulos.

6. HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS EN DEI VERBUM.

La cristología está fundada en los datos contenidos en los evangelios y en los demás escritos del Nuevo Testamento en torno a los hechos y a las palabras de Jesús.. La cristología medita sobre ellos, y quiere mostrarlos en todo su significado y en todas sus consecuencias.

Esto quiere decir que se da gran importancia a la fidelidad con que los evangelios narran lo acontecido en Jesús de Nazaret. Historia y doctrina se encuentran indisolublemente entrelazadas en los evangelios. La fiabilidad histórica de los evangelios podría resumirse en estas tres proposiciones: 1) Los Evangelios relatan con fidelidad los sucesos mencionados; 2) Los evangelistas, inspirados por el Espíritu Santo, fueron sinceros y veraces al escribir; 3) La tradición apostólica que medió entre Jesús y la redacción definitiva de los Evangelios en ningún modo cambió los hechos narrados.

"La santa Madre Iglesia, firme y constantemente, ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día en que fue levantado al cielo: (Conc. Vat. II, Const. *Dei Verbum*, n. 19).

La Const. *Dei Verbum* insiste en la historicidad de los Evangelios sin vacilar, afirmando que los hechos allí narrados son acontecimientos verdaderos y no solo experiencias subjetivas de los Apóstoles. Según esto, los Evangelios, aunque no se pueden tomar como una biografía en la forma que actualmente se da a este género literario, transmiten fielmente lo que Jesús hizo y

enseñó mientras vivió entre los hombres.

TEMA 3. CUESTIONES METODOLÓGICAS PROPIAS DE LA CRISTOLOGÍA.

1. JESUCRISTO, PUNTO DE PARTIDA DE LA CRISTOLOGÍA.

Jesucristo es el objeto central de la fe de la Iglesia y de la cristología, que es *discurso* o tratado sobre Cristo.

Jesucristo es una confesión de fe: Jesús es el Cristo. El N.T. remite, pues, a su historia —la historia de Jesús de Nazaret—, y afirma también que en él se cumple la S.E., es decir, es el Mesías esperado en el A.T. La historia de Jesús es la historia del Unigénito del Padre consubstancial al Padre. Este Cristo, perfecto Dios y Hombre, es el objeto de la Cristología.

2. LA CRISTOLOGÍA SISTEMÁTICA ANTE LAS REDUCCIONES POSITIVISTAS Y SUBJETIVISTAS DE LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y FE.

Como se ha visto en la lección anterior, bajo la influencia de la crítica racionalista algunos autores han pensado que era prácticamente imposible alcanzar al Jesús histórico a través de los evangelios. Incluso algunos, como Bultmann, llegan a decir que no es necesario este acceso a Jesús. La Teología quedaría así reducida al estudio del mensaje de Jesús, de lo que ese mensaje dice "para mí", prescindiendo del estudio de la Persona y de la historia de Jesús.

Sin embargo, la profesión de fe —Jesús es el Cristo—, norma del quehacer teológico, remite a la historia como integrante de esa fe, especialmente la historia de Jesús. Como señala la Comisión Teológica Internacional: "Jesucristo es el objeto de la fe de la Iglesia vivió en un contexto histórico concreto. La investigación histórica sobre El es una exigencia de la fe cristiana".

El teólogo debe recordar que es la fe en la Encarnación, es decir, en la *humanación* del Verbo con sus consecuencias, lo que exige una investigación histórica sobre Jesús. La doctrina de la fe tiene como parte integrante hechos datables. Lo pone de relieve el N. T. que para suscitar la fe (Jn 20, 21), narra lo ocurrido en Jesús de Nazaret (Lc 1, 1ss; 1 Cor 15, 1-8) y sus enseñanzas, pues los Apóstoles se presentan como *testigos* de la Muerte y Resurrección del Señor (p. ej., Hech 2, 32ss). La lucha contra el docetismo defendiendo la realidad de la Carne del Señor, en la que se insiste en que la salvación es *salus carnis*, llama también la atención a que el núcleo de la predicación está formado por hechos históricos: Jesús de Nazaret, murió según las Escrituras y resucitó al tercer día según las Escrituras.

El N. T. no pretende dar una aséptica historiografía de lo ocurrido en Jesús de Nazaret, ni una biografía literaria como las actuales. El N.T. y la Tradición de la Iglesia, pretende ante todo "transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesús y presentarlo en su significado de Cristo (Mesías) y Kyrios (Señor).

Jesucristo es perfecto hombre y perfecto Dios. Por eso el teólogo debe saber que la investigación histórica no basta para conocer el misterio de Cristo. A su vez la lógica dice que es imposible acceder totalmente a los sucesos de entonces si se parte del prejuicio (p. ej.: fariseos, teología racionalista contra la historia de Jesús, etc.) de que Jesús era un mero hombre.

3. LA DISTINCIÓN ENTRE EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE: ORIGEN DE ESA EXPRESIÓN Y ANÁLISIS CRÍTICO DE SUS PRESUPUESTOS.

Los símbolos subrayan la plena e indisoluble unidad de Jesucristo, mostrando la conexión entre la historia de Jesús y el misterio de su ser personal, infinito. "Creemos en un solo Señor Jesucristo".

Así el teólogo amará la investigación histórica y no la separará de la confesión de la trascendencia del ser que investiga, porque Jesús no es un *homo vulgaris*. Incluso su muerte, fue la muerte de Quien nunca dejó de ser el Señor de la vida y de la muerte.

Esta unidad está en el Credo y se encuentra también en el N.T. y en la Tradición. Jesús de Nazaret es el Cristo esperado. En esta unidad se sitúa el núcleo de la fe de la Iglesia: *Jesús de la historia es el Cristo de la fe*.

Como se ha visto, la distinción y contraposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe surge en un ambiente antidogmático influido por Reimarus y Hegel: la divinidad de Jesús es imposible a priori y es ahistórica. Se rechaza así la novedad radical del cristianismo. Por eso, Strauss, siguiendo a Reimarus, niega que el Cristo de la fe sea el Jesús histórico. El modesto rabí de Nazaret no tendría mucho que ver con el predicado por los Apóstoles —con el Cristo de la fe—, porque éstos lo mitificaron. En consecuencia, para encontrar al Jesús histórico habría que "rescatarlo" de la "mitificación" que de El habrían hecho sus discípulos.

Desde que en 1778 surgió la cuestión sobre el Jesús histórico, la distinción Jesús histórico-Cristo de la fe es una distinción de graves consecuencias. Según Reimarus la distinción no serían dos matices de una misma realidad, sino dos conceptos incompatibles entre sí: el Cristo profesado por la fe sería bien distinto del Rabí de Nazaret. Con toda razón el Magisterio reprueba distinguir de esta forma el Cristo de la fe y Jesús histórico. Ya la Iglesia primitiva defendió abiertamente la unidad existente entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe al confesar que Jesús es el Cristo.

En cualquier caso, no debe desligarse el Jesús histórico del Cristo de la fe. La Comisión Teológica Internacional hace notar esta inseparabilidad: "No se accede plenamente a la persona y obra de Jesús si no se evita disociar al Jesús de la historia, del Cristo tal como ha sido objeto de la predicación". La C.T.I. subraya también algo importante para el teólogo: *la fiabilidad histórica* del N.T.

Después de marcar los límites de la investigación histórica, la Pontificia Comisión Bíblica hace notar: "Esta investigación nunca es aséptica y neutra. La persona de Cristo interpela a todos por todo lo que implica, de lo que es testigo el N.T. Nadie puede estudiar asépticamente la humanidad de Jesús. Pero lo histórico es necesario para evitar ver a Jesús como héroe mitológico o que la confesión de fe en el Mesías sea dejada en manos de un fideísmo irracional".

4. HISTORIA Y FE EN LOS MODELOS CRISTOLÓGICOS "ASCENDENTE" Y "DESCENDENTE".

La distinción comenzada por Reimarus influye en otra división metodológica, que, sin embargo, comporta dos visiones de la Cristología: Cristología desde abajo o ascendente; Cristología desde arriba o descendente. Esta distinción surge en los años 50 y es frecuente en los estudios posteriores. Pero quien desea precisar el significado de estas expresiones se encuentra con unos usos muy variados, en estrecha dependencia del pensamiento de cada autor que las usa. Para unos "desde arriba" sería subrayar las consecuencias de la divinidad de Jesús; y "desde abajo" sería subrayar las consecuencias de su humanidad. En este caso, nos encontramos ante una mera distinción de acentos.

El binomio "cristología ascendente-cristología descendente" se asimiló, a veces, con los distintos planteamientos de las teologías alejandrina y antioquena. Esto sería válido para aquellos que utilizan esta distinción como diversidad de subrayados, pero sólo en cierto sentido, pues la distinción entre estas escuelas teológicas está radicada en la unidad de persona (Alejandría) o diversidad de naturalezas (Antioquía), mientras que la actual problemática de las cristologías ascendente y descendente es diversa: partir de la Humanidad de Jesús en el caso de la cristología ascendente o de la divinidad de Jesús en el caso de la cristología descendente.

TEMA 4. EL ANUNCIO DE CRISTO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO.

1. LAS PROMESAS DEL MESÍAS.

Característica original del mesianismo bíblico consiste en que nació sobre el terreno de la historia. El elemento central de la espera de una redención en el AT consiste en la esperanza de que Dios mismo enviará un salvador. El cumplimiento de esta promesa hecha por Dios en el principio de la historia de la humanidad se realiza en Cristo.

Puede situarse la "prehistoria" de Cristo en las intervenciones salvíficas de Dios antes de la Encarnación. Se desarrolla desde la primera promesa de un redentor (protoevangelio) y prosigue a través de la Alianza y de la creación del "pueblo de Dios", pasando en fin por los profetas hasta el mismo Cristo.

Las profecías del AT, de un modo general, contienen estas afirmaciones fundamentales:

- 1º) Que no hay más que un sólo Dios;
- 2º) que su reino espiritual debe extenderse a todas las naciones;
- 3º) que el Mesías, enviado por El, será el jefe de este reino.

Esta síntesis se confirma con el análisis de las principales profecías, especialmente, si se considera el desarrollo progresivo de la revelación divina, desde las promesas hechas al primer hombre y a los patriarcas, hasta las predicciones hechas a David e Isaías, que precisan las circunstancias de vida y pasión del Redentor.

Cristo recurrió muchas veces a estas profecías del AT, así p.e.,

- Jn, 5, 39: Investigad las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna; ellas son las que dan testimonio de Mí.

- Lc 24, 27, cuando Jesús enseña a los discípulos de Emaús: Y empezando por Moisés continuando por todos los profetas les explicó lo que había sobre El en todas las Escrituras.

- Lc 24, 44: Es necesario que se cumpla todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, en los profetas y en los Salmos acerca de Mí.

Igualmente, en la predicación apostólica a los judíos e israelitas, frecuentemente se recurre a las enseñanzas del AT para demostrar que Cristo es el Mesías esperado. Así p.e.,

- Act 10, 43, en casa de Cornelio: De Este todos los profetas dan testimonio de que todo el que cree en El alcanza por su nombre, el perdón de los pecados.

- Act 28, 23: San Pablo a todos los judíos que venían a visitarle en Roma: El les iba exponiendo el Reino de Dios, dando testimonio e intentando persuadirles acerca de Jesús basándose en la Ley y los profetas.

2. PRINCIPALES PROFECÍAS MESIÁNICAS.

2.1. Profecías del período patriarcal.

Momentos importantes de la preparación de la venida del Mesías son la Alianza con Noé y con Abrahán, y la confirmación de ésta en el llamamiento de Moisés. La Alianza es iniciativa divina y encierra una gran promesa: la salud de los pueblos.

Las revelaciones proféticas del período de los patriarcas hasta Moisés, anuncian al Salvador del mundo, como perteneciente a la descendencia de Abrahán, Jacob y Judá.

A) Protoevangelio (Gén. 3, 15).- En el cap 2 del Génesis se narra la tentación de la mujer y el hombre (vv. 1-7); las excusas dadas por los Primeros Padres cuando Dios comprueba la caída (vv. 8 -13).

v. 14. Entonces dijo Dios a la serpiente: "por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre caminarás y polvo comerás todos los días de tu vida".

v. 15. "Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza, mientras aceches tú su calcañar".

B) Noé.- Dios renueva en él la alianza y le da como símbolo el arco iris (Gén 9,12). Noé anuncia a su vez que Dios escogerá las tiendas de Sem para morar en ellas (Gén 9,27).

C) Abrahán.- Descendiente de Sem, es escogido por Dios para hacerle padre de una nación poderosa: (Gén 12, -3) "Sal de tu tierra...y ven a la tierra que te mostraré. Y yo te haré cabeza de una nación grande y te bendeciré y ensalzaré tu nombre y serás bendito. Bendeciré a los que te bendigan... y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra".

Dios renovó frecuentemente a Abrahán estas promesas (Gén 13,14-17; 17,1-9; 18,17-19) especialmente cuando le anunció el nacimiento de Isaac, del cual nacerá la descendencia prometida a Abrahán, a quien Dios ha cambiado el nombre de Abram en Abrahán = padre de muchas gentes (Gén 17,5).

Abrahán es probado por Dios cuando le pide que sacrifique a su hijo Isaac. "En vista de que has hecho esta acción, yo te llenaré de bendiciones y multiplicaré su descendencia como las estrellas del cielo...En tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra, en pago de haber tú obedecido a mi voz" (Gén 22,13-18).

Isaac recibe la bendición divina por los méritos de su padre: "en pago de que Abrahán me obedeció y guardó mis observancias y mis mandamientos, mis preceptos y mis instrucciones" (Gén 26,5).

D) El Vaticinio de Jacob.- Puesto en lugar de su hermano Esaú, quien vendió su primogenitura, escuchó de Isaac la siguiente bendición:

"El Dios Todopoderoso te bendiga...de suerte que vengas a ser padre de numerosos pueblos. Y te concede las bendiciones de Abrahán, así a ti como a tu descendencia" (Gén 28,4).

Y el Señor ratifica esta bendición cuando le dice en su sueño:

"Será tu posteridad como el polvo de la tierra...serán benditas en ti y en el que saldrá de todas las tribus de la tierra" (Gén 28,14).

Cuando estaba para morir, bendice a sus hijos y dice a Judá:

"A ti Judá te alabarán tus hermanos; tu mano en la cerviz de tus enemigos; inclinarse a ti los hijos de tu padre. Cachorro de león es Judá... No se irá de Judá el báculo, el bastón de

mando de entre tus puertas, hasta tanto que venga aquél a quien le está reservado y a quien rindan homenaje las naciones" (Gén 49,8-10).

E) El oráculo de Balaám (Núm 23-24).- "Nacerá una estrella de Jacob, y surgirá un cetro de Israel" (Núm 24,17). Tiene cuatro oráculos:

Núm 23, 18-24

Núm 24, 3-9

Núm 24, 7-10

Núm 24, 15-24,

F) El Vaticinio de Moisés.- "Tu Señor Dios suscitará en medio tuyo un profeta de tu nación y de entre tus hermanos como yo. A él oirás" (Deut 18,15). En sentido pleno esta promesa se refiere eminentemente al Mesías, el profeta por excelencia. En el NT Cristo se refiere a esta profecía y la declara cumplida en sí misma: "Si creyeseis en Moisés, me creeríais también a mí, pues de mí escribió él" (Io 5,46). Igualmente S. Pedro el día de Pentecostés dijo a los judíos: "Moisés dijo: El Señor Dios nuestro suscitará de entre nuestros hermanos un profeta, como a mí: a él habéis de obedecer en todo cuanto os diga..." (Act 3,22). Igualmente S. Esteban aplicó esta profecía a Cristo (Act 7,37).

2.2. Profecías del período de los Reyes

A) Cántico de Ana.- Ana, madre de Samuel, da gracias a Dios por la concepción de su hijo y en su cántico saluda de lejos al rey y al Cristo que Dios enviará.

"Yahweh juzga los confines de la tierra, da pujanza a su Rey, exalta el cuerno de su Ungido" (1Sam 2,10).

B) Profecía de Natán.- Dios por boca del profeta Natán, dice a David: "y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas y consolidaré el trono de tu realeza. Yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo...Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí: tu trono estará firme eternamente" (2Sam 7,12-16).

2.3. Los Salmos.

A) Salmo 2.- Es un salmo davídico y mesiánico citado frecuentemente en el NT (Act 4,24-28; Heb 1,5; 5,5; Apoc 2,26-28; Io 1,49). Consta de tres estrofas:

a) vv. 1-3: describe la sedición de los pueblos y los tumultos de las naciones contra Dios y su Ungido.

b) vv. 4-6: Dios, es una antítesis dramática, se ríe de sus enemigos y anuncia "que ha constituido al Rey sobre Sión, su monte santo".

c) vv. 7-9: este Rey promulga el decreto de Yahweh: "Tú eres mi hijo, yo hoy te he engendrado; Pídemelo y te dará a las gentes por heredad, y tus posesiones hasta los confines de la tierra".

SALMO 2

¹ ¿Por qué se amotinan las gentes y trazan los pueblos planes vanos?

² Se reúnen los reyes de la tierra y a una se confabulan los príncipes contra

Yavé y contra su Ungido.

³ ¡Rompamos sus coyundas, arrojemos de nosotros sus ataduras!

⁴ El que mora en los cielos se ríe, el Señor se burla de ellos.

⁵ A su tiempo les hablará en su ira y los consternará en su furor.

⁶ Yo he constituido mi rey sobre Sión, su monte santo.

⁷ Voy a promulgar un decreto de Yavé. El me ha dicho:

⁸ «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy. Pídeme y haré de las gentes tu heredad, te daré en posesión los confines de la tierra.

⁹ Los regirás con cetro de hierro y los romperás como vasija del alfarero».

¹⁰ Ahora, pues, ¡oh, reyes!, obrad prudentemente; dejaos persuadir, rectores todos de la tierra.

¹¹ Servid a Yavé con temor, rendidle homenaje con temblor.

¹² No se aís y caigáis en la ruina, pues inflama de pronto su ira. ¡Venturosos los que a él se confían!

B) Salmo 21 (22).- Es también un salmo davídico y mesiánico. Tiene tres partes:

a) vv. 2-12: se muestra las lamentaciones que el varón atribulado dice a Dios: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mt 27, 46).

b) vv. 13-22: se describe la imagen dolorosa del varón.

c) vv. 23-32: se indican los efectos provechosos del sufrimiento del justo.

C) Salmo 44 (45).-Este salmo celebra las nupcias de un rey con una reina. No es aplicable a Salomón, sino sólo a un rey singular y divino. Es un salmo alegórico, como el Cantar de los Cantares. No es un canto profano de amor.

Heb 1, 8ss. refiere este salmo al Mesías. Describiendo la dignidad del Cristo, tiene una gran concordancia con otros salmos que son típicamente mesiánicos (Ps 2 y 109).

a) v. 1: introducción.

b) vv. 3-10: describe al esposo: héroe fuerte (4-6); rey (7-10)

c) vv. 11-18: se describe a la esposa y al convite nupcial.

D) Salmo 68 (69).-Contiene la súplica a Dios del varón inmerso en el mar de las tribulaciones. Su autor es David que tratando de la tribulación del justo se aplica típicamente a la angustia del justo por antonomasia: el Mesías. En el NT aplica este salmo al Mesías en lo 2,17; Act 1, 20; Rom15, 3.

E) Salmo 71 (72).-Bajo forma de deprecación se describe el reino de suma justicia, de la duración perpetua, de la universalidad y máxima abundancia de bienes; así pues este reino no puede ser terreno, sino que le conviene al reino mesiánico, cuyo rey es el Mesías.

El sentido mesiánico del salmo se constata no sólo por la tradición judía y patrística, sino también por la afinidad con los otros salmos mesiánicos (Ps 2, y 109).

- a) vv. 1-4: se cantan las cosas buenas de este reino.
- b) vv. 5-7: se propone la perpetuidad del reino.
- c) vv. 8-11: la universalidad del reino se ensalza de diversos modos

"Dominará de mar (Mediterráneo a mar (Indico); desde el río (Eufrates) hasta los confines de la tierra los reyes de Tarsis (occidente-sur de España)... Saba (Arabia)".

- d) vv. 12-17: habla de los bienes y cualidades positivas del reino...

F) Salmo 109 (110).- es davídico y mesiánico. Citado por el mismo Señor, como una pregunta que hace a los fariseos (Mt 22,41ss). También lo cita S. Pablo (Act 2,34ss y Hebr 5,10ss.).

- a) vv. 1-3: se celebra al Mesías como Rey.
- b) v. 4: se considera la dignidad sacerdotal del Mesías.
- c) vv. 5-7: la guerra del Mesías contra sus enemigos y su victoria.

EL SALMO 110

¹ Salmo de David. Oráculo de Yavé a mi Señor: «Siéntate a mi diestra en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies».

² Extenderá Yavé desde Sión tu poderoso cetro: «Domina en medio de tus enemigos».

³ «Tu pueblo (se ofrecerá) espontáneamente en el día de tu poder; sobre los montes sagrado será para ti como rocío del seno de la aurora tu juventud».

⁴ Ha jurado Yavé, y no se arrepentirá: «Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec».

⁵ El Señor estará a tu diestra, quebrantando reyes el día de su ira.

⁶ Juzgará a las gentes, llenando (la región) de cadáveres; aplastará la cabeza sobre la vasta tierra.

⁷ En el camino beberá del torrente, y por eso erguirá la cabeza.

G) Resumen de los Salmos

David anuncia los sufrimientos y las glorias del Mesías: será Hijo de Dios (2,7), rey poderoso, dulce con los humildes, el sacerdote por excelencia (Ps 109,4), y al mismo tiempo

víctima voluntaria por el pecado (38,7-9): padecerá muerte (Ps 21) y saldrá glorioso del sepulcro (Ps 15,10).

H) Los Proverbios.- Salomón canta la eterna Sabiduría que debe manifestarse al mundo.

"Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio antes que la tierra. Cuando no existían los abismos fui engendrada...Desde la eternidad te ha engendrado..." (Prov 8, 23ss.).

2.4. El período de los Profetas

A) Miqueas.- muestra a los pueblos que se acercan a Jerusalén, la ciudad de salvación: "Yahweh reinará sobre Sión y sobre todas las naciones" (cap IV), y afirma que el Mesías nacerá en Belén: "Y tú Belén Efrata, tu eres pequeña entre los millares de Judá. De ti me saldrá el que ha de ser dominador de Israel, el cual fue engendrado desde el principio, desde los días de la eternidad...Será glorificado hasta los últimos términos del mundo" (cap. 5, 1-3).

B) Isaías.-

1) Vaticinios de Isaías:

a) 7,14: "Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen eius Emmanuel" (ha'almah) doncella virgen. [7,14-15: "El Señor mismo os dará por eso la señal: he aquí que la virgen grávida da a luz y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno."]

El nacimiento milagroso del Emmanuel es el signo de la voluntad divina que quiere salvar a Judá.

b) 9,1-7: aparece una iluminación especial, causa de alegría y de júbilo, porque los hombres serán librados de la esclavitud que se sojuzga.

v. 6: "Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado, el señorío reposará sobre su hombro y se llamará Admirable-Consejero; Dios-Todopoderoso; Siempre-Padre; Príncipe de la paz. Grande es su señorío y la paz no tendrá fin sobre el trono de David y sobre su reino, para restaurarlo y consolidarlo por la equidad y la justicia".

Al afirmar que el niño es Dios-Todopoderoso, se indica que en este "niño", que ha de venir al mundo, residirá la plenitud de las fuerzas divinas; tendrá de un modo eminente las grandes virtudes de todos los héroes de su linaje: la sabiduría de Salomón; el valor de David, las cualidades religiosas de Moisés y los Patriarcas.

c) Is 11,1-10: "Saldrá un vástago del tronco de Jesé y un retoño de sus raíces brotará. Reposará sobre él el espíritu de Yahweh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de temor de Yahweh".

Poema eminentemente mesiánico que muestra algunos rasgos de la vida del Mesías: será de la estirpe davídica (del tronco de Jesé); estará lleno de espíritu profético, y de los dones del Espíritu Santo: de sabiduría y entendimiento, de consejo y fortaleza, de ciencia y de piedad.

2) Poemas del Siervo de Yahweh

1º canto: (Is 42, 1-9) Tiene dos partes claramente diferenciadas:

a) vv. 1-4: presentación del Siervo de Yahweh, elegido de Dios. Recibe el espíritu profético; será legislador e impartirá justicia hasta las tierras remotas (islas).

b) vv. 5-9: "te he destinado para alianza del pueblo y luz de las gentes...". Será citado explícitamente en Mt 12,17.

En este poema se destacan cuatro cosas:

a) el siervo es el amado de Dios, con carácter personal. No se refiere por tanto a Israel,

pues en el contexto se aprecia poco antes que Dios se lamenta del pueblo elegido.

- b) el siervo va a ser rey de un reino de justicia.
- c) su reinado es universal.
- d) será luz de los gentiles y reconciliador de los pueblos.

2º canto: (Is 49,1-7) Primero habla el siervo enumerando las excelencias que Yahweh le ha concedido ("desde el seno materno me llamó...hizo mi boca como espada afilada...hízome como saeta aguda...").

Este canto tiene un pasaje paralelo en el Salmo 2, 8: v. 3: "Tú eres mi siervo Israel, en quien me gloriaré". Parece que el Siervo no es Israel, sino un personaje singular, pues no se explica con facilidad lo que sigue, si se acepta el sentido colectivo del Siervo de Yahweh. En efecto, algo después (v. 5) se afirma que el siervo llevará a Israel a Dios y, por tanto, hay una distinción entre ambos.

Luego habla Dios y le muestra la misión: a) levantar las tribus de Jacob y hacer volver a los elegidos de Israel; b) llevar la salvación hasta los confines de la tierra.

3º canto: (Is 50,4ss.) Habla el Siervo de Yahweh. Recibe la ciencia divina. Expone los sufrimientos que soportará: "Ofrecí mi espalda a los que me golpeaban, mis mejillas a los que mesaban mi barba, mi rostro no hurté a los insultos y salivazos".

4º canto: (Is 52,13 - 53,12) Se narra la muerte del Siervo. Esta profecía se denomina la Pasión según Isaías; (v. 8: "por nuestras rebeldías fue entregado a la muerte"; v. 11: "por sus desdichas justificará mi siervo a muchos..."). El siervo recibirá el premio por haber soportado este sufrimiento.

C) Vaticinio de Jeremías.- predice al verdadero pastor que Dios enviará (Jer 23,5ss). "Mirad que vienen días -oráculo de Yahweh- en que suscitaré a David un Germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, en Israel vivirá seguro...".

D) Vaticinio de Ezequiel.- (Ez 34,23-31) "Estableceré sobre mis ovejas un solo pastor que las apacienta". Ez 37,24: "Y el Siervo mío David será el rey suyo y uno solo será el pastor de todos ellos". Io 10,11-16: (alegoría del Buen Pastor).

E) Profecías de Daniel.-

a) Hijo del hombre (Dan 7,13) (bén-'adam). En la visión de los cuatro imperios, el profeta ve venir sobre las nubes del cielo a "un como hijo de hombre", a quien el Anciano -Dios- le confiere todo el poder para que establezca un reino que será indestructible. Este "hijo del hombre" es considerado por la tradición cristiana como el Mesías.

"He aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Y se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dió imperio, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es eterno, que nunca pasará y su reino no será destruido jamás".

Texto utilizado por Cristo ante el Sanedrín para indicar su carácter de juez escatológico (Mt 26,64 y Mc 14,62).

Este título tiene las siguientes características:

- a) el Hijo del hombre viene del cielo: origen divino.
- b) carácter universal del reinado del Hijo del hombre.
- c) su reino será indestructible; tendrá potestad eterna.

TEMA 5. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (I).

1. LA DIVINIDAD Y HUMANIDAD DE CRISTO, TESTIFICADA EN LOS ESCRITOS NEOTESTAMENTARIOS.

Los evangelios nos narran la vida de Jesús siguiendo el esquema del discurso de Pedro a Cornelio (Act 10, 37-43). San Juan comienza su evangelio remontándose a la eternidad del Verbo en el seno del Padre, para exponer después la Encarnación del Hijo de Dios y su vida entre los hombres (Jn 1, 1-14). San Mateo y San Lucas inician la narración evangélica con los relatos sobre el nacimiento, infancia, y vida oculta de Jesús, Hijo de Dios (Mt 1-2; Lc 1-2). San Marcos da comienzo directamente a su escrito con el anuncio de Juan Bautista acerca de la necesidad de la penitencia para recibir al Mesías. "Los evangelistas nos narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión" (CONC. VAT II, Const. *Dei Verbum*, n 19).

2. EL TESTIMONIO DE CRISTO EN TORNO A SU MESIANISMO Y FILIACIÓN DIVINA.

La noción de Mesías se cimienta en lo que su propio nombre indica: Ungido. En el Antiguo Testamento se ungía a los reyes (2 Reg 9, 12), a los profetas (1 Reg 19, 16) y a los sacerdotes (Ex 29, 7). El título de Ungido se aplica constantemente al que va a venir, al Esperado: Sal 2; Dan 9, 24, 1Sam 2, 10. Se espera a quien es el Ungido por antonomasia y se le atribuye la triple dignidad de rey, profeta y sacerdote.

El testimonio de Jesús:

La afirmación de que Jesús *tuvo conciencia* de ser el Mesías es negada por los racionalistas cuya hipótesis puede resumirse así: Jesús, desde pequeño, tuvo un fuerte sentimiento religioso por el que experimentaba a Dios como Padre suyo. En el bautismo creyó oír una voz, y llegó a la convicción, bajo el influjo del Bautista, de que era el Mesías. Tuvo después dudas sobre esta mesianidad (tentaciones) y, tras una reflexión (desierto), se reafirmó en su mesianidad. Esta conciencia mesiánica de Jesús evolucionó psicológicamente acomodándose a las circunstancias ambientales. En el comienzo de su vida pública tenía la firme esperanza de poder llevar a sus oyentes a aceptar su idea de mesianismo espiritual. Al ver el rechazo de sus oyentes dió dimensión universal a su misión. La agonía de Jesús en el huerto sería una muestra de sus dudas y de su profunda depresión.

Esta lectura de los evangelios hecha por los racionalistas es incompatible con el testimonio que Jesús da de sí mismo.

Jesús manifestó públicamente que El era el Mesías esperado:

—ante los discípulos del Bautista: Lc 7, 18-23, Mt 11, 1-6, en que se remite a Is 35, 6.

—en el momento solemne de la declaración a Caifás: Mt 26, 64, Mc 14, 61, en que cita el Sal 110, 1 y Dan 7, 13.

Jesús aceptó títulos mesiánicos:

—en la conversación con la samaritana: Jn 4, 25-27: "...Jesús le respondió: Yo soy".

—en la confesión de Pedro: Mt 16, 16, Mc 8, 29, Lc 9, 20: "...Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios".

Jesús se dio a sí mismo el título de Mesías:

—por propia iniciativa: Mt 23, 10: "...porque vuestro Maestro es uno solo: Cristo".

—por contraposición frente a los falsos mesías: Mt 24, 23: "Si alguno os dijera que el Cristo está aquí o allí no lo creáis...".

—desde el comienzo de su vida pública, Jesús actuó como el Mesías: Mc 1, 15: "El tiempo se ha cumplido y está cerca el Reino de Dios; haced penitencia y creed en el evangelio". Jesús actúa aquí como el Mesías prometido.

En la manifestación de su divinidad y de su mesianismo siguió la pedagogía de manifestarlos poco a poco para evitar falsas interpretaciones, de modo especial para evitar que le confundieran con un libertador político y nacionalista frente a la dominación del Imperio Romano.

Jesús es denominado Mesías por los primeros discípulos:

—Jn 1, 41: "Hemos encontrado al Mesías", son las palabras de Andrés a Simón.

—Jn 1, 45: "Hemos encontrado a Aquel de quien escribieron Moisés en la Ley y los Profetas: Jesús de Nazareth, el hijo de José", son las palabras de Felipe a Natanael.

—Jn 1, 49: "Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel"; son las palabras de Natanael a Jesús.

—Jn 3, 2: "Rabbí, sabemos que has venido de parte de Dios como Maestro...", es lo que dice Nicodemo.

—Jn 4, 25: "Le respondió Jesús y le dijo: Yo soy, el que habla contigo", en el dialogo con la mujer samaritana.

Jesús quiso ser reconocido como Mesías en el sentido de los profetas:

—Lc 4, 16-21: "*El Espíritu del Señor está sobre mí, por lo cual me ha ungido* (Is 61, 1-2). Hoy se ha cumplido esta Escritura", en la sinagoga de Nazaret.

—Jn 5, 46: "Si creyeseis a Moisés, tal vez me creeríais a mí, pues él escribió de mí...". Jesús afirma aquí que su venida ya está anunciada por Moisés.

—Mt 11, 3-6: "Id y anunciad a Juan lo que estáis viendo y oyendo...". Jesús responde de esta forma a los discípulos del Bautista, citando a Is 35, 6; 61, 1.

—Mt 26, 64: "Te conjuro por Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios. Jesús le respondió: tú lo has dicho. Además os digo que en adelante veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo". Son las palabras de Jesús en el interrogatorio ante Caifás y cita de Dan 7, 13

—Mt 26, 31: "Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas del rebaño". Son palabras de Jesús citando a Zach 13, 7

—Mt 21, 41-46: "La piedra que rechazaron los constructores, ésta ha llegado a ser la piedra angular", dice Jesús, aplicándose a sí mismo la profecía de Is 28, 16.

El testimonio de Cristo en torno a su divinidad:

Este enunciado es también negado por los racionalistas quienes dicen que no se prueba por los milagros la divinidad de Jesús, y que Jesús durante su ministerio público no afirmó de sí mismo que era Hijo de Dios; ni siquiera intentó probar su mesianidad. Ambas cosas habrían sido creación posterior de la fe cristiana post-pascual, que influyó en la redacción de los evangelios: las frases puestas en boca de Jesús serían, pues, un producto de esta mitologización.

Jesús se asigna atributos y poderes divinos:

—Mt 12, 42: "...ved que aquí hay algo más que Jonás...ved que aquí hay algo más que

Salomón...".

—Mt 12, 6: "Os digo que aquí está el que es mayor que el Templo...".

—Mt 12,1-3: "Porque el Hijo del Hombre es señor del sábado".

Jesús se atribuye una potestad legislativa superior a Moisés y los profetas:

—Mt 5, 22 y ss: "Pero Yo os digo...". Con esta forma de hablar, Jesús expresa que su autoridad está por encima de la de Moisés y la de los profetas: El tiene autoridad divina. Ningún hombre puede hablar con esa autoridad. El es el supremo legislador como se ve en todo el sermón del monte.

Tiene poder para perdonar los pecados:

En ningún momento dice que este poder sea delegado.

—Mt 9, 6:"Pues para que veáis que el Hijo del Hombre tiene poder para perdonar los pecados, dijo al paralítico: levántate toma tu camilla...". Jesús, al curar al paralítico con sólo su palabra, les hace ver a los judíos que tiene la potestad para curar los efectos del pecado y el pecado mismo.

—Lc 7, 48-50:"...Tus pecados quedan perdonados". En casa de Simón, el fariseo.

—Jn 8, 11:"Dijo Jesús: tampoco Yo te condeno; vete y desde ahora no peques más". Es el pasaje joánico de la mujer adúltera.

Jesús comunica ese poder a los discípulos:

—Jn 20, 23:"Recibid el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les son perdonados...". Jesús confiere este poder porque tiene la potestad para ello: Jn 20, 21:"...Como el Padre me envió así os envío yo a vosotros".

Jesús tiene el poder de juzgar a los hombres:

—Mt 13, 41:"El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles y apartarán de su Reino...". Es la parábola de la cizaña según la cual el Hijo del Hombre, constituido Juez de vivos y muertos, separará los buenos de los malos en el Juicio Final.

Jesús exige para sí mismo el mayor amor del mundo: se constituye en centro del corazón del hombre:

—Mt 10, 37: "Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí...".

Jesús nunca pone su filiación al Padre en igualdad con la filiación de los demás hombres a Dios:

—Jn 20, 17:"Jesús le dijo: suéltame, que aún no he subido a mi Padre: pero vete a mis hermanos y diles: subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios". Es la conversación en la aparición a María Magdalena.

Jesús es el único que conoce al Padre:

—Mt 11, 25-30: "...y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél a quien el Hijo quiera revelarlo". Es una plegaria de acción de gracias de Jesús en la que revela la identidad de conocimiento del Padre y del Hijo. Esta identidad de conocimiento implica la unidad de naturaleza, es decir, Jesús es Dios como el Padre: a) el conocimiento del Hijo es tan misterioso como el conocimiento del Padre; b) el conocimiento del Padre está reservado al Hijo: sólo El penetra en la interioridad del Padre; c) el conocimiento del Padre y del Hijo necesita ser revelado porque trasciende todo conocimiento.

Jesús dice de sí mismo que es Hijo de Dios:

—Jn 5, 17-25: "Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, pues no sólo

quebrantaba el sábado, sino que decía que Dios era su Padre, haciéndose igual a Dios (...) El Hijo no puede hacer nada por sí mismo sino lo que ve hacer al Padre; pues lo que El hace, eso lo hace del mismo modo el Hijo".

Jesús afirma su preexistencia a su existencia terrena:

— Jn 3, 13: "Pues nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del Hombre". Es la conversación con Nicodemo. en la que Jesús alude claramente a su divinidad.

—Jn 6, 32: "...no os dió Moisés el pan del cielo, sino que mi Padre os da el verdadero pan del Cielo. Pues el pan de Dios es el que ha bajado del Cielo y da la vida al mundo". Es el discurso del Pan de Vida.

Jesús "ve" al Padre:

—Jn 3, 11: "...damos testimonio de lo que hemos visto...". Jesús ratifica sus palabras, ante la perplejidad de Nicodemo, y explica que habla de las cosas del Cielo porque procede del Cielo.

—Jn 6, 46: "...aquél que procede de Dios, ése ha visto al Padre".

—Jn 8, 38: "Yo hablo lo que he visto en mi Padre...".

Jesús afirma su igualdad con Dios:

—Jn 17, 21: "...que todos sean uno; como Tú Padre en mí y yo en Tí...". Es la oración sacerdotal de Jesús.

3. LA SOBERANÍA DE JESÚS.

Cristo hombre es el Rey de toda la creación. A la dignidad real de Cristo pertenecen el poder legislador y la función de Juez.

Testimonios escriturísticos y patrísticos:

—Dan 7, 14: "Se le dió poder...y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían..."; se refiere al Hijo del Hombre, expresión que es título mesiánico: Mt 8,20.

—Lc 1, 32: "...el Señor Dios le dará el trono de David, su padre...". Son las palabras con que el Arcángel comunica a María la realeza de su Hijo. El Arcángel cita a 2 Sam 11.

—Mt 20, 20-28: "Di que estos dos hijos míos se sienten en tu Reino...". Jesús se muestra reservado respecto al título de Rey por las vinculaciones políticas que conllevaba y para que su realeza no sea tergiversada. En el v. 28 se pone de manifiesto la condición sacerdotal de Cristo.

—Mt 25, 34: "Entonces dirá el Rey...". Jesús muestra que su realeza lleva consigo el poder de juzgar.

—Mt 5, 17: "...no he venido a abolirlos (la Ley o los profetas) sino a darles su plenitud". Jesús nos muestra que es el legislador de la Nueva Ley y el que la lleva a plenitud.

—Mt 28, 18: "Se me ha dado todo poder...".

—Mc 16, 19-20: "...y está sentado a la derecha de Dios". Jesús se aplica el Salmo 110, 1 expresando así su suprema dignidad como Ungido de Yahvéh.

—Col 3, 1: "...Cristo está sentado a la diestra de Dios". Jesús resucitado y ascendido al Cielo reina con poder y majestad

4. LOS MILAGROS Y LAS PROFECÍAS.

"El (Cristo) con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros (...) lleva a su plenitud toda la revelación y la confirma con el testimonio divino" (CONC. VAT. II, Const. *Dei Verbum*, 4).

—Jesús muestra que es el Mesías porque se cumplen en El las profecías y por las obras (milagros) que hace: Jn 5, 36: "...las mismas obras que Yo hago, dan testimonio de Mí..."

—Mt 11, 2-6: "Id y anunciad a Juan lo que estáis viendo y oyendo..."

Los milagros muestran, además, la soberanía de Jesús con respecto a la naturaleza, a la enfermedad, a la vida y a la muerte:

—cfr Mc 4, 39 (la tempestad calmada), Mt 14, 22-31 (Jesús camina sobre las aguas), Mc 1, 41 (curación de un leproso), Mc.2,11 (curación de un paralítico), Mc 10, 52 (curación del ciego Bartimeo), Jn 11, 1-45 (la muerte: resurrección de Lázaro).

Las profecías dan testimonio de Jesús:

— Jn 5, 46: "...si creyeseis a Moisés, me creeríais a mí, pues él escribió de mí".

—Lc 4, 16-21: "Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír". Jesús cita Is 61, 1-2.

—Jesús exhorta a los judíos a investigar las Escrituras, las cuales dan testimonio de El. Cfr Jn 5, 39.

—Los Apóstoles toman como punto de partida de su predicación el Antiguo Testamento: Act 3, 18: "Pero Dios cumplió así lo que anunció de antemano por boca de todos los profetas..". Act 2, 17 donde se cita Joel 2, 28-32.

—Jesús no rechazó ninguno de los atributos que el Antiguo Testamento asignaba al Mesías, antes bien, se aplicó a sí mismo las profecías mesiánicas: en Lc 4, 16 cita a Is 61, 2; en Mt 26, 64 cita a Dan 7, 13; en Mt 26, 31 cita a Zach 13, 7.

5. SU UNIÓN CON EL PADRE.

Jesús de Nazareth afirma poseer una relación singular con su Padre celestial:

1. Es su Hijo amado: Mc 12, 6: "Todavía le quedaba uno, su hijo amado...", en la parábola de los viñadores homicidas. La expresión "hijo amado" es la misma con que se le designa en el Bautismo (Mc 1, 11) y en la Transfiguración (Mc 9, 7)

2. Se muestra igual al Padre en su ser, conocer y obrar. Se trata de una característica muy destacada en el evangelio de San Juan. Cfr Jn 1, 17-18; 3, 17-36: "El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en sus manos".

Esta unión se manifiesta plenamente en la oración sacerdotal de Jesús. Cfr Jn 17, 5 y 23: "Ahora, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve junto a ti antes de que el mundo existiera (...) que todos sean uno, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que así ellos sean en nosotros, para que el mundo crea que Tú me has enviado..."

6. LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO.

En los sinópticos se nos muestra con claridad la divinidad de Jesús:

—Es el Emmanuel-Dios con nosotros. Mt 1, 23: "...darás a luz un hijo, a quien llamarán Emmanuel, que significa Dios con nosotros".

—Jesús tiene el poder divino de perdonar los pecados. Mt 9, 6: "Pues para que sepáis que

el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra para perdonar los pecados...".

—Es reconocido como Hijo de Dios por los discípulos. Cfr Mt 16, 16: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo". Mc 1, 1-24: "Comienzo del Evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios...".

—Jesús afirma no sólo que es hijo de David, sino que es Señor y Dios: Lc 20, 41: "¿Cómo dicen que el Cristo es Hijo de David", dice citando palabras del Salmo 110.

La divinidad de Jesucristo se manifiesta, con especial fuerza, en el evangelio de S. Juan:

—En el Prólogo se afirma que el Verbo es Dios y Unigénito de Dios, y que preexiste a la encarnación. Cfr Jn 1, 1-18.

— Jesús afirma que, si le conociéramos a El, conoceríamos al Padre. Jn 8, 19: "Si me conociérais a mí conoceríais también al Padre". Jesús es la manifestación visible del Dios invisible, la revelación máxima y definitiva de Dios a los hombres. Cfr Jn 14, 9: "...el que me ha visto a mí ha visto al Padre".

—Dios es Padre suyo de manera diferente a como es en los demás hombres: Jn 20, 17: "...pero ve a mis hermanos y díles: subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios".

—En la Humanidad del Señor se manifiesta la gloria del Padre: Jn 1, 14: "...y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre".

—El que le ve a El ve también al Padre. Jn 14, 8-11: "El que me ha visto a mí ha visto al Padre".

7. EL TESTIMONIO DE LA RESURRECCIÓN.

La Resurrección de Nuestro Señor atestigua su victoria sobre el pecado y manifiesta el sello definitivo y permanente con que Dios acredita la misión divina de Jesucristo.

Profecías de Jesús sobre su resurrección:

—Mt 12, 39: "De la misma manera que Jonás estuvo tres días en el vientre de la ballena, así también el Hijo del Hombre estará tres días y tres noches en el seno de la tierra".

—Jn 2, 19: "Destruid este Templo y en tres días lo levantaré".

—Jn 2, 19-22: "Cuando resucitó de entre los muertos, *recordaron* sus discípulos que él había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en las palabras que había pronunciado Jesús".

Hipótesis contra la resurrección del Señor:

—Teoría del fraude (H.S. Reimarus). Los relatos de la resurrección del Señor serían una falsificación hecha conscientemente por los discípulos.

—Teoría de la desaparición del cadáver (Le Roy, Holtzmann). Los relatos de la resurrección no son resultado de un fraude consciente de los discípulos, sino que alguien robó o trasladó de lugar el cadáver, y los discípulos se sorprendieron de su desaparición.

—Teoría de la evolución de la fe (M. Buber). Los relatos de la resurrección sería el producto de la fe y el entusiasmo de la primitiva comunidad.

—Teoría de la visión (D. F. Strauss). Los relatos de las apariciones se fundan en "visiones" de los Apóstoles, que podrían calificarse como alucinaciones.

Relatos más importantes de la Resurrección del Señor:

—San Mateo habla de dos apariciones: a María Magdalena y a la otra María (Mt 28, 1-6) y a sus discípulos (Mt 28, 16-20).

— San Marcos habla de tres apariciones: a María Magdalena (Mc 16, 9), a dos discípulos (Mc 16, 12) y a los Once discípulos (Mc 16, 14).

—San Lucas relata tres apariciones: a los discípulos de Emaús (Lc 24, 13), a Simón (Lc 24, 34), a los Apóstoles (Lc 24, 36).

—San Juan habla de cuatro apariciones: a María Magdalena (Jn 20, 14), a los discípulos, sin incluir Tomás (Jn 20, 19), a los discípulos incluido Tomás (Jn 20, 27), a todos los discípulos (Jn 21, 1).

—En Hechos capítulos 1 y 2 se habla de las apariciones.

—1 Cor 15 habla de 6 apariciones: a Pedro, a los Doce, a más de 500 hermanos, a Santiago, a todos los Apóstoles, a San Pablo.

En los relatos del Nuevo Testamento, referidos a la Resurrección del Señor, hay divergencias en algunos detalles que son difíciles de coordinar. Así, por ejemplo, sobre el número de mujeres; sobre el número de ángeles; sobre el lugar donde estaban sentados los ángeles; sobre la conducta posterior de las mujeres; sobre la reacción de los Apóstoles. En cambio, hay una notable unidad en cuanto al hecho sustancial. Los evangelistas ofrecen un resumen brevísimo de lo que ocurrió aquella mañana; lo único que pretenden resaltar es que Jesús ha resucitado.

La resurrección del Señor constituye el centro de la predicación apostólica. Así se ve, por ejemplo, en:

—El sermón de San Pedro el día de Pentecostés (Hech 2, 22-36).

—La Resurrección del Señor es también el núcleo central de la predicación de San Pablo. Cfr 1 Cor 15, 3-8; 2 Tm 2, 8; Ef 1, 20; Col 2, 12.

Los primeros cristianos consideraban la resurrección corporal de Nuestro Señor como un hecho histórico, acaecido en un ambiente geográfico concreto, en un tiempo datable, y no como expresión simbólica de su fe.

Todos los testigos de la Resurrección admiten que el cuerpo de Jesús, después de resucitado, tiene un modo de ser distinto al que poseía antes de la Resurrección. Cfr p. e., Jn 20, 19-26, Lc 24, 31. No es un cuerpo incorpóreo, pero su cuerpo no está sometido a las leyes conocidas de la materia.

TEMA 6. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (II).

1. LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES.

Se subraya el misterio pascual: Pasión, Muerte, Resurrección y Ascensión, y el cumplimiento de los planes divinos descubiertos en la profecías del Antiguo Testamento.

Títulos que se aplican a Jesús:

1.-Señor: Act 2,36:"Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis"; es el discurso de S. Pedro en Jerusalén al pueblo.

2.-Salvador: Act 5,31:"A éste lo exaltó Dios a su derecha, como Príncipe y Salvador, para otorgar a Israel la conversión de los pecados"; discurso de los Apóstoles ante el Sanedrín.

3.-Siervo de Yahwéh: Act 3,13-16:"El Dios de Abrahán, Isaac,...ha glorificado a su Hijo Jesús a quien vosotros crucificasteis..."; es el discurso de S. Pedro en el templo. El Apóstol

identifica a Jesús con el siervo de Yahwéh citando implícitamente a Is 52,13-15.

4.-Justo: Act 7,52:"¿A qué profeta no persiguieron vuestros padres? Asesinaron a los que de antemano anunciaban la venida del Justo, del que ahora vosotros habéis sido traidores y asesinos..."; es el discurso de Esteban ante el Sanedrín.

5.-Santo: Act 3,14:"Vosotros negasteis al Santo y al Justo"; es el discurso de Pedro en el templo.

6.-Cristo: Act 2,31:"Y habló de la Resurrección de Cristo"; Act 2,36:"Sepa por tanto con seguridad la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros crucificasteis"; son dos discursos de S. Pedro.

7.-Hijo de Dios: Act 9,20:"...y enseguida empezó a predicar a Jesús en las sinagogas diciendo: Este es el Hijo de Dios"; inicio de la actividad apostólica de Pablo.

2. LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS.

Los evangelios proclaman que Dios Padre ha enviado al mundo a su Hijo Unigénito para salvarnos:

1.-En Jesucristo, Hijo de Dios, vemos al Padre: Mt 11,27:"Nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni nadie conoce al Padre sino el Hijo"; esta identidad de conocimiento implica la unidad de naturaleza.

2.-La doctrina de Jesús no es sólo suya, sino del Padre que le ha enviado: Mt 10,19:"...porque en aquel momento os será dado lo que habéis de decir".

3.-Jesucristo ha venido para llevar a término el mandato de su Padre: Mt 26,39:"...pero no sea como Yo quiero, sino como quieras Tú"

4.-Jesús es el Salvador, el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios: Mt 1,16; 3,3; 3,17:"Este es el Hijo mío, el amado, en quien me he complacido"; "amado" precedido por el artículo y unido a la expresión "el Hijo" normalmente se refiere a un hijo único (Gen 22,2, Ier 6,26, Am 8,10). El doble uso del artículo y la solemnidad del pasaje hacen que este testimonio divino declare sobre Jesús que es el Unigénito. Aquí se cumplen las profecías mesiánicas: Is 42,1.

2.1. Evangelio de S. Marcos.

Es el evangelio más antiguo de todos. El es el creador del género literario que denominamos "evangelio de Jesucristo": Mc 1,1 ; en el doble sentido de "lo que predicó Jesucristo" y de "que tiene por objeto al mismo Jesucristo".

Marcos muestra más interés por la persona y acción de Jesús que por su doctrina.

Pone de relieve que es el Hijo de Dios: Mc 1,1; 1,11; 9,17; 15,30.

Subraya:

1.-El estupor y temor de quienes le ven realizar milagros, como expresión de que hay en El un poder divino: Mc 4,41:"Y se llenaron de un gran temor, y se decían unos a otros: ¿Quién es éste, que hasta el mar y viento le obedecen?".

2.-La tremenda paradoja de su humillación y sufrimiento; se trata de un misterio que sólo alcanzaron a entender los Apóstoles cuando contemplaron al Señor resucitado: Mc 4,13; 6,52; 8,17-21; 7,18:"¿Así que también vosotros sois incapaces de entender?".

3.-Subraya el uso por Jesús del título de Hijo de Hombre y con ello quiere designar: a) Cristo glorioso y Juez escatológico: Mc 8,38; 13,26; 14,62:"Yo Soy, y veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder..."; b) Jesús que tiene poder y autoridad: Mc 2,10-18; c) trayectoria de la pasión, muerte y resurrección: Mc 14.

2.2. Evangelio de S. Mateo.

Características:

1.-Jesús es el Mesías rechazado. Contiene enseñanzas y hechos que iluminan en profundidad y dramatismo el misterio del rechazo de Jesús, el Mesías prometido a lo largo del Antiguo Testamento, por parte de los dirigentes judíos que arrastraron tras de sí a buena parte del pueblo: Mt 12,17; 13,35; 26,54; 27,9; 21,28; 23,9; 23,37:"Jerusalén, Jerusalén!, que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados".

2.-Jesús aparece estrechamente ligado al Reino de Dios. Habla de él 51 veces; Mt 3,2:"Haced penitencia porque está al llegar el Reino de los cielos", es la predicación del Bautista.

3.-Jesús es Dios. Se afirma en Mt 1,20 -concepción de que Jesús obra por el Espíritu Santo- Mt 28,29 -fórmula trinitaria de bautismo-. A la luz de esta verdad todos los demás títulos mesiánicos con los que el Antiguo Testamento preanuncia a Jesús aparecen en una más plena inteligencia: Hijo de David, Hijo del Hombre, Mesías, Señor.

2.3. Evangelio de Lucas. Jesús como Profeta y Salvador.

1.-A Jesús se le llama Profeta en Lc 9,19; 13,33; 24,19.

a) Jesucristo por ser Dios y Hombre verdadero es el Profeta por excelencia: nadie como El puede hablar en nombre de Dios: Lc 4,18-23; 9,44:"...el Hijo del Hombre va a ser entregado en manos de los hombres". Cristo anuncia su pasión y muerte; y a semejanza de los profetas del Antiguo Testamento es perseguido y muerto (Act 7,52).

b) Se subraya la unión profunda y misteriosa del Espíritu Santo con el ministerio profético de Nuestro Señor: Lc 3,22: Bautismo de Jesús en el Jordán; Lc 4,14: vuelve a Galilea después de las tentaciones por impulso del Espíritu Santo.

c) Jesús afirma de Sí mismo que en El se han cumplido las Escrituras: Lc 4,16-30: episodio de la Sinagoga de Nazareth en que cita a Is 61,2:"Hoy se ha cumplido esta Escritura que acabáis de oír."

2.-Jesús es el Salvador de los hombres.

Lucas considera la salvación como una realidad presente eternamente en el día de "hoy" y esto se manifiesta en:

a) La curación de enfermedades: Lc 8,43-50: curación de la hemorroísa; Lc 18,35-42: del ciego de Jericó;

b) la resurrección de muertos: Lc 8,50: resurrección de la hija de Jairo;

c) el perdón de los pecados a la mujer pecadora: Lc 7,50;

d) el anuncio de la salvación a Zaqueo: Lc 19,1-10.

Necesitados de esta salvación están antes que nada los pobres y pecadores. Pero esta salvación exige fe en el poder de Jesucristo, y esta salvación se realizará de modo definitivo en la otra vida. Salvarse es entrar en el Reino de Dios, liberados por Cristo de la esclavitud del pecado, del demonio y de la muerte.

Se le ha llamado al evangelio de Lucas el evangelio de la pobreza y de la misericordia.

3. EL EVANGELIO DE SAN JUAN.

San Juan escribe en su evangelio: Jn 20,31:"...para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre"

Contesta al interrogante, ¿quién es Jesús.?, con expresiones como éstas:

1.-El Verbo de Dios, el Unigénito del Padre: Jn 1,1; 1,14; 1,18:"El Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, El mismo lo dio a conocer".

2.-El Enviado del Padre: Jn 6,29; 7,28; 8,16; 11,42:"...para que crean que Tú me enviaste...".

Para cumplir la misión que le asignó el Padre vino Jesús al mundo; saliendo del Padre y una vez cumplida, volverá de nuevo al Padre: Jn 16,28:"Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y vuelvo al Padre".

3.-El Hijo del Hombre: Jesús se aplica este título :

a) Ante la muchedumbre: Jn 6,27:"...El que os dará el Hijo del Hombre, pues a éste lo confirmó Dios con su sello divino"; es el discurso del Pan de Vida;

b) ante los judíos: Jn 5,27:"...ya que es el Hijo del Hombre"; es la defensa de Cristo, en la cual Jesús proclama su divinidad ante los judíos;

c) en conversación privada con Nicodemo: Jn 3,13:"Pues nadie ha subido al Cielo, sino el que bajó del Cielo, el Hijo del Hombre";

d) en conversación con el ciego de nacimiento: Jn 9,35:"¿Crees tú en el Hijo del Hombre?...Jesús le respondió: el que habla contigo, ése es";

e) en conversación con los discípulos: Jn 1,51:"...a los ángeles de Dios subir y bajar en torno al Hijo del Hombre".

f) se identifica con el título de Mesías: Jn 12,34:"¿Quién es este Hijo del Hombre?"; la cuestión que plantean a Jesús apunta al misterio del Mesías. Jesús no da una explicación directa, se limita a insinuar que su presencia entre ellos es luz suficiente para ir entreviendo el misterio del Mesías, que se entenderá plenamente con la venida del Espíritu.

4.-El Cristo: Se manifiesta abiertamente como Mesías, p. ej., en su conversación con la samaritana: Jn 4,25-26:"La mujer le dijo: sé que el Mesías, el llamado Cristo, va a venir...Le respondió Jesús: Yo soy...".

5.-El Hijo de Dios (Se usa esta expresión 11 veces).

a) Es denominado por el Bautista: Jn 1,34:"Y yo he visto y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios";

b) es denominado por Natanael: Jn 1,49:"Rabbi, tú eres el Hijo de Dios...";

c) es denominado por Juan, su discípulo: Jn 1,18; 20,31:"...para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios";

d) es denominado por Marta: Jn 11,27:"...yo he creído que Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios";

e) Jesús se denomina a Sí mismo Hijo de Dios, y de esto le acusan los judíos: Jn 5,18:"...llamaba a Dios Padre suyo, haciéndose igual a Dios".

4. EL APOCALIPSIS.

La idea fundamental es el dominio absoluto de Dios y por eso Dios aparece siempre rodeado de majestad y excelsitud.

Al comienzo del libro se evoca la figura de Cristo doliente aludiendo a aquellos que le traspasaron (Apoc 1,7), y posteriormente se hablará de la Gran Ciudad donde el Señor fue crucificado (Apoc 11,8).

Se designa a Cristo como:

1.-Hijo del Hombre:

Que tiene su origen en Dan 7,13 donde alude a alguien que se presenta como Juez escatológico: Apoc 1,13:"...y en medio de los candelabros como Hijo de Hombre, vestido de túnica talar..."; la túnica talar simboliza su sacerdocio, el ceñidor de oro su realeza, los cabellos blancos su eternidad. En el evangelio de S. Juan el título de "Hijo de Hombre" lo había usado el Señor para referirse a Sí mismo y viene a significar la condición divina trascendente de Cristo (Jn 1,51; 3,14).

2.-Mesías:

Apoc 12,5:"Y dió a luz a un hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro". Es el Mesías considerado a la vez como persona individual y como cabeza o jefe del Nuevo Israel.

3.-Redentor:

El que nos ama y nos ha lavado de nuestros pecados por medio de su sangre: Ap 1,5b:"Al que nos ama y nos libró de nuestros pecados con su sangre..."; nos recuerda a Jn 15,13:"Nadie tiene amor más grande que el de dar la vida por sus amigos".

4.-Primogénito:

Ap 1,5a:"...y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, primogénito de entre los muertos y príncipe de los reyes de la tierra".

Se aplican a Jesucristo tres títulos mesiánicos tomados del Ps 89,28-38, pero con un sentido nuevo a la luz de la fe cristiana:

5.-Testigo fiel del cumplimiento de las promesas hechas por Dios, en el Antiguo Testamento, de un Salvador, Hijo de David.

6.-Primogénito de entre los muertos en cuanto que su resurrección ha sido la victoria de la que participarán cuantos estén unidos a El;

7.-Príncipe de los reyes de la tierra, pues a El pertenece el dominio universal;

8.-El que reprende y castiga a los que aman: Ap 3,19;

9.-El Amén: Ap 3,14: destaca la condición estable y firme, leal e inmutable del Señor.

10.-El Cordero:

Ap 5,12-13:"Digno es el Cordero inmolado...Al que está sentado en el trono y al Cordero la alabanza, el honor, la gloria y el poder por los siglos de los siglos". En el v.12 se enumeran siete atributos que reflejan la plena posesión de la naturaleza divina por parte del Cordero: poder, riqueza, sabiduría, fuerza, honor, alabanza, gloria. En el v.13 se pone a un mismo nivel a Dios y al Cordero, cuya divinidad se proclama.

11.-El Primero y el Último, El que Vive:

Ap 1,17: significa la presencia gloriosa de Cristo; Ap 2,8: aquel que siempre ha existido y que nunca dejará de existir.

12.-El Alfa y el Omega: Ap 22,13.

13.-El principio de la creación:

14.-El que tiene un nombre sobre todo nombre:

Ap 19-12:"...lleva escrito un nombre que nadie conoce sino El"; significa su condición divina y trascendente, siempre misteriosa e inalcanzable para el hombre.

15.-Rey de reyes, Señor de señores:

Ap 17,14: significa que su victoria sobre los poderes del mal está asegurada.

16.-Señor: Ap 11,8:"...donde su Señor fue crucificado".

TEMA 7. EL MISTERIO DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO (III).

1. LA DOCTRINA SOBRE CRISTO EN LOS HIMNOS LITÚRGICOS PRIMITIVOS.

1.1. Colosenses 1,15-20: Canto a la primacía de Cristo sobre toda la creación.

Hay tres puntos esenciales:

1.-Cristo es la imagen del Padre, Primogénito de las criaturas, Autor, Conservador y Fin de todas las cosas.

Como Imagen del Padre es el Hijo quien lo revela a los hombres: Jn 1,18; 14,6.

El Hijo de Dios es la imagen del Padre porque es su Verbo, el verbo por naturaleza es la expresión de la inteligencia que lo produce.

Primogénito es un concepto relativo, ya que no existiría si no se hubiera creado nada. "Todo ha sido creado por El (causa eficiente), en El (causa ejemplar), y para El (causa final)". Todas las cosas subsisten en El.

El es el primogénito en virtud de su unión hipostática: es anterior a toda creación, pues procede eternamente del Padre por generación.

2.-Cristo está muy por encima de todos los seres celestiales, ya sea como Creador de ellos, ya sea como su Jefe. Todo ha sido creado por y para el Hijo (Jn 1,3).

3.-Cristo posee toda la Plenitud: Plenitud de divinidad y Plenitud de gracia.

1.2. Filipenses 2,5-11.

Se subraya:

1.-v.5: Cristo es nuestro modelo porque El nos da ejemplo: para la unidad fraterna, para la humildad, para la abnegación generosa que nos hace poner por encima de nuestros propios intereses el interés de los demás.

2.-Se revela la divinidad de Jesús. El himno se puede dividir en tres partes:

a) vv.6-7a: trata de la "humillación" de Cristo al hacerse hombre;

b) vv.7b-8: en su condición de hombre acepta por obediencia morir en la cruz: proclama

hasta qué punto llegó su humildad;

c) vv.9-11: describe su exaltación.

1.3. Juan 1,1-18: Prólogo del evangelio.

Es un himno o salmo que oscila entre dos polos:

1.-El de la eterna vida intratrinitaria de Dios.

2.-El de la Encarnación con todas sus consecuencias.

Enseñanzas principales:

1.-la divinidad y eternidad del Verbo: vv.1-2-16-17-18;

2.-la intervención del Verbo en la creación y en la obra salvífica de la humanidad: vv.3-4-5-9-10.

3.-Juan Bautista es testigo de la presencia del Verbo: vv.6-7-8-15;

4.-la Encarnación del Verbo y su manifestación como hombre: v.14;

5.-el comportamiento diverso de los hombres ante la venida del Salvador: vv.11-12-13.

2. EL "CORPUS PAULINUM".

Entre las epístolas paulinas que tratan temas cristológicos, se pueden destacar:

1.-Romanos: se nos remarca la absoluta necesidad de la Redención para alcanzar el perdón de Dios. Cristo triunfa en nosotros.

2.-Filipenses: empieza la carta con el himno cristológico (2,6-11): humillación de Cristo y exaltación gloriosa de su humanidad tras la Resurrección.

3.-Colosenses: nos habla del misterio de Cristo: Jesucristo es Dios eterno, que al tomar la naturaleza humana no deja de ser Dios.

4.-Efesios: comienza con un himno cristológico (1,3-14) y el tema fundamental es alabar el plan salvador de Dios realizado por Cristo en favor de la humanidad.

5.-Hebreos: se nos narra cómo los antiguos sacrificios del Antiguo Testamento son la prefiguración del único sacrificio que es Cristo. Habla de la Persona, del Sacerdocio y del Sacrificio de Cristo.

Títulos con que se designa a Cristo:

1.-Salvador:

Rom 7,24:"¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?". La respuesta es Cristo Jesús.

2.-Dios:

Rom 1,4:"...manifestado Hijo de Dios..."; Jesucristo Dios y hombre verdadero es el Hijo enviado por el Padre, consubstancial al Padre. Esto le fue revelado a él camino de Damasco (Act 9).

Gal 2,20:"...vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí...". Cristo es el Hijo de Dios, que se entregó y cuya muerte causó nuestra reconciliación con Dios.

3.-Primogénito:

Col 1,15-18:"...primogénito de toda la creación...todo fue creado por El y para El; y existe con anterioridad a todo....pues en El reside la plenitud de la divinidad corporalmente". Es el

primero y anterior a todo porque es eterno; es el creador porque no es criatura; y todo su fundamento radica en que es Dios.

4.-Hombre:

Aparece esta nota de Cristo en Rom, Philip, 2 Cor, Gal 4,4-5, etc.

Rom 8,3:"...lo hizo Dios enviando a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado y por causa del pecado condenó al pecado en la carne".

El misterio salvífico es fruto de la misericordia y del amor de Dios: el Hijo, sin dejar de ser Dios, asume nuestra naturaleza humana. Por la Encarnación el Hijo toma nuestro estado y las consecuencias que de ello se derivan: hambre, sed, sueño, sufrimiento...; El se entrega como víctima por el pecado y vence al pecado en su propia carne.

5.-Redentor:

Este título aparece en Rom, 1 Cor, Galat Cristo es el Nuevo Adán (cfr. Rom 5,12ss).

Es el Redentor por su vida y su muerte; Cristo ha sufrido el castigo que nosotros merecíamos por el pecado (Rom 4,25) y con su Sangre derramada hemos sido rescatados (1Cor 6,20). Su muerte es demostración al hombre (Rom 5,8; y Gal 2,20), fue propiciación por nuestros pecados (Rom 3,25).

Rom 4,25:"...fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación". La muerte de Cristo ha constituido la reparación perfecta del pecado y nos ha introducido a una vida nueva.

2Cor 5,21:"A Aquél que no conoció pecado, lo hizo por nosotros pecado para que todos fuéramos hechos justicia de Dios ante El". Cristo al asumir la naturaleza humana se constituyó en representante y cabeza de toda la humanidad, en el Nuevo Adán (1Cor 15,20-22).

6.-Verdad:

La Resurrección de Cristo es la prueba de que Jesús decía la verdad. La realidad histórica de la Resurrección lo desarrolla en 1Cor 15.

7.-Cabeza de la Iglesia.

Eph 2,20:"Vosotros fuisteis edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y de los profetas, siendo la piedra angular Jesucristo en persona". En Efesios se nos narra la unión de Cristo y la Iglesia: Cristo es la piedra angular y nosotros las piedras vivas; El es la Cabeza de la Iglesia.

Rom 12,4-5:"...formamos un solo cuerpo en Cristo...". La Iglesia es el cuerpo místico de Cristo.

1Cor 12,27:"...Vosotros sois el cuerpo de Cristo e individualmente sus miembros".

3. LA PREEXISTENCIA ETERNA DE CRISTO.

Resulta evidente en los pasajes en que S. Pablo habla de:

1.-la naturaleza divina:

Rom 9,5:"...es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos".

Heb 1,3:"...es resplandor de su gloria (de Dios) y figura de su sustancia..."; nos habla de que Jesucristo es engendrado, no adoptivo.

Rom 8,4:"...manifestado Hijo de Dios..."; es coeterno al Padre y enviado por El.

Rom 8,32:"El que no perdonó a su propio Hijo...".

2.-la existencia antes de todos los seres:

Col 1,15-17:"primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y en la tierra...todo fue creado por él y para él; y existía con anterioridad a todo y todo tiene en él su consistencia".

Rom 8,32:"El que no perdonó a su propio Hijo...".

4. NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO.

Esta fórmula se lee en: 1Cor 1,9; en Rom 1,3...y aparece 44 veces.

La palabra Cristós (Xristo/j) la emplea San Pablo, sin artículo, como un nombre propio, alrededor de 94 veces y es sinónimo de Jesucristo, de Señor: Rom 10,9:"Si confiesas con tu boca que Jesús es Señor...". Los primeros cristianos al aplicar a Jesús el título de Señor están haciendo profesión de fe en su divinidad.

5. EL HIJO DE DIOS.

En las epístolas paulinas se muestra con evidencia que el Jesús a quien Pablo predica es el Hijo de Dios: 2Cor 1,19: "Porque el Hijo de Dios, Cristo Jesús a quien os predicamos...".

Desde el suceso camino de Damasco, S. Pablo empezó a enseñar que Jesús es el Hijo de Dios: Act 9,20:"...y enseguida se puso a predicar a Jesús en las sinagogas".

San Pablo llegó a decir que:

- a) vive "en la fe del Hijo de Dios", en Gal 2,20.
- b) Jesucristo es "Dios bendito por los siglos. Amén", en Rom 9,5; "es nuestro gran Dios y Salvador".
- c) "Esperamos la manifestación gloriosa de, nuestro gran Dios y Salvador, Jesucristo", al final de su carrera en Tit 2,3-14.

TEMA 8. LOS PRIMEROS TESTIMONIOS.

1. EL CONTEXTO CRISTOLÓGICO DE LA PATRÍSTICA.

Durante los primeros siglos de la historia de la Iglesia se produce un fuerte proceso de profundización y clarificación en la enseñanza relativa al Misterio de Cristo. Este proceso ha de enmarcarse en esta perspectiva:

a.) El mensaje proclamado por los Apóstoles y consignado en el Nuevo Testamento era ante todo una Buena Nueva de salvación, que debía ser transmitida a todos los hombres. La necesidad misma de transmitir el Evangelio desencadena un proceso de explicación que no es sólo una traducción de palabras, sino también una verdadera elaboración intelectual. Con ello se pretende hacer "comprensible" el misterio, presentarlo ante el mundo pagano, y defenderlo de los ataques e impugnaciones intelectuales provenientes de los más diversos planteamientos.

b) La riqueza del misterio de Cristo, que invitaba a intentar explicitar su contenido y a

profundizar en él hasta donde la razón llegara. Por otra parte, la dificultad de abarcar el misterio de Cristo en su totalidad daba lugar en muchas ocasiones a interpretaciones unilaterales y desenfocadas, que exigían un ajuste y una respuesta. Así se produce una "oscilación pendular" entre errores y respuestas.

2. LA CRISTOLOGÍA DE LOS PADRES APOSTÓLICOS Y LOS APOLOGISTAS.

2.1. *Padres Apostólicos.*

San Clemente Romano resalta fuertemente el aspecto soteriológico: Cristo nos ha salvado enseñándonos el camino hacia el Padre.

San Ignacio de Antioquía insiste, al polemizar contra los gnósticos, en la verdadera humanidad de Cristo, nacido *verdaderamente* de la Virgen María, muerto y resucitado *realmente*, y presente *verdaderamente* en la Eucaristía con su *verdadero* cuerpo humano^[2]. San Ignacio de Antioquía marca un precedente de lo que luego se denominaría "communicatio idiomatum", al hablar de una serie de predicados opuestos en Cristo —lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal—, referidos a la misma Persona. Ignacio de Antioquía busca confirmar la fe de sus lectores en el misterio que han creído, y lo enuncia con fórmulas que derivan del Nuevo Testamento.

San Policarpo habla de Cristo destacando que es hijo y siervo (pai=j) de Dios.

2.2. *Padres Apologetas.*

San Justino utiliza para hablar de Cristo el concepto de Logos: norma, razón, verdad y principio de unidad de las cosas. Cristo es el Logos divino. "El Hijo, como Verbo primogénito del Padre, es Dios"^[3]. Por eso es digno de ser adorado. De su divinidad se deriva nuestra deificación. El uso de categorías filosóficas griegas por parte de Justino conlleva el peligro de helenización. Este uso tiene a veces rasgos de subordinacionismo^[4].

En San Ireneo de Lyon encontramos el primer intento patrístico de abordar especulativamente el tema de la relación entre el Hijo y el Padre. Destaca la inefabilidad de la generación divina del Verbo^[5]. El corazón de la cristología de Ireneo es su teoría de la recapitulación. Dios restaura su plan primitivo de salvación de la humanidad que el pecado original había interrumpido. Dios lo renueva, restaura y reorganiza en su Hijo encarnado, que se convierte así para nosotros en un segundo Adán. El Hijo de Dios se hizo hombre para realizar la re-creación de la humanidad^[6]. Cristo, con su unidad divino-humana, es el centro de la economía de la salvación. Así se comprende que el Salvador hubiera de ser Hijo de Dios y hombre verdadero: Cristo, con su muerte en obediencia al Padre nos restituye en la primera imagen y semejanza de Dios.

Tertuliano habla de "una persona", en un "doble estado", o condición de ser, "no mezclado, sino unido", de modo que "se mantiene la propiedad de ambas sustancias o naturalezas en Jesús, Dios y hombre"^[7]. Habla también de la carne de Cristo como "eje de la salvación". La obra redentora de Cristo se concentra en la cruz.

Orígenes enriquece la teología griega con términos que posteriormente tuvieron enorme

importancia: "physis", "hypóstasis", "ousía", "homooúsios", y en cristología, especialmente el de "theánthropos" o "Dios-hombre". Acentúa llamativamente la existencia y la actividad del alma humana de Cristo. Este alma la considera creada al principio del mundo, con todas las otras almas, pero a diferencia de las demás, fiel en su adhesión al Verbo. Orígenes habla también de la humanidad de Cristo como perfecta revelación del Padre. Su explicación de la unión hipostática es más psicológica que ontológica. Atiende más a la reciprocidad de conocimiento y amor que a la unidad del ser.

2.3. Valoración de conjunto.

En este período se produce un gran avance en la explicación teológica del contenido racional del misterio de Cristo. El mensaje de salvación se traduce a un lenguaje nuevo, distinto del usado en la Revelación. Por eso se encuentran algunas inexactitudes en el uso de los términos. Por otra parte, se estudia más el aspecto estático, ontológico de la persona de Cristo, oscureciéndose un poco el aspecto dinámico, es decir, soteriológico.

Hay un avance en la clarificación del enunciado de verdades como la preexistencia divina de Jesús, la verdadera humanidad de Cristo, la unidad del Hijo de Dios y del Hijo del Hombre en Cristo, y la significación histórica y cósmica del Verbo hecho hombre.

3. LA GNOSIS Y EL DOCETISMO.

3.1. El gnosticismo.

El gnosticismo es una amalgama de doctrinas místicas (religiones caldeas, persas y egipcias), filosóficas (sobre todo platónicas) y cosmogónicas. Tuvo una rápida propagación. Esta doctrina aplicada al Salvador conduce directamente al docetismo, por considerar que la materia es mala, y, en consecuencia, negar que Cristo tuviera verdadero cuerpo material.

3.2. El docetismo.

Es una doctrina que enseña que el cuerpo de Cristo carece de realidad material, carnal; sólo es apariencia. Lo único real en Cristo sería lo divino; por tanto, su Pasión fue aparente^[8]. Ya en la Sagrada Escritura aparecen algunas referencias a esta corriente herética: 1Tim 2,5; 1Jn 4, 2-3; 2Jn 7.

3.3. Formas de docetismo.

a) El hombre Jesús fue un receptáculo pasajero en el que entró Cristo en el momento del Bautismo y de donde salió antes de la crucifixión (Valentín).

b) El nacimiento, la vida y la muerte de Cristo no fueron más que apariencia sin realidad (Marción)

c) Cristo tuvo un cuerpo visible, capaz de sufrir, pero ese cuerpo ni era ni material, ni fue engendrado de la sustancia física de la Virgen; él no hizo más que pasar a través de María (Apeles).

d) En la cruz murió realmente un hombre, pero no fue Jesús, sino Simón de Cirene, que había permutado sus rasgos físicos con Jesús (Basíledes).

3.4. La refutación del docetismo en los Padres de la Iglesia.

El docetismo no ha sido objeto de una refutación específica, por estar mezclado con otras doctrinas. San Ignacio de Antioquía combate a los primeros docetas que se extendían por las primeras comunidades cristianas a las que él escribía^[9]. San Ireneo de Lyon combate el docetismo gnóstico. En el *Adversus haereses* ataja radicalmente la sutil distinción de dos personas en el Salvador: Jesús y Cristo. San Ireneo insiste en que Jesús y Cristo no son más que uno solo: el Hijo de Dios encarnado^[10].

Tertuliano refuta el docetismo de Marción, que sustraía al Salvador de la acción del Creador, que era distinto del Ser Supremo y defiende con fuerza la realidad de la carne de Cristo^[11]. San Agustín ataca el docetismo maniqueo, según el cual, la materia pertenece al principio del mal. El cuerpo del Salvador no tendría relación con lo material, ni con la carne humana.

En la Edad Media rebrotó el docetismo en los albigenses y bogomilos; fue condenado en el concilio Lateranense IV (a. 1215), y en el de Lyon (a. 1245).

4. MONARQUIANISMO Y SUBORDINACIONISMO.

4.1. Monarquianismo.

Es un intento de conjugar el misterio de la Santísima Trinidad con el monoteísmo y la unidad de Dios de una forma en que se niega la trinidad de Personas en Dios. Por tanto, se afirma que existe una sola persona divina.

4.2. Monarquianismo modalista o patripasiano.

Afirma que cuando hablamos de "persona" en Dios, en realidad nos estamos refiriendo al modo de manifestarse el Dios único. En la Creación se manifiesta como Padre; en la Redención, como Hijo, y en la Santificación, como Espíritu Santo. Una y la misma persona nos ha creado, redimido y santificado. Por ello puede decirse que Dios Padre ha sufrido y muerto en la Cruz, (de ahí la denominación de "patripasianismo"). Los más conocidos de esta herejía son Noeto de Esmirna, su discípulo Práxeas, y especialmente, Sabelio. Fue combatido por Tertuliano, Hipólito de Roma y Dionisio de Alejandría.

4.3. Monarquianismo dinamista o adopcionista.

Los judíos ebionitas sostenían que Cristo no es una persona divina, sino que en Él habita una dinamis (du/namij) divina impersonal. Desde esto, se llega a afirmar que Cristo fue un puro hombre, aunque nació de modo milagroso de Santa María. En el Bautismo, Dios le infundió un poder sobrenatural y lo adoptó como Hijo. Los representantes más importantes son Teodoto de Bizancio, su discípulo Teodoto el banquero y sobre todo, Pablo de Samosata, obispo de Antioquía condenado y depuesto de su cargo en el año 268. Pablo de Samosata sostiene que la fuerza divina convierte a Jesús en o(moou/sioj t%= Patri/. Sin embargo no lo entiende en el sentido de igualdad esencial o consustancialidad, sino que se refiere a la fuerza espiritual del Padre de la que ha participado el Hijo. En definitiva, lo que Jesús tenía de divino era sólo esta fuerza espiritual recibida del Padre.

4.4. Subordinacionismo.

La idea de que Dios descendiera a los hombres era muy familiar en el mundo griego, pero no la idea de una encarnación. Pero se plantea la pregunta por la relación que existe entre el Hijo

de Dios que viene a la tierra y Dios Padre que permanece en el cielo. Algunos textos del Nuevo Testamento, referidos a la Humanidad de Jesús son interpretados como que existe una cierta inferioridad del Hijo con respecto al Padre. Así sucede, por ejemplo, con Mt. 19,17, o Jn 14,28: "El Padre es mayor que yo", claramente referido a la Humanidad de Cristo. En los ambientes neoplatónicos se entiende esa inferioridad en el sentido de que Dios es absolutamente trascendente y su esencia no puede entrar en contacto con el mundo. De ahí que necesite un ser intermedio que por naturaleza sea inferior a Dios, pero superior al mundo que entre en contacto con él. Se identifica el "Logos" filosófico con el "Logos" de San Juan, y se dice que este Logos está subordinado al Padre, como si fuera el demiurgo. Sólo cuando Orígenes expuso la generación eterna del Verbo en una procesión también eterna *ad intra* y necesaria, se pudo rebatir claramente el subordinacionismo. El representante más extremo de esta doctrina es Arrio.

5. LA CRISTOLOGÍA DE LAS GRANDES ESCUELAS TEOLÓGICAS.

Desde el año 190 comienzan a desarrollarse en la Iglesia las primeras "escuelas teológicas". Geográficamente, se pueden establecer cuatro grupos:

1.-El grupo alejandrino, con Panteno, Clemente y Orígenes, en sus comienzos. Desde el siglo IV, Alejandro de Alejandría, Atanasio, Dídimo el ciego. En el siglo V, San Cirilo de Alejandría y Eutiques, entre otros.

2.-El grupo palestino, al que pertenecen San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio y Eusebio de Cesarea.

3.-El grupo antioqueno, con Luciano de Samosata, Eusebio de Nicomedia, Arrio, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro, San Juan Crisóstomo.

4.-El grupo de Capadocia, con San Basilio, San Gregorio de Nisa, San Gregorio Nacienceno y Anfiloquio de Iconio.

Desde el punto de vista de la Cristología tienen más importancia el grupo alejandrino y el grupo antioqueno.

5.1. La escuela alejandrina.

Nace en ambientes neoplatónicos, y por ello desarrolla una vía especulativa, intuitiva y mística. Su exégesis de la Sagrada Escritura es alegórica. En Cristología, subrayan más el Logos como principio de unidad personal de Cristo que la realidad de la Humanidad de Jesús. Por ello, intentan llegar a lo histórico de Jesús partiendo de la unidad de Dios. Hacen una "Cristología descendente", usando el esquema Logos-Sarx. Como consecuencia, el riesgo de docetismo y monofisismo.

5.2. La escuela antioquena.

Tiene muy en cuenta la filosofía aristotélica; su exégesis es literal. Insiste en el aspecto humano e histórico de Jesús. Parte de la dualidad de naturalezas en Cristo para llegar a la unidad. El peligro aquí es el de adopcionismo, pues se puede llegar a negar una verdadera unidad en Cristo en el orden del ser. Siguen fundamentalmente el esquema Logos-Anthropos.

6. EL ESQUEMA LOGOS-SARX.

6.1. Esquema LOGOS-SARX.

Recibe este nombre porque lo que se destaca en este esquema es que el Verbo se unió a

la carne (*encarnación*), sin subrayar la existencia de un alma en Cristo, un alma con inteligencia humana, voluntad humana y libertad humana. Se pone especial empeño en salvaguardar la unidad de Cristo desde el concepto de Logos. El Logos sería el único principio de vida y acción de Cristo. Llevado este esquema a sus últimas consecuencias, se desecha incluso la existencia en Cristo de un principio de vida y acción creado y humano (alma); así sucede en Apolinar de Laodicea. Entre sus representantes ortodoxos destacan Atanasio y Cirilo de Alejandría.

6.2. Esquema LOGOS-ANTHROPOS.

Parte de la verdadera humanidad de Cristo, y en parte nace como reacción a la cristología arriana. Cristo sería un "Anthropos theophoros". Los problemas vendrán en una doble línea: por una parte, si se prescinde de la unidad en Cristo, se cae en el adopcionismo. Por otra parte, al resaltar sólo la humanidad, se originan serias dificultades para explicar la unión de dos naturalezas en Cristo: así se produce el nestorianismo, que se ve obligado a admitir una unión sólo de tipo moral.

7. ARRIANISMO Y APOLINARISMO.

7.1. Arrianismo.

Nace de un mal entendimiento de la noción de "generación" en Dios. Según Arrio, el Hijo no ha sido engendrado desde la eternidad, sino creado por libre voluntad del Padre. No procede de la substancia del Padre, sino que fue hecho por la voluntad divina. Cristo no es Hijo de Dios por naturaleza, sino por gracia. El Hijo es la primera criatura del Padre, pero no es "Dios de Dios". Arrio defiende, además, que, en la Encarnación, el Logos no asumió una naturaleza humana íntegra, sino que se une al cuerpo de Cristo como principio de animación de Cristo. En este planteamiento Cristo no es ni Dios verdadero ni hombre verdadero: no es Dios, por ser creado, lo cual conlleva una pasibilidad humana; no es verdadero hombre, porque no tiene alma humana. El arrianismo fue refutado clara y radicalmente por San Atanasio. Fue condenado en un sínodo de Alejandría en el año 320, y en el Concilio de Nicea en el año 325.

7.2. Apolinarismo.

Apolinar de Laodicea el joven intenta combatir a Arrio. Se muestra conforme en mantener la unidad perfecta de Cristo. Sólo un Dios puede salvarnos; el hombre es impotente. Era necesario que Dios naciera, sufriera y muriera por nosotros. Pero Apolinar se plantea si esta unidad es posible, si el Verbo asume en la Encarnación una humanidad completa. Apolinar responde negativamente pues, según él, dos seres completos no pueden hacerse uno: si un Dios perfecto se asocia a hombre un perfecto, tendríamos dos Hijos de Dios: uno por naturaleza y otro por adopción. Habría yuxtaposición, no Encarnación. Si ha de establecerse una verdadera unidad, sólo puede lograrse recortando la naturaleza humana de Jesús. Para ello, Apolinar utiliza la división tricotómica del hombre, distinguiendo en el hombre un alma sensible o inferior y un espíritu superior ("pneuma") En Jesús este pneuma estaría sustituido por el Verbo.

De aquí concluye Apolinar que en Cristo su ser vegetativo y sensible está ligado a lo percedero; su pensar y querer es espiritual y divino. Cristo sería un hombre celeste, con una sola conciencia: la divina. De esta forma se niega la posibilidad de pecar de Cristo, pero se hace por un camino erróneo: negándole el que tenga un alma espiritual. En efecto, al no tener inteligencia y voluntad humanas, Cristo no tendría libre albedrío. Según Apolinar, pues, en Cristo no habría dos personas; pero tampoco habría dos naturalezas, sino una sola.

El apolinarismo fue refutado especialmente Gregorio de Nisa. Se le condenó en el sínodo de Alejandría (362). El papa San Dámaso lo condenó en el Sínodo de Roma (377). Y se le

condena finalmente en el Concilio I de Constantinopla (381).

8. EL CONCILIO DE NICEA (325).

El Concilio de Nicea se centró sobre todo en la doctrina trinitaria: estaba en juego el concepto mismo del Dios revelado por Cristo. El texto clave para la Cristología se encuentra en el Símbolo, en la palabra *homousios*.

"Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum. Et ex Patre natu ante omnia saecula. Deum de Deo, lumen de lumine. Deum verum de Deo vero. Genitum, non factum, consubstantialem Patri...".

Las afirmaciones más importantes son las siguientes:

- El Hijo es engendrado y único, y de la misma sustancia del Padre.
- Se contraponen "genitum" (ge/nnhma) a "factum" (poi/hma).
- Se define la consustancialidad del Verbo con el Padre, con la fórmula "consubstantialem Patri"
- Se afirma que es El mismo Verbo quien se encarnó, se hizo hombre, sufrió, murió y resucitó al tercer día.
- Todo el ciclo cristológico de este Símbolo está enmarcado en la afirmación soteriológica "qui propter nos homines et propter nostram salutem".
- Se afirma la verdadera y completa naturaleza humana de Cristo, contra Arrio: "Et incarnatus est de Spiritu Sancto, ex Maria Virgine, et homo factus est".

Con el Concilio de Nicea se cierra una etapa en la cristología que ha estado marcada por lo que podríamos llamar una preocupación primordialmente trinitaria. Se discutía primordialmente la divinidad de Cristo, y en Nicea se afirma solemnemente la indisoluble unidad en Cristo de lo divino y de lo humano. A partir de aquí las disensiones se desarrollarán en el terreno más propiamente cristológico: la unión de las dos naturalezas perfectas en Cristo.

TEMA 9. LAS GRANDES DEFINICIONES CRISTOLÓGICAS.

1. LAS CONTROVERSIAS EN TORNO A LA UNIDAD DE CRISTO.

En la cristología del período anterior (que podría calificarse como "cristología *teológica*", porque se centra fundamentalmente en las cuestiones relativas a la naturaleza divina), se había asentado la unidad insoluble de lo divino y lo humano en Cristo, pero no se había explicado satisfactoriamente la antinomia entre la unidad de Persona y la dualidad de naturalezas, ni se había acuñado una fórmula que conjugase la doble afirmación de la unidad y la dualidad.

Definida la divinidad de Cristo en el Concilio de Nicea (325), en los siglos V y VI las discusiones cristológicas tienen lugar en el terreno propiamente cristológico, es decir, en el tema de la constitución interna de Cristo. La cuestión planteada es la de cómo se puede explicar la unidad de dos sustancias completas en la unicidad de Persona de Cristo. La solución vendrá por la distinción entre naturaleza y Persona, que será definitivamente sancionada por el Concilio de Calcedonia. Las herejías cristológicas, a su vez, vendrán por una doble línea: desde el esquema logos-sarx, afirmando que la humanidad de Cristo no está completa; desde el esquema

logos-ánthropos, al hablar de una unidad en Cristo sólo de tipo moral.

2. LA CRISIS NESTORIANA.

2.1. Antecedentes.

Como reacción al extremismo de Apolinar de Laodicea, que en el fondo negaba la realidad del hombre Jesús, dos obispos de la línea antioquena, Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia, enseñaron que hay en Cristo una doble personalidad: la del hombre y la del Verbo.

Diodoro de Tarso combatió las herejías de Arrio y Apolinar de Laodicea. Celoso por mantener la integridad de las dos naturalezas, frente a los apolinaristas, distingue en el Salvador al Hijo de Dios y al Hijo de David. Sólo figuradamente, y por ser el templo del Verbo, se puede decir del Hijo de David que es el Hijo de Dios. A su vez, según Diodoro, el Hijo de Dios no sería hijo de María: el Verbo no habría tenido dos nacimientos, uno eterno y otro en el tiempo, sino que, nacido del Padre, se habría hecho un templo de aquel que ha nacido de María. En consecuencia, el hijo nacido de María no sería Hijo de Dios por naturaleza, sino por gracia.

Teodoro de Mopsuestia se interesó especialmente por la vertiente humana del Redentor. La humanidad asumida por el Verbo es una humanidad completa, compuesta de carne y alma racional. Es tan perfecto hombre que ha crecido como los otros niños, en fuerza física, sabiduría y conocimiento; incluso ha sido tentado con tentaciones internas. Designa la unión del Verbo con la naturaleza humana íntegra como *ligazón, conjunción, relación, conexión, o inhabitación* del Verbo en la humanidad. Esta unión ha comenzado en la Encarnación y es insoluble. Respecto a María, no se le puede llamar propiamente *theotokos*. Por último, Jesús no sería Hijo natural de Dios, sino por la gracia.

2.2. Nestorio.

Nestorio, patriarca de Constantinopla, predicó que el título de *theotokos* no es aplicable a Santa María. Nestorio, seguidor del esquema logos-ánthropos, parte de las dos naturalezas —la divina y la humana—, que después de la unión han quedado completas y sin confusión. No hay mezcla de las naturalezas entre sí; cada una conserva sus propiedades y obra conforme a ellas. Pero aunque estas dos naturalezas están unidas en Cristo, esta unión no es según la hypóstasis (*katá hypóstasin*), sino moral. Nestorio habla de una unión personal, o una persona de la unión (*prósopon unionis*); pero de hecho, a pesar de estas palabras, para Nestorio, esa "persona de la unión" es algo unido sólo moralmente, ya que el *prósopon unionis* es entendido:

—como una comunicación que el Verbo hace a la humanidad de Jesús de su dignidad, de su poder, de su autoridad y de su carácter adorable;

—otras veces es entendido sólo como una identidad de acción y de voluntad.

2.3. ¿Dónde está el error nestoriano?

En afirmar que la persona de Cristo no es la misma que la persona del Verbo antes de la Encarnación. Según Nestorio, las dos naturalezas de Cristo subsisten en su propia personalidad y se unen en el *prósopon de la unión*. Desde estos supuestos, se entiende que según Nestorio, María no sea la *theotokos*. Así, se reduce la unión de las dos naturalezas en Cristo a una unidad moral. Por eso, Nestorio, aún admitiendo en teoría esta unidad, habla del Verbo y del hombre Jesús como de dos personas distintas. Para Nestorio no cabe la comunicación de idiomas. Por ello no quiere que se atribuyan al Verbo las acciones y pasiones de la humanidad de Jesús

2.4. La refutación de San Cirilo.

San Cirilo de Alejandría refuta la doctrina de Nestorio, siguiendo un pensamiento que

puede resumirse así:

—La Encarnación no partió de lo humano, sino de lo divino; por tanto, no se hizo Verbo el hombre Cristo, —sería un apoteosis semejante a las mitologías paganas—, sino que fue el Verbo quien se hizo hombre.

—El sujeto de la unión es sólo el Yo-Logos. Por tanto, sólo existe un Yo único de Cristo (incluso después de la Encarnación), que es el Yo divino del Logos. Como consecuencia, es uno solo y el mismo Yo divino el que realiza los actos divinos y humanos. Es decir, se da la *communicatio idiomatum*. Por eso, Santa María es verdaderamente Madre de Dios, puesto que el ser viviente que ella dio a luz es el Hijo de Dios hecho hombre.

—Este Logos ha hecho suya la naturaleza humana, de tal manera que le pertenece de modo físico, por una unión física (*katá physin*), es decir, de modo físico y real y no en virtud de la acción moral de la fe y la caridad por parte del hombre Jesús.

3. EL CONCILIO DE EFESO.

Ante la negativa de Nestorio a retractarse, Cirilo convocó un sínodo en Alejandría, donde fueron condenados los errores nestorianos y envió a Nestorio doce anatematismos^[12]. Nestorio respondió tachando a San Cirilo de apolinarista.

Durante el Concilio de Efeso, San Cirilo fue acusado de apolinarismo por los nestorianos. San Cirilo explicó que rechazaba absolutamente toda conversión y mezcla en Jesucristo de la humanidad y la divinidad. En el Concilio de Efeso^[13] no se da una definición dogmática al estilo de otros concilios; más que fórmulas bien recortadas, se ofrece una exposición del sentido de las afirmaciones en torno a Cristo que eran ya tradicionales.

La doctrina de la maternidad divina de Santa María como *theotokos* era reflejo por una parte de la confesión de fe en la divinidad y en la humanidad de Jesucristo, y por otra de la íntima unión de ambas naturalezas al nivel de una sola persona. Esta unión es física y real: no sólo por lazos de consentimiento y complacencia, sino por una unión física. El Verbo se unió a una carne animada por un alma racional, se hizo hombre de modo inexplicable e incomprensible, pero verdadero y *físico*.

Los Padres del Concilio de Efeso, pendientes de asegurar la unión personal de las dos naturalezas de Cristo, no se detuvieron en subrayar la distinción de estas naturalezas. De ahí que, tras el Concilio de Efeso, siguiesen nuevas controversias cristológicas, sobre todo porque a los seguidores de San Cirilo les faltó la medida que él tenía; concretamente a Eutiques, que cayó en el monofisismo.

4. CIRILO DE ALEJANDRÍA Y EL MONOFISISMO.

San Cirilo de Alejandría, al defender la unión física de Jesús frente a los nestorianos, usó una expresión —*mya fysis thou Theou Logou sesarkomene* (una naturaleza de Dios Verbo encarnada)^[14]—, para resumir su idea sobre la unidad de Cristo. Esta fórmula era en realidad de Apolinar, y no de San Atanasio, como pensaba San Cirilo. Eutiques quiso apegarse (sin comprenderlo del todo) al texto de San Cirilo, y manifestar así su absoluta fidelidad a Efeso. Sin embargo, no advirtió que el término *fysis* de San Cirilo tenía en Antioquía una connotación diversa: designaba directamente a la naturaleza. San Cirilo decía que, a partir de la Encarnación del Verbo, quedaba una sola *fysis*, es decir, una sola realidad personal en Cristo. Eutiques lo repitió literalmente, (en el sentido antioqueno), entendiendo que antes de la Encarnación había dos naturalezas, la divina y la humana; después de la Encarnación quedaba en Cristo sólo la

naturaleza divina. La humanidad habría sido absorbida por la divinidad en la Encarnación. Eutiques confesaba en Cristo dos naturalezas antes de la unión, pero no después. Según Eutiques, Cristo sería *ex duobus naturis*, pero de hecho no estaría subsistiendo *in duobus naturis*.

5. EL TOMUS AD FLAVIANUM.

Flaviano, Patriarca de Constantinopla, remitió el asunto de Eutiques al Papa San León. Mantuvieron una abundante correspondencia. Especialmente importante es la carta 28, denominada *tomus ad Flavianum*, que influyó decisivamente en el Concilio de Calcedonia [15]. Sus puntos doctrinales más destacados son los siguientes:

—Jesucristo no es más que una sola Persona: el Verbo y Cristo no son dos, sino el mismo individuo.

—En esta persona única, hay dos naturalezas, por haber un doble origen: el divino y el humano. Estas naturalezas están unidas sin confusión, ni mezcla.

—Cada una de estas naturalezas tiene sus facultades y operaciones propias, que no realiza independientemente de la otra y fuera de la unión que es permanente.

—La unidad de persona entraña la comunicación de idiomas. Cada naturaleza obra lo que le es propio.

—En la Encarnación no hay *metamorfosis*, pues las dos naturalezas permanecen íntegras y sin cambio [16].

6. EL CONCILIO DE CALCEDONIA.

Es el concilio más numeroso de la antigüedad. En la primera sesión se reconocieron como concilios ecuménicos los de Nicea, Efeso y Constantinopla. Se leyó el *Tomus ad Flavianum*, cuya doctrina fue recibida unánimemente por los Padres conciliares con la conocida expresión "Pedro ha hablado por boca de León".

6.1. La definición cristológica.

El decreto conciliar declara en su preámbulo la intención de definir el dogma que hay que profesar; rechaza las opiniones que niegan a María el título de *theotokos* y tergiversan la fe proclamada en Nicea y Constantinopla. Recibe también la doctrina contenida en las cartas sinodales de San Cirilo a Nestorio, y la epístola dogmática del Papa San León a Flaviano. A esta declaración previa acompaña una definición de máximo interés para la cristología.

En la definición se observa el mismo *iter idearum* que en el *Tomus ad Flavianum*: de la unidad de Cristo se pasa a la dualidad, para volver nuevamente a la unidad. Lógicamente, se insiste más en la dualidad de naturalezas, negada por los monofisitas. La clave de la definición es el modo en que se expone la conciliación entre unidad y dualidad en Cristo, con cuatro adverbios, que recogen las dos líneas de pensamiento más importantes en la cristología anterior al concilio. Las dos naturalezas se unen en Cristo [17]:

—*Inmutabiliter*: ninguna de las naturalezas ha sufrido cambio en la unión. La unión se ha hecho en la Persona, no en las naturalezas.

—*Inconfuse*: en la unión, no se han confundido las naturalezas entre sí.

—*Indivise*: Las dos naturalezas no son compartimentos estancos, es decir, no están

meramente yuxtapuestas, sino estrechamente unidas.

—*Inseparabiliter*: Las dos naturalezas nunca se separan, ni se pueden separar.

Los dos primeros adverbios cortan los riesgos de la cristología alejandrina; los otros dos, atajan los problemas que arrastraba la cristología antioquena. Cada adverbio pone de manifiesto un aspecto que es contrapesado por los demás.

La definición de Calcedonia ofrece un amplio marco en el que encuadrar la lectura de los enunciados escriturísticos relativos al misterio de Cristo. Ante todo, destaca la economía de nuestra salvación y la naturaleza de la mediación de Jesucristo. Además, la definición de Calcedonia salvaguarda la dignidad de lo humano en Nuestro Señor: contra un monofisismo que despreciaba al hombre para exaltar a Dios, el Concilio de Calcedonia, al defender la integridad de la naturaleza humana de Cristo, defiende también nuestra dignidad humana.

La clave de la enseñanza del Concilio de Calcedonia está en la distinción entre persona y naturaleza. Estos conceptos no están tomados en un sentido técnicamente filosófico, sino que se usan en el amplio significado que les otorga el "sentido común". En efecto, todo el mundo sabe distinguir entre *qué* es uno (p.e., hombre, mujer, joven, anciano), y *quién* es uno.

7. MONOTELISMO Y MONOERGUISMO.

Las definiciones dogmáticas de los concilios de este período habían resuelto la cuestión de la unidad y de la dualidad en Cristo en su aspecto ontológico; pero quedaba por hacer la aplicación al plano psicológico de las actividades de esa Humanidad unida hipostáticamente al Verbo de Dios. Estas cuestiones son suscitadas por el monoerguismo y el monotelismo.

7.1. El monoerguismo.

Es una manifestación del monofisismo, que de hecho se mezcla un proyecto político: unificar el imperio bizantino. Era necesario ganarse la simpatía de los monofisitas, y se pensó, que sin negar expresamente la ortodoxia, convendría hacerles algunas concesiones. Con el monoerguismo se mantiene que el único y el mismo Cristo opera las acciones divinas y las acciones humanas con *una sola energía* teándrica. Por energía se puede entender acto y operación, o fuerza activa que mueva al acto. En este segundo caso, se niega la espontaneidad de la naturaleza humana.

La nueva teoría y su formulación fue bien acogida en círculos monofisitas, pero alarmó a algunos católicos fieles a la enseñanza del Concilio de Calcedonia. El patriarca Sergio de Constantinopla intervino presentándole la cuestión al Papa Honorio como una mera disputa de términos y poniendo de manifiesto el problema que se ocasionaría al hablar de dos voluntades en Cristo, pues sonaría a *contrariedad* u oposición entre esas dos voluntades.

7.2. El monotelismo.

El patriarca Sergio obtuvo del emperador la publicación de la *Ecthesis*, en la que basándose en la prohibición de hablar más de la única o doble operación y voluntad en Cristo, se propone que hay que confesar como dogma el de una única voluntad en Cristo. Ante la reacción de los católicos, se retracta la *Ecthesis* con una nueva fórmula, el *Typos*, que impone silencio a las dos partes. El monotelismo es rechazado por San Máximo el Confesor. Según él, del axioma soteriológico —*lo que no fue asumido no fue curado*—, se deduce la dualidad de naturalezas en Cristo; y de esta duplicidad se deriva la duplicidad de energías, operaciones y voluntades en Cristo. Es cierto, argumenta, que en un sujeto único no puede haber más que una decisión u opción personal; pero esto no impide que la voluntad humana de Cristo tenga su propio querer connatural y espontáneo, dirigido por su voluntad divina en todo lo referente a la decisión

personal.

San Máximo consiguió que Martín I convocara un concilio en Letrán (a. 649). En los cánones de este concilio se rechaza directamente el monotelismo: hay que confesar en Cristo dos voluntades: la divina y la humana, según las dos naturalezas; y dos operaciones: la divina y la humana, según ambas naturalezas. La operación teándrica no debe entenderse como una única operación sino como la concordia y cooperación de la doble operación divina y humana; todo esto debe mantenerse como consecuencia de la afirmación de la existencia en Cristo de las dos naturalezas definida en el Concilio de Calcedonia^[18].

Bajo el monotelismo está latiendo una doble dificultad terminológica y conceptual. En primer lugar, se confunde "persona" y "naturaleza", olvidando que la persona es "el sujeto que actúa", y la naturaleza, "aquello con que el sujeto actúa". Por otra parte, no se distingue entre "*voluntas ut ratio*" y "*voluntas ut natura*". Cristo sentía, por ejemplo, repugnancia ante el dolor, en su "*voluntas ut natura*"; pero su "*voluntas ut ratio*" siempre estuvo identificada con el querer de la voluntad divina.

8. EL CONCILIO DE CONSTANTINOPLA (A. 681).

Para atajar definitivamente el monotelismo se celebró el concilio III Ecuménico de Constantinopla (a. 681). A la afirmación de dos naturalezas en Cristo, se adjunta la confesión de la existencia de las dos voluntades y de las dos operaciones; su duplicidad no comporta contrariedad entre ellas, sino que su voluntad humana actúa sin resistencia a la voluntad divina. La sumisión de la voluntad humana a la voluntad divina no es como la de un extraño, porque igual que su carne es carne del Verbo de Dios, la voluntad natural de su carne es propia también del Verbo de Dios. Lo que se dice de las voluntades hay que afirmarlo igualmente de las dos operaciones^[19]; la referencia explícita al Concilio de Calcedonia y a San León I, las citas, y el uso de frases textuales, manifiestan que los Padres de este Concilio consideran su definición como una ampliación y aplicación de la doctrina de Calcedonia.

Sin embargo no es mera repetición. En Calcedonia se mostró que el monotelismo, según el cual la humanidad de Cristo es un elemento pasivo e inerte, no satisface la doctrina calcedonense sobre la integridad de la naturaleza humana de Cristo; en Constantinopla se traspaesa la consideración más bien formal y estática del "ser" del Dios-hombre al plano del "obrar" y del "querer", dando relieve a la actividad humana espontánea y libre de Jesucristo. Así se abre el horizonte a la consideración existencial e histórica de su vida. Además, defendiendo la voluntad y operación humana de Cristo, se ha salvaguardado y valorado la existencia, libertad e historia del hombre.

TEMA 10. BREVE PANORAMA DE LAS ÉPOCAS POSTERIORES.

1. EL ADOPCIONISMO EN LA ÉPOCA VISIGODA.

Con el II Concilio de Constantinopla (a. 681) puede decirse que terminan las grandes controversias cristológicas. A partir de aquí hasta la época moderna, aunque siempre existen cuestiones cristológicas, estas son de gravedad menor. Entre ellas, la primera en el tiempo es la del adopcionismo.

Mantenido por Elipando de Toledo y Félix de Urgel, el adopcionismo consiste en colocar dos filiaciones en Cristo con respecto al Padre: una filiación natural de su naturaleza divina, y una filiación adoptiva de su naturaleza humana, con lo que se trata a cada naturaleza como si fuese una persona. Fue condenado por el Papa Honorio I (DS 595) y el Concilio de Frankfurt, a. 794 (DS 612y 615).

2. PEDRO ABELARDO Y PEDRO LOMBARDO.

El concilio de Sens de 1140 condena algunas proposiciones de Abelardo, entre ellas una de la que se deduce que la redención fue sólo por ejemplaridad, es decir, no fue expiatoria (DS 723) y otra en la que niega que en Cristo hubiese el don de temor (DS 731).

Del Maestro de las Sentencias —Pedro Lombardo—, cuyas Sentencias serán la base de las explicaciones de los grandes teólogos posteriores se rechaza el pensamiento de que *Cristus*

secundum quod homo non est aliquid (Alejandro III, Epist. *Cum in nostra*, 28.V.1170, DS 749). Es dudoso que este pensamiento fuese exactamente el de Pedro Lombardo.

El estudio de las cuestiones agitadas entre los grandes autores de la Escolástica —Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escoto—, ocupa gran parte de las lecciones posteriores.

3. LAS CUESTIONES SUSCITADAS EN LA ÉPOCA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA.

Las cuestiones que ocupan directamente el pensamiento de los Reformadores —Lutero, Calvino, Zwinglio—, no son precisamente las cristológicas. Sin embargo conviene notar dos afirmaciones que tendrán importancia en todo el quehacer teológico posterior, también en la cristología. La primera es una afirmación de Lutero: no me preocupa lo que Cristo es en sí; me preocupa lo que Cristo es para mí. Se trata de una manifestación más de su giro hacia la subjetividad, que acarrea la ruptura entre cristología y soteriología. La segunda es la afirmación, también luterana, de que Cristo fue hecho pecado en la cruz y la interpretación consiguiente de Mt 27, 46 como si se tratara de un grito de desesperación.

En la época moderna las cuestiones que más afectan a la cristología son las suscitadas por la crítica racionalista, ya mencionada en una lección anterior. Esta crítica repercute en el ámbito católico, sobre todo, en el *modernismo*, condenado por S. Pío X. He aquí algunas de las proposiciones condenadas: La divinidad de Cristo no se prueba por los evangelios, sino que es un dogma que la conciencia cristiana dedujo de la noción de Mesías; el Cristo de la historia es muy inferior al Cristo de la fe; la doctrina sobre Cristo enseñada por los concilios de Nicea, Efeso y Calcedonia no es la doctrina que Cristo enseñó de sí mismo, sino la que la conciencia cristiana concibió de Cristo; Jesús se equivocó en torno a su segunda venida mesiánica; la doctrina sobre la muerte expiatoria de Cristo no es evangélica (DS3427-3438).

Estas cuestiones además de las referentes a cómo ha de entenderse la distinción y el significado de los términos persona y naturaleza así como las mismas nociones de persona y de unión hipostática (cfr p.e., DS 2828-2829; 3227), constituyen los puntos que mayor atención reciben de parte de los teólogos.

4. LAS ENCÍCLICAS CRISTOLÓGICAS.

También las verdades en torno al misterio de Cristo han ocupado especial atención en el Magisterio pontificio de este siglo. Entre otras se destacan las siguientes encíclicas: Leon XIII, *Tametsi futura*, sobre Jesucristo Redentor; Pío XI, *Quas primas*, sobre el reinado de Cristo; Pío XI, *Lux veritatis*, celebrando los quince siglos del concilio de Efeso; Pío XII, *Mystici corporis*, sobre la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y nuestra unión con Cristo-Cabeza; Pío XII, *Sempiternus Rex*, celebrando los quince siglos del concilio de Calcedonia; Pío XII, *Haurietis aquas*, sobre el culto al Corazón de Jesús; Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* y *Dominum et vivificantem*, las tres de abundante doctrina cristológica y soteriológica.

5. DECLARACIÓN DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE.

Son pocas las declaraciones en materia cristológica. Además de unas antiguas respuestas sobre la ciencia de Cristo (DS 3645-3647), conviene mencionar la Declaración *Mysterium Filii Dei*, que sale al paso de "algunos errores recientes sobre los misterios de la Encarnación y de la Santísima Trinidad"

TEMA 11. EL HECHO DE LA ENCARNACIÓN.

S. Marcos abre su evangelio con la predicación del Bautista, porque con ella comienza la vida pública del Señor (Mc 1, 1ss); S. Mateo y S. Lucas extienden el comienzo del evangelio a la infancia misma de Jesús, dando a entender con ello que la concepción, nacimiento, niñez y adolescencia del Señor pertenecen también a este *evangelio*, es decir, son sucesos salvíficos. La concepción de Jesús es el comienzo de la misión visible del Hijo.

1. LA CONCEPCIÓN VIRGINAL.

La concepción virginal de Jesús es claramente afirmada en Mt 1, 18-23 y Lc 1, 35-37. S. Mateo menciona Is 7, 14, afirmando su cumplimiento en Cristo y dando a entender que el significado de *almah* es el de virgen.

La Iglesia confesó desde el principio su fe en esta verdad, como testimonian los Símbolos: Cristo "fue concebido del Espíritu Santo y de María Virgen"; "se encarnó por obra del Espíritu Santo de María Virgen". En su *Carta a Flaviano* (a. 449), escribe S. León Magno: "fue concebido verdaderamente del Espíritu Santo, en las entrañas de la Virgen Madre, que lo dio a luz permaneciendo intacta su virginidad, como con virginidad intacta lo concibió" (DS 291).

La Sagrada Escritura habla de la concepción virginal de Cristo, antes que nada como privilegio de Cristo mismo, como algo muy coherente con su filiación al Padre: "por esto, lo santo que nacerá de ti, será llamado Hijo de Dios" (Lc 1, 35).

Sólo es indigno de Dios el pecado. Por esta razón se suele decir que el Verbo pudo haber tomado sobre sí una naturaleza humana concebida sin el milagro de la virginidad. Pero una vez que la concepción virginal fue el camino escogido por Dios para su entrada en este mundo, se señalan, entre otros, los siguientes motivos de conveniencia:

1. Era sumamente conveniente que Jesús, que por su unicidad de Persona, también en su humanidad es hijo natural del Padre, no tuviese otro padre en la tierra;
2. La maternidad virginal, en cuanto maternidad humana adecuada a la Persona divina, manifiesta con claridad admirable que Cristo es un don exclusivo de Dios Padre a la humanidad y, en primer lugar, a Santa María.

2. EL NACIMIENTO DEL SEÑOR.

S. Lucas narra el hecho con sencillez extrema: María *dio a luz a su hijo primogénito, y lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre* (Lc 2, 7). Se trata del nacimiento del Hijo de Dios, nacimiento que está ya estrechamente relacionado con su muerte, pues constituye el primer acto de una vida que guarda entre sí una indisoluble unidad de sentido redentor: "por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajo del cielo...y se hizo hombre". Por su encarnación, el Verbo no sólo se hace hombre, sino que se hace uno de nosotros, *hecho de mujer, nacido bajo la ley* (Gal 4, 4), toma sobre sí nuestra historia, que ya no le es ajena.

San Pablo describe con frases vigorosas esta misteriosa solidaridad de Cristo con todo el género humano al mostrarle como *nuevo Adán* (cfr Rom 5, 12 ss). Esta solidaridad con todo el género humano, que proviene del hecho mismo de la Encarnación, es la razón por la que Cristo puede satisfacer por los pecados de la humanidad. Como escribe S. Tomás de Aquino, respondiendo a la objeción de que la satisfacción corresponde sólo a aquel que hizo la ofensa

—y por tanto sólo al pecador mismo—, "la cabeza y los miembros forman como una persona mística. Y, en consecuencia, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como a sus miembros" (*STh* q. 48, a. 3, ad 1).

La insistencia con que Jesucristo llama la atención sobre su *misión*, es decir, sobre el hecho de que ha sido *enviado* a este mundo, remite al designio salvador del Padre que le envía y, en consecuencia, al misterio de su unión eterna con el Padre. El misterio del origen de Jesús incluye también la virginidad de su Madre, es decir, una inseparable dimensión pneumatológica: es el Espíritu Santo el que se encuentra en el origen de Jesús.

También pertenece a la fe que el nacimiento del Señor fue por medio de un parto virginal. En el canon 5 del Concilio de Letrán del a. 649, se dice: "Si alguno no confiesa, de acuerdo con los SS. Padres, propiamente y según verdad, por Madre de Dios a la santa y siempre Virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo ella, aún después del parto, en su virginidad indisoluble, sea anatema" (DS 503). Se trata de un texto de verdadera importancia dogmática, aunque este concilio no es un concilio ecuménico. En efecto, en él el Papa Martín I propone bajo anatema una doctrina cuya aceptación se convierte en condición *sine qua non* para conservar la comunión con la Iglesia de Roma. En este texto es claro que la *virginitas in partu* no es lo mismo que la *virginitas in conceptione*, sino que con ella se dice algo nuevo a lo ya contenido en la *virginitas in conceptione*. Se trata de un nuevo signo, en primer lugar para Santa María, que portaba en su cuerpo un motivo de credibilidad, dado por Dios, para fortalecer su fe. Un signo que después había de ser conocido por la tradición. Un signo más en torno al origen misterioso y trascendente de Jesús.

3. LA UNIDAD DEL CUERPO Y DEL ALMA DE CRISTO.

La doctrina de la fe no sólo dice que Jesucristo tenía verdadero cuerpo y verdadera alma, sino que es hombre verdaderamente, es decir, que comparte con los hombres la razón de la humanidad. Esta razón estriba en que poseen un cuerpo animado por un alma espiritual.

Los SS. Padres insisten en esta verdad^[20]. De hecho se encuentra afirmada implícitamente cada vez que se dice que Cristo es consustancial a nosotros. Recuérdese que el hombre es un animal racional, es decir, materia animada con capacidad de pensar. Es la "animación" de esa materia por un alma humana la que la convierte en carne humana. De ahí que la unión hipostática no sólo se denomine "encarnación", sino también "humanación".

4. JESUCRISTO, PERFECTO DIOS Y PERFECTO HOMBRE.

Ya en otros lugares se ha insistido en que Jesucristo es perfecto hombre, sobre todo, al hablar de que posee un verdadero cuerpo y una verdadera alma. Ahora, conviene subrayar, como se ha hecho en la pregunta anterior, que la razón de humanidad proviene de la unión de ambos coprincipios de la naturaleza humana. Así se da a entender, p.e., cuando se dice en el Símbolo *Quicumque* que Jesucristo es "perfecto Dios y perfecto hombre, compuesto de alma racional y carne humana" (Dz 40), o en forma aún más explícita, en el Conc. XI de Toledo que "el mismo Cristo existe en dos naturalezas y en tres sustancias: la del Verbo, que ha de referirse a la esencia del único Dios, y las del cuerpo y del alma como corresponde a un hombre verdadero" (Dz 284).

La afirmación de que Jesucristo es *perfecto* hombre, contenida en los Símbolos, es paralela a la afirmación de que el Verbo es *perfecto Dios*. Con estas afirmaciones se quiere decir, en primer lugar, que nada le falta de lo que corresponde a la naturaleza divina y a la

naturaleza humana. Irían, pues, contra la fe, quienes dijese que Jesús no es perfecto hombre, es decir, no está completo en su naturaleza humana; irían también contra esta misma fe aquellos que dijese que Cristo es más que hombre o que realiza su naturaleza humana, en cuanto tal naturaleza, de una manera superior a como se realiza en los demás hombres.

TEMA 12. POSIBILIDAD Y CONVENIENCIA DE LA ENCARNACIÓN.

El amor es la razón última de toda obra de Dios, también y principalmente, de la Encarnación, máxima comunicación de Dios a una naturaleza creada. Se cumple también aquí el conocido adagio: *Bonum est diffusivum sui*, el bien es difusivo de sí mismo. Toda obra de Dios no es otra cosa que una comunicación de su bondad y de sus perfecciones. Pueden señalarse tres estadios distintos de esta comunicación de Dios: a) la *creación*, por la que Dios comunica el ser a las criaturas bajo una forma de imitación —Dios es causa *eficiente* y *ejemplar* de todo ser creado—, de suerte que la creación es reflejo de la bondad y perfecciones divinas; b) la *gracia*, por medio de la cual Dios se comunica en forma nueva y más estrecha, pues el hombre es hecho, en Cristo, nueva criatura, hijo de Dios y heredero de su gloria; c) finalmente, la *encarnación*, por medio de la cual el Verbo se comunica *sustancialmente* a la naturaleza humana de Jesucristo, uniéndola a Sí en unidad de persona.

1. LA ENCARNACIÓN DEL VERBO EN LA ECONOMÍA DIVINA.

La encarnación ocupa el centro de toda la *economía salutis*, del plan de Dios en la creación y salvación del hombre: en el Hijo *fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles (...) todo fue creado por El y para El. El es antes que todo y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía de todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud, y por El reconciliar consigo todas las cosas en El, pacificando con la sangre de su cruz así las de la tierra como las del cielo* (Col 1, 16-20). Cristo es la plenitud de la revelación de Dios: *Muchas veces y en muchas maneras habló Dios en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas; últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todo, por quien hizo también los siglos.* (Hebr 1, 1-2). Como escribe S. Juan de la Cruz, a aquel que le pidiese una nueva revelación, "le podría responder Dios de esta manera diciendo: Si te tengo ya habladas todas las cosas en *mi Palabra*, que es mi Hijo, y no tengo otra, ¿qué te puedo yo ahora responder o revelar que sea más que eso? Pon los ojos sólo en El, porque en El te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en El aún más de lo que pides y deseas"^[21].

2. LAS CUESTIONES EN TORNO A LA CONVENIENCIA Y NECESIDAD DE LA ENCARNACIÓN.

Conviene poner de relieve la coherencia que el misterio de la encarnación guarda no sólo con la salvación del hombre, sino también con la misma bondad y paternidad de Dios; cómo en este misterio se revela maravillosamente el ser divino. Tratar de esta coherencia es lo mismo que tratar de la posibilidad de la encarnación. En efecto, la encarnación sólo es posible, si no es "inconveniente" ni a la naturaleza divina, ni a la naturaleza humana. Al mismo tiempo, la encarnación es libre por parte de Dios, y un don gratuito a la naturaleza humana de Cristo y a la

humanidad entera. La encarnación es, pues, conveniente, pero no necesaria. Trataremos ambas cuestiones por separado.

2.1. La conveniencia de la encarnación.

La encarnación es conveniente tanto con respecto a la naturaleza divina y a la Persona del Verbo —que es quien se encarna—, como con respecto a la naturaleza humana de Cristo y al género humano del cual, al encarnarse, el Verbo se hace cabeza en su Humanidad.

2.1.1. Encarnación y perfecciones divinas.

"Es conveniente para un ser —escribe S. Tomás— todo aquello que le compete según su propia naturaleza (...) La naturaleza de Dios es la bondad. Luego todo cuanto pertenece a la razón de bien conviene a Dios. A la razón de bien pertenece el comunicarse a los demás (...). Por consiguiente, pertenece a la razón de Bien supremo el comunicarse a la criatura de modo supremo" (*STh* III, q. 1, a. 1 in c.).

La encarnación no sólo manifiesta el infinito amor de Dios a los hombres, sino también su infinito poder y su infinita capacidad de comunicación. Este infinito poder se manifiesta principalmente en que la gloria de la Divinidad no aniquiló a la humanidad, y a su vez, la ascensión de la humanidad no *disminuyó* la gloria de la Divinidad^[22].

El Verbo se hace hombre para salvar a la humanidad mediante la Redención. En este modo de salvar al hombre se manifiestan unidas la justicia, la misericordia y la sabiduría divinas; la justicia, por haber querido salvar al hombre mediante la expiación de los pecados; la misericordia, por ser el mismo Dios quien se hace hombre para expiar los pecados del género humano en cuanto cabeza de la humanidad; la sabiduría, por haber elegido este camino que es tan coherente con la bondad divina y con la dignidad del hombre, pues, en Cristo, se ofrece a la humanidad la posibilidad de que ella misma expíe el pecado. Se trata, además, de un camino acomodado al ser del hombre, pues "como la amistad consiste en cierta igualdad, parece que no pueden unirse amistosamente las cosas que son muy desiguales. Por consiguiente, para que hubiese una amistad más familiar entre Dios y el hombre, convínole a éste que Dios se hiciera hombre, y así, conociendo a Dios visiblemente, nos sintiéramos arrebatados al amor de lo invisible"^[23].

2.1.2. La conveniencia de la encarnación con respecto al Verbo.

Es el Verbo el que se hace hombre. Al tratar de la conveniencia de la encarnación con respecto a Dios, conviene recordar también las razones que se suelen aducir para mostrar como muy conveniente que fuese el Verbo quien se encarnase. He aquí las razones que se citan con más frecuencia:

a) Era conveniente que fuese el Verbo, *por quien han sido hechas todas las cosas* (Jn 1, 3), quien restaurase la naturaleza caída por el pecado; a El, que es la Sabiduría de Dios, correspondía corregir los errores cometidos por la locura de los hombres.

b) El Verbo es *imagen* e irradiación de la gloria del Padre (cfr Hebr, 1, 3); era conveniente que fuese El quien restaurase la *imagen* de Dios en el hombre, deformada por el pecado.

c) El Verbo es el Hijo *natural* del Padre, de su misma *sustancia*, y los hombres son salvados siendo hechos hijos adoptivos de Dios. *Envío Dios a su Hijo (...) para que*

recibiésemos la adopción de hijos (Gal 4, 5).

2.1.3. La conveniencia de la encarnación con respecto a la naturaleza asumida.

La *assumptio* en nada lesiona las perfecciones de la naturaleza humana asumida por el Verbo, en nada la *desnaturaliza*. Dios que, como causa eficiente y ejemplar, da a cada cosa el ser y la bondad llenándola de las perfecciones convenientes a su naturaleza, no puede lesionar a la naturaleza humana precisamente en la más íntima comunicación que puede hacer a un ser creado: unirlo a Sí en unidad de persona.

A este respecto, es muy importante no olvidar que ninguna de las naturalezas —ni la divina, ni la humana— sufre cambio por la unión hipostática, conforme al repetido adverbio del Conc. de Calcedonia: *immutabiliter*.

2.2. La necesidad de la encarnación.

La necesidad de la encarnación puede considerarse, o bien independientemente del pecado del hombre, o bien en relación con su salvación tras el pecado. En ninguno de estos supuestos puede decirse que la encarnación haya sido necesaria, ni por parte de Dios, ni por parte de la conveniente salvación de los hombres.

La encarnación, como la creación, es una obra *ad extra* de Dios, puesto que es comunicación de Dios a un ser creado. En consecuencia, no se puede hablar de una necesidad *física* de la encarnación, pues eso equivaldría a supeditar a Dios a sus obras *ad extra*.

Tampoco se puede hablar de una necesidad *metafísica* de la encarnación. Este es el error de los defensores del *optimismo* metafísico, basado en el siguiente argumento: puesto que Dios es el Sumo Bien, debe hacer lo mejor en sus obras *ad extra*; ahora bien, la encarnación es el mayor don que Dios puede hacer a la creación, luego debe encarnarse. Como se ve, este argumento es el mismo que el utilizado a la hora de tratar la cuestión de si este mundo es el mejor mundo que Dios podía crear. Esta es la razón, p.e., por la que Malebranche^[24] dice que la creación forma un todo indivisible con la encarnación. Parecida posición defiende Leibnitz, al hablar de la *necesidad moral* existente en Dios de crear el mejor de los mundos posibles^[25]. Algo similar defendió Rosmini. He aquí esta proposición rechazada: "El amor por el que Dios se ama en las criaturas, y que es la razón por la que El se ha determinado a crear, constituye una necesidad moral que, en el ser perfecto, produce siempre su efecto" (DS 3218). Este *optimismo filosófico*, al hacer *necesaria* la encarnación —bien sea con necesidad *metafísica*, bien sea con necesidad *moral*—, restringe innecesariamente la libertad de Dios en sus obras *ad extra* y olvida, por otra parte, que siempre que la Sagrada Escritura se refiere a la encarnación habla de ella como fruto de la misericordia de Dios (cfr p.e., Jn., 3, 16; Rom., 5, 8; Ef., 2, 4 etc.), y nunca como si fuera el resultado de una auténtica *necesidad* existente en Dios.

La encarnación tampoco era necesaria, en sentido absoluto, para la salvación del hombre. Dios podía haber salvado al hombre de muchas otras maneras, sin necesidad de la Encarnación^[26], p.e., mediante la condonación sin más de la ofensa cometida por el hombre; podría haber perdonado también esa ofensa mediante una satisfacción que no estuviese basada en la estricta justicia —es decir en una reparación equivalente en valor a la gravedad de la ofensa inferida—, sino en una pequeña reparación aceptada benévolamente por parte de Dios.

San Anselmo, aunque nunca enseñó la necesidad absoluta de la encarnación, defiende que la justicia en Dios exige a Dios mismo que no perdone el pecado sin la reparación del orden

lesionado por ese pecado, es decir, que no perdona el pecado sin que medie la reparación de esa ofensa mediante el cumplimiento de la pena debida^[27]. Esta teoría es comúnmente rechazada, entre otras razones, porque supone un concepto inadecuado de la justicia de Dios y de su libertad en relación con el hombre. La justicia de Dios, en efecto, brota del Amor y no es contraria a la misericordia, sino que está unida inseparablemente a ella. Condonar el pecado sin que mediase reparación no iría contra la justicia de Dios, pues no va contra la justicia el actuar sobre la justicia^[28].

3. LA NECESIDAD HIPOTÉTICA DE LA ENCARNACIÓN PARA LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES.

En las razones presentadas para mostrar que la encarnación no era necesaria para la salvación del hombre, se ha aducido siempre la libertad de Dios en el uso de su misericordia. La razón es bien sencilla: Dios podía perdonar el pecado sin exigir una expiación adecuada. Ahora bien, en la *hipótesis* de que se quisiese que la salvación del género humano se llevase a cabo mediante una expiación del pecado que fuese adecuada *ex toto rigore justitiae* a la gravedad que el pecado implica, en ese caso, era necesaria la encarnación. Por eso se habla de necesidad *hipotética* de la encarnación, es decir, en la hipótesis de que se quisiese una total y perfecta satisfacción por el pecado.

Con esta afirmación, la teología pone de relieve la gravedad, en cierto modo infinita, del pecado. En efecto, se dice que, en este caso era necesaria la encarnación, porque para reparar perfectamente la gravedad del pecado se requería algo de valor infinito, y, por tanto, sólo podía ofrecer una reparación adecuada Aquel cuyas obras tuviesen un valor infinito, es decir, Dios hecho hombre.

En este sentido han de entenderse numerosas afirmaciones de los SS. Padres parecidas a esta: "No esperes que te redima un hermano, un puro hombre, sino alguien que excede tu naturaleza, es decir, el Hombre-Dios, Jesucristo, sólo el cual puede aplacar la ira de Dios por todos nosotros"^[29].

TEMA 13. EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN.

La encarnación está relacionada con la salvación del hombre. Como se profesa en el Símbolo de Nicea, el Verbo se hizo hombre *por nosotros y por nuestra salvación*. Se trata ahora de estudiar con más detenimiento cuáles son las relaciones que tiene la encarnación del Verbo con el pecado del hombre y, más en concreto, si la encarnación está relacionada con el pecado humano de tal forma que no hubiese tenido lugar, si no hubiese existido este pecado. Tras estudiar esta cuestión se plantea inmediatamente esta otra: cómo se relaciona la finalidad salvadora de la encarnación con el Primado de Cristo sobre toda la creación.

1. LA FINALIDAD DE LA ENCARNACIÓN.

Como obra *ad extra*, la encarnación es obra de toda la Trinidad y, en cuanto tal, su finalidad no es otra que la difusión de la gloria de Dios, de la bondad de Dios; la manifestación de sus perfecciones. Sólo este y no otro puede ser el *fin último* de la actuación de Dios. Conviene no olvidar que, dada la perfección divina, la razón del obrar de Dios no se encuentra fuera de El, sino dentro de Dios mismo. En este sentido, no se puede decir que la actuación de Dios esté causada por algo ajeno a El mismo. Sí se puede ver, en cambio, un orden de estas obras *ad extra* entre sí^[30], es decir, mostrar la relación existente entre ellas, según la cual una está hecha en relación a otra; es decir, se puede considerar el *fin objetivo* de una determinada obra de Dios. Es en este sentido como cabe preguntarse cuál es el fin de la encarnación.

En la Sagrada Escritura se afirma que la encarnación tiene lugar para manifestar la gloria de Dios (cfr Jn 17, 4), la enseñanza de los hombres por medio de Cristo (cfr Jn 18, 37), la salvación de la humanidad (cfr Jn 3, 16-17). En la Escritura se encuentra afirmado, sobre todo, que la encarnación tiene como finalidad la salvación de los hombres. Jesucristo mismo dijo que *el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc 19, 10; cfr Mt 18, 11); pues *Dios no ha enviado a su Hijo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por El* (Jn 3, 17). Cfr también p.e., 1 Tim 1, 15; Gal 4, 4-5; 1 Jn 3, 5.8-9. La finalidad salvífica de la encarnación es también afirmada unánimemente por los SS. Padres.

Pertenece a la fe que la misión de Jesucristo, es decir, la finalidad por la que el Verbo se hizo hombre, fue "liberar al hombre del pecado mediante los misterios de su carne"^[31]. Que la finalidad de la encarnación sea la salvación de los hombres no significa que Jesucristo esté subordinado a los hombres en el sentido de que Dios quisiera a Jesús como *medio* para la salvación del género humano, y no quisiese a Jesús en Sí mismo y por Sí mismo, como fin de la creación. Jesús es, *en Sí mismo*, la salvación del hombre, no un *medio* o *instrumento* para alcanzarla. En efecto, es en Cristo como la humanidad se salva; cada hombre alcanza la salvación en la medida en que se une a Cristo. Cristo no puede llamarse exactamente un *medio* para conseguir la salvación de la humanidad, sino *fin* de la humanidad: ésta alcanza su salvación, al unirse con El, por El y *en* El.

2. LA CUESTIÓN DE SI SE HUBIESE ENCARNADO EL VERBO, SI EL HOMBRE NO HUBIESE PECADO.

La insistencia con que se afirma la finalidad salvífica de la encarnación lleva a esta pregunta: sin el pecado de Adán, ¿hubiera tenido lugar la Encarnación? Es decir, este fin —la

salvación de los hombres— mencionado con tanta insistencia por la Sagrada Escritura, ¿es de tal forma el fin principal, que, sin ese pecado que redimir, el Verbo no se hubiese encarnado? En la Revelación no existe respuesta clara a esta pregunta. La cuestión, sin embargo, no es superflua y, de hecho, es tema de controversia teológica desde la Edad Media.

La cuestión es planteada por primera vez por el abad Ruperto (+ 1135), quien afirma que el Verbo se habría encarnado aún en la hipótesis de que el hombre no hubiese pecado^[32]. Escoto da a esta opinión su formulación definitiva^[33]. Se adhieren a esta opinión la mayor parte de los franciscanos, y autores de tanto relieve como S. Francisco de Sales^[34]. La argumentación se centra sobre todo en que la excelsa dignidad de Cristo no está subordinada al pecado, sino querida inmediata y directamente por Dios en sí misma. Según Escoto, hablando al estilo humano, Dios, al querer la manifestación de su gloria, habría querido antes que nada la encarnación del Verbo, después el orden de la gracia, y finalmente la creación. En consecuencia, en el plan divino, la encarnación sería la razón de la existencia de la creación y la permisión de la caída del hombre.

Las consecuencias que se siguen de esta posición son claras: a) El Verbo se habría encarnado en cualquier caso; el pecado sólo es razón de que esa encarnación haya tenido lugar en carne pasible; b) El primado de Cristo es concebido como que Cristo tiene la prioridad en el pensamiento de Dios de forma que El es la razón de la creación del mundo. Es en este sentido como se interpretan Col 1, 15-21 y Ef 1, 13-14.

S. Tomás de Aquino mantiene la opinión contraria y con él la mayor parte de los dominicos y muchos otros autores. Según él, en el presente orden de la providencia divina, sin el pecado original, la Encarnación no se habría realizado. La argumentación a favor de esta respuesta negativa se funda, principalmente, en la consideración de que nosotros no podemos conocer los libres designios divinos más que en la medida en que Dios nos los ha revelado. Ahora bien, la Revelación dice constantemente no sólo que el Hijo es nuestro Redentor, sino que se hizo hombre para redimirnos^[35]. Luego parece claro que la redención es el fin principal de la encarnación hasta el punto que sin necesidad de ella, *en el presente orden de la economía divina*, el Verbo no se habría encarnado.

Esta afirmación no implica *subordinar* la Encarnación al pecado del hombre, es decir, no implica caer en la dificultad ya señalada por Escoto. En efecto, el hecho de que la finalidad de la Encarnación sea la salvación de los hombres, no significa que el pecado sea la *causa* de la Encarnación, sino sólo ocasión; y tampoco significa que Cristo esté subordinado a esa salvación: El es la salvación. No se debe olvidar, por otra parte, que los designios divinos son eternos y, por tanto, en el orden realmente existente, Cristo está presente en el plan de Dios desde el inicio de la historia y de la misma creación (cfr Col 1, 16), y no sólo tras el pecado del hombre.

3. ENCARNACIÓN, REDENCIÓN Y PRIMADO UNIVERSAL DE CRISTO.

La Encarnación tiene como fin la salvación del género humano. Esta salvación tiene lugar precisamente *mediante* la primacía de Cristo: *En El nos eligió antes de la constitución del mundo (...) y nos predestinó a la adopción de hijos suyos por Jesucristo (...) recapitulando todas las cosas en Cristo, las del cielo y las de la tierra* (Ef 1, 4. 5. 10), Cfr Col 1, 18-20. Así, el Primado de Cristo ocupa el centro en la economía redentora. Es Cristo quien por su primacía sobre todo lo creado, da sentido a la creación entera. Todo existe por El y para El. El es primogénito de toda criatura; El es primogénito de entre los muertos. Todo ha de ser recapitulado en El.

Este primado pertenece a Cristo, en primer lugar, por naturaleza, es decir, en razón de la

unión hipostática, que da a su naturaleza humana una dignidad sin igual, superior a todo lo creado y creable. Tras su muerte y resurrección, este primado sobre todo lo creado corresponde a Cristo también por conquista: por habernos redimido con su sangre (cfr p.e., Rom 8, 20-23; Fil 2, 9-11). La Resurrección y Ascensión constituyen su entronización como Rey y Mesías.

4. CRISTO REDENTOR, FIN DEL UNIVERSO.

Como enseña el Concilio Vaticano II, Jesucristo es "la clave, el centro y el fin de toda la historia humana. Además, la Iglesia afirma que por debajo de todos los cambios hay muchas cosas que no cambian: éstas encuentran su último fundamento en Cristo, que es siempre el mismo: ayer, hoy y por los siglos (cfr Hebr 13, 8)"^[36]. Cristo es, efectivamente, *alfa y omega*, principio y fin (Ap 21, 6).

Cristo es el centro de la historia humana, no en el sentido cronológico, sino cualitativo, en cuanto que El opera la división entre "lo antiguo" y "lo nuevo", llevando a cumplimiento el AT, que en El encuentra su sentido pleno, e instaurando la nueva y definitiva Alianza (cfr 2 Cor, 5, 17).

Que Cristo es el fin de la historia, significa además que sólo en unión con El puede encontrar cada hombre —y a través del hombre la entera creación material— su verdadera finalidad, su plenitud. En efecto, Dios creó todas las cosas *en vista de Cristo* (Col 1, 16), de modo que, al final de la historia, todo sea recapitulado en El (cfr Ef 1, 10).

TEMA 14. LA LIBERTAD DIVINA EN LA ENCARNACIÓN.

La Sagrada Escritura muestra en numerosos pasajes que la obra de la salvación mediante la Encarnación del Verbo se debe exclusivamente a la gratuita misericordia de Dios (cfr p.e., Ef 2, 4-5; 2 Tim 1, 9; Tit 2, 11). Al igual que la creación, la encarnación es una iniciativa libérrima de

la Voluntad divina.

Como se vio anteriormente, a lo largo de la historia, han existido algunos autores que, al considerar las razones de conveniencia de la encarnación, malinterpretaron su alcance, como si esas razones *exigiesen* de Dios la encarnación. Y dijeron, como Malebranche, que la encarnación era necesaria con *necesidad metafísica*, o como Rosmini, que era necesaria con *necesidad moral*^[37]. Esa necesidad dimanaba, según estos autores, de la misma bondad de Dios, que le llevaba a la creación del mejor de los mundos —coronándolo con la encarnación—, o a la salvación de los hombres mediante la encarnación. Tal necesidad —aunque fuese sólo *moral*—, sería incompatible con la infinita trascendencia divina y con su suprema libertad. La suprema comunicación divina es obra de la infinita misericordia y libertad divinas.

1. ENCARNACIÓN DEL VERBO Y PERFECCIÓN DE DIOS.

A partir de Hegel y los movimientos kenóticos de los siglos XIX-XX, no han faltado autores, sobre todo los pertenecientes a la corriente más radical de la *theologia crucis*, que han pretendido poner en la misma naturaleza divina la necesidad de la encarnación, no ya como necesidad dimanante de la infinita generosidad y misericordia divinas, sino como *necesidad interna* del mismo Dios, que adquiriría su propia perfección mediante un proceso de *alienación y recuperación*. Es decir, la encarnación añadiría a Dios una nueva perfección, o sería un paso más en la *realización* de Dios, el cual no sería absolutamente perfecto e inmutable, sino un *proceso* que se va desarrollando a lo largo del tiempo. Según esto, la encarnación sería necesaria para el Verbo, pues dimanaría de la misma *necesidad* que tendría de ella la naturaleza divina para perfeccionarse^[38].

La encarnación, al igual que la creación, en rigor, no añade nada ni a la gloria esencial ni a las perfecciones divinas. En consecuencia, Dios no está *necesitado* de ellas. Ni la creación ni la encarnación introducen mutación alguna en Dios. Este es el sentido en que se dice que Dios es inmutable: "la vida divina es tan inagotable e inmensa, que Dios no necesita, en modo alguno, de las criaturas (cfr DS 3002), y ningún acontecimiento en la creación puede añadirle algo nuevo o hacer que sea acto algo que fuera potencial en El. Dios por tanto no puede cambiarse ni por disminución ni por progreso"^[39].

El Bien infinito que, por propia naturaleza, es *difusivo de sí mismo*, implica la libertad absoluta de la donación del Amor infinitamente puro, precisamente porque brota del Ser infinitamente perfecto e infinitamente feliz en su intimidad interpersonal. La encarnación del Verbo, obra suprema de la misericordia y liberalidad de Dios, es, al mismo tiempo, la obra de la suprema y absoluta libertad divina: don absolutamente gratuito en todos sus aspectos.

2. LA INICIATIVA DEL PADRE EN EL ENVÍO DEL HIJO.

La encarnación del Verbo, como ya se ha visto, es obra de toda la Trinidad^[40]. La Sagrada Escritura la atribuye a veces al Padre (cfr p.e., Hebr 10, 5; Gal 4, 4), alguna vez al Hijo (cfr p.e., Fil 2, 7), y muchas otras al Espíritu Santo (cfr p.e., Lc 1, 35; Mt 1, 20). Esta triple atribución —al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo—, indica con particular claridad que la obra de la encarnación fue un único acto, común a las tres Personas divinas.

La obra de la encarnación es atribuida al Padre también en el sentido de que es iniciativa suya con respecto al Hijo. El Hijo es *enviado* al mundo para salvarlo (cfr Jn 3, 17; Jn 20, 21, etc); el Hijo debe ser fiel al mandato recibido del Padre (Jn 10, 18), un mandato al que es obediente hasta la muerte (Fil 2, 8). Cfr también Gal 4, 4; Rom 8, 3 ss; 1 Tim 3, 16. La

encarnación es, pues, obra de toda la Trinidad y de su amor por los hombres; pero en cuanto *misión del Hijo* es especialmente testimonio del amor del Padre, *que tanto amó al mundo, que le entregó su Hijo unigénito* (Jn 3, 16).

3. NATURALEZA DE LA KÉNOSIS.

En Fil 2, 5-11, la encarnación se califica como *kénosis*, anonadamiento. Este anonadamiento consiste en que Dios Verbo se ha unido a la naturaleza humana hasta el punto de serle propia la debilidad de esta naturaleza, incluso la capacidad de morir. La *kénosis* ha de enmarcarse en cuanto se ha dicho en torno a la infinita perfección divina, que obviamente excluye toda imperfección y, por tanto, también excluye la mutabilidad.

Por ello, algunas interpretaciones de la *kénosis* son claramente incompatibles con la doctrina de la fe, como las llamadas *teorías kenóticas*, de raigambre luterana, cuyos primeros autores fueron protestantes de los ss. XVI-XVII, y que encuentran una fuerte expansión en los ya mencionados *movimientos kenóticos*. Aún con las características diversas dentro de cada autor, estas teorías coinciden en que parten de la afirmación de que la *kénosis* representó un cambio en Dios: la divinidad pasaría a ser humanidad, aunque conservando algunas propiedades divinas; o incluso, en la encarnación, habría dejado de ser Dios, convirtiéndose en hombre; según otros, la encarnación sería una cierta limitación de lo divino en lo humano, un *estado kenótico* de la divinidad antes de la exaltación de Cristo en la resurrección.

¿Cuál es el verdadero sentido de la *kénosis*? Se pueden distinguir dos aspectos de la *kénosis*. El primero es que Dios asumió una naturaleza creada y así se manifestó al mundo a través de una naturaleza humana, que al mismo tiempo revela y esconde su divinidad; el segundo es que el Hijo renunció, en su naturaleza humana, a la gloria que le correspondía en cuanto humanidad de Dios: Aquel que es, incluso en su humanidad, Señor y Cabeza de la humanidad, quiso ser siervo doliente, padecer y morir en la cruz, obediente al designio del Padre.

4. LA ENCARNACIÓN, COMO ENTRADA DE DIOS EN LA HISTORIA.

La encarnación no sólo comporta que el Verbo se hace carne, sino que implica también su entrada en la historia humana: el Verbo toma sobre sí nuestra historia, solidario con nosotros, constituido cabeza de la humanidad. El es el *nuevo Adán*, que "con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre"^[41]. Esta estrecha unión, que en razón de la encarnación existe entre Cristo y cada uno de los hombres, explica el modo en que se lleva a cabo nuestra redención. Cristo satisface por nuestros pecados, porque entre El y nosotros no se da una total alteridad, ya que formamos con El *quasi una persona mystica*^[42]. Se pone aquí de relieve esa misteriosa *solidaridad* entre Cristo y cada uno de los hombres.

Esta *solidaridad* del Señor con el género humano es un aspecto de la encarnación, que resulta importantísimo a la hora de considerar la redención por medio de su muerte y resurrección. Los SS. Padres, siguiendo a S. Pablo, dicen con insistencia que el Verbo se hizo uno de nosotros para que, así como la caída nos vino por un hombre, también por un hombre nos llegase la salvación. El recapitula en Sí, en cuanto Redentor, a toda la humanidad.

5. ENCARNACIÓN DEL VERBO E INMUTABILIDAD DE LA NATURALEZA DIVINA.

Al hablar de la encarnación, nos ha salido al paso repetidas veces la afirmación de que la encarnación no comporta mutación alguna en la naturaleza divina. Lo enseñaba con toda claridad el Concilio de Calcedonia respecto a ambas naturalezas: la unión tiene lugar

immutabiliter, sin mutación de ambas naturalezas, las cuales permanecen íntegras en sus propiedades (cfr Dz 148); también se hablaba de ello al tratar la naturaleza de la *kénosis*, que no pudo consistir en que el Verbo se *despojase* de sus atributos divinos. En la comprensión correcta de la unión hipostática, es de capital importancia no olvidar esto: que la unión tiene lugar sin que haya mutación en las naturalezas.

Más aún, en la encarnación hay que tener presente que la relación entre la Persona asumente y la naturaleza asumida es una relación de Dios, inmutable y trascendente, a una naturaleza creada. Por ello, puede decirse que en la encarnación hay novedad en la naturaleza humana asumida —por la unión hipostática comienza a ser la humanidad del Verbo— sin que el Verbo experimente mutación *real*/alguna, aunque sí hay en El mutación *de razón*.

Se trata de un misterio que expresamos afirmando que, antes de la encarnación, el Verbo no era hombre; que el Verbo es hombre desde el momento de la encarnación, pero que no ha habido cambio alguno en el Verbo. Se trata un misterio similar a aquel más general de la relación entre Dios y las criaturas: tampoco la creación implicó cambio real para Dios.

Es clásica la explicación siguiente: todas las relaciones entre la criatura y Dios son reales en la criatura; a esas relaciones responde por parte de Dios una relación de razón. Así, la naturaleza humana de Jesús tiene una relación real de pertenencia al Verbo, mientras que en el Verbo existe una relación de razón hacia su humanidad. Esta terminología tomada de la teología clásica es correcta, pero tosca, dada la limitación de nuestro lenguaje; tomada desconsideradamente llevaría a afirmaciones erróneas como la siguiente: "las cosas de este mundo son *realmente* criaturas de Dios, pero Dios no es *realmente* Creador del mundo".

Cuando se dice que la relación del Verbo con su humanidad es sólo de razón, mientras que la relación de esta humanidad con el Verbo es real, se quiere decir simplemente que la encarnación no destruye la inmutabilidad divina, que no le añade ninguna nueva perfección a Dios y, por ello, que es totalmente gratuita. Es, en definitiva, una consecuencia de la infinita trascendencia divina y de la gratuidad tanto de la Creación como de la Encarnación.

Nos encontramos aquí ante una de las manifestaciones del misterio de las relaciones entre lo finito y el Infinito, entre lo temporal y lo eterno: relaciones, que la mente humana no puede entender plenamente, pues se trata del misterio mismo de Dios. Concretamente, su inmutabilidad —como toda realidad divina— es incomprensible para nosotros en sí misma; sólo la conocemos analógicamente. La inmutabilidad divina significa que en Dios es imposible cualquier tipo de "cambio", lo cual es verdad, como negación de lo que conocemos como "cambio" en nuestro mundo. Pero el sentido positivo de esa inmutabilidad permanece en el misterio para nosotros, pues no se trata de la inmutabilidad inherente a la falta de actividad y vida, sino de la inmutabilidad correspondiente a la Vida en su más absoluta plenitud. Se trata de la inmutabilidad del Dios vivo, "que no se opone a su suprema libertad, como lo demuestra claramente el acontecimiento de la encarnación"^[43].

TEMA 15. NATURALEZA DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA.

1. JESUCRISTO, PERFECTO DIOS Y PERFECTO HOMBRE.

Puede decirse que en la afirmación "Jesucristo es Perfecto Dios y Perfecto Hombre", se encierra toda la Cristología. En efecto, esta afirmación implica estas otras tres: 1) Afirmación de la perfecta Humanidad del Señor; 2) Afirmación de su perfecta Divinidad; 3) Afirmación de la estrecha unidad con que ambas naturalezas están unidas en la Persona del Verbo, formando en El una sola persona.

1.1. Sagrada Escritura.

Como se ha visto en las lecciones anteriores, estas tres afirmaciones se encuentran clara y repetidamente expresadas en la Sagrada Escritura. Baste recordar algunos lugares del NT, p.e.:

Con respecto a la perfecta Divinidad, Mt 16,18:"Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo"; Mt 11, 27: "Nadie conoce al Padre sino el Hijo..."; Mt 28, 19: "Bautizad en el nombre del Padre y del Hijo..."; Jn 1, 1ss: "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios..."; Jn 17, 1ss: "...Padre, viene la hora, glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique..."; Filip 2, 6ss:

"...el cual, existiendo en la forma de Dios..."; Col 1, 15: "El es imagen de Dios invisible..". Y, en general, todos aquellos lugares en los que Jesús habla de su filiación al Padre.

Con respecto a la Humanidad, Mt 1, 1 ss y Lc , 3-23 ss (la genealogía del Señor; Lc 2, 52 "Jesús crecía en edad, sabiduría y gracia..."; Jn 1, 14: "Y el Verbo se hizo carne.."; Filip 2, 7: "...se anonadó tomando la forma de siervo..."; 1Tim. 2, 5: "...uno es también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús": Hebr 4, 15: "...fue tentado en todo a semejanza nuestra, fuera del pecado".

Con respecto a la unidad de ambas naturalezas en un único sujeto o persona, cfr p.e., los lugares en que se habla del Verbo que se hace carne (cfr Jn 1, 14; Fil 2, 6-7; Cor 8, 9); y los pasajes en que Jesús se aplica a sí mismo atributos divinos y atributos humanos (cfr Jn 17, 5: "antes que el mundo existiese, existía yo").

1.2. Errores.

Han de mencionarse todos aquellos que contradicen alguna de las tres afirmaciones que constituyen el núcleo de esta lección. Las diversas herejías se dividen, pues, según nieguen la perfecta Divinidad de Cristo, o su perfecta Humanidad, o la perfecta unión de ambas naturalezas^[44].

He aquí un cuadro orientativo:

1. Niegan la perfecta Divinidad de Cristo:

Los ebionitas y cerintanos (s. I).

Los adopcionistas y gnósticos (ss. II y III).

Los arrianos (s. IV). Para ellos Cristo no es Hijo de Dios consubstancial al Padre, sino que es la primera criatura; es Logos preexistente a la creación, pero creado.

Los socinianos (s. XVI).

Los Unitarios, que niegan la Trinidad; los protestantes liberales, los modernistas.

2. Niegan la perfecta Humanidad de Jesús:

(a) Los que dicen que Cristo tiene un "cuerpo aparente", es decir, los docetas, los gnósticos como los valentinianos (s. III), los maniqueos, Prisciliano (s. IV).

(b) Los que niegan que Cristo poseyera verdadera alma intelectual y voluntad libre: los arrianos (según ellos, Cristo sería el Verbo creado unido a un cuerpo humano, haciendo en ese cuerpo las veces de alma), los anomeos, los apolinaristas (s. IV), los monoergetas, los monoteletas.

3. Respecto de la unidad de Cristo:

(a) Los que niegan la unidad personal, hablando, en consecuencia, más o menos veladamente de dos sujetos en Cristo que estarían unidos entre sí "moralmente". por unidad de voluntades, pero no por unidad "según la naturaleza". Entre ellos, puede mencionarse a:

Pablo de Samosata (s. III); Diodoro de Tarso (s. IV); Teodoro de Mopsuestia y Nestorio (s. V);

A. Günther (s. XIX) quien, al aceptar la definición de persona como "naturaleza consciente de sí misma", y dos conciencias en Cristo, acepta dos sujetos unidos entre sí moralmente; A. Rosmini, quien da a entender que, en Cristo, se da una unión accidental entre el Verbo y la voluntad humana, ya que ésta entregando el régimen del hombre al Verbo, cesa de ser personal.

Los modernistas, que reducen la unión hipostática a un influjo divino en la

conciencia humana del "Jesús histórico", o a una percepción subconsciente por la que Cristo se considera especialmente hijo de Dios.

(b) Los que niegan la dualidad de naturalezas en Cristo, es decir, conciben que, en la unión, la naturaleza humana es absorbida por la divina. Entre ellos cabe mencionar a:

Eutiques y los monofisitas (s. V), para quienes, antes de la unión habría dos naturalezas, pero después de la unión sólo habría una, es decir, Cristo sería *ex duobus naturis*, pero no subsistiría *in duobus naturis*.; los monoergetas, los monoteletas (s. VII); algunos movimientos kenóticos del s. XIX, que, al hacer un mal uso de la *Comunicatio idiomatum*, se encuentran próximos, en cierta manera, al monofisismo.

(c) Enseñanzas del Magisterio de la Iglesia:

i. Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre, como se afirma ya en el *Símbolo Apostólico* (Dz 6): "Creo...en Jesucristo, Hijo único de Dios, Señor nuestro, que fue concebido del Espíritu Santo y nació de María la Virgen...".

ii. Conc. de Nicea (325 Dz 54), en el que se profesa que creemos "en *un sólo* Señor Jesucristo...consustancial al Padre (o(moou/sioj t%= Patri/)(...) que, por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajo del cielo...".

iii. Conc. I de Constantinopla, (381, Dz 85ss.), en el que se rechazan las doctrinas de los docetas, los gnósticos y los apolinaristas, y en el que se enseña que, en Cristo, hay una íntegra alma humana.

iv. Conc. de Efeso (431, Dz 111 ss.), en el que se declara que Santa María es Madre de Dios, porque en Cristo hay una única persona en dos naturalezas unidas según la hipóstasis.

v. Conc. de Calcedonia (451, Dz 148), en el que se enseña, contra Eutiques y monofisitas, que en Cristo existen dos naturalezas unidas *inconfuse, immutabiliter, indivise, e inseparabiliter*.

vi. Símbolo Pseudoatanasiano — *Quicumque* — (s. V. Dz 40), en el que se enseña que "Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, es Dios y hombre. Es Dios engendrado de la sustancia del Padre antes de los siglos, y es hombre nacido en el tiempo de la sustancia de la madre; perfecto Dios, perfecto hombre, compuesto de alma racional y carne humana (...) El cual, aunque sea Dios y hombre, no son dos, sino uno, no por la conversión de la Divinidad en carne, sino por asunción de la humanidad en Dios; uno, no por confusión de la sustancia, sino por unidad de persona".

2. UNIÓN SUSTANCIAL, UNIÓN PERSONAL Y UNIÓN HIPOSTÁTICA.

Se dice unido en la persona todo aquello que realmente subsiste en la persona, es decir, existe en ella sustentado por la subsistencia de la persona. Así decimos que el color y en general nuestros accidentes están unidos a nosotros en la persona. Por lo tanto, para que una cosa esté unida a otra en la persona es requisito indispensable que le pertenezca real e intrínsecamente.

De lo dicho se deduce que la unión en la persona puede ser de tres maneras diferentes: esencial, accidental y sustancial.

(a) Una cosa se une a otra en la persona esencialmente cuando es su misma esencia o entra a formar parte de ella, como la animalidad o racionalidad respecto al hombre.

(b) Si no es su esencia, ni tampoco parte constitutiva de la misma, sino que sólo se inhiere como un accidente, se llama unión accidental.

(c) Si una cosa se une a otra en la persona, no como la esencia, o parte de la esencia, ni tampoco como accidente, sino precisamente en lo que es propio y característico de la persona, en cuanto se distingue de la esencia y de los accidentes, o sea en la subsistencia, entonces se

dice que está unida sustancialmente, o lo que es lo mismo, se dice que está unido *en la persona y según la persona*.

Se entiende por *unión sustancial*, lo contrario a la unión accidental. Al hablar de *unión sustancial*, nos referimos, pues, a aquella unión de la que surge una sustancia. La Humanidad está unida a la persona del Verbo no de forma accidental, sino sustancial.

Se entiende por *unión personal* aquella de la cual resulta una persona. (Es la expresión utilizada para hablar de la unión cuerpo-alma, de la cual resulta una persona. En este caso, la persona surge de la unión de dos sustancias incompletas).

Se entiende por *unión hipostática* la unión de dos naturalezas *completas* en una única persona. Esta expresión sólo puede referirse a Cristo, pues sólo en El se da una unión así. Una de estas naturalezas, preexiste a la unión: es la del Verbo que es el que se hace hombre. Ya era persona antes de unirse a la carne, desde la eternidad. Y asume una naturaleza humana completa, a la que une a sí mismo con una unión sustancial, no accidental.

3. LOS CONCEPTOS DE NATURALEZA Y PERSONA.

3.1. *Persona.*

Originariamente el término *prósopon* o *persona* designaba el rostro y también la máscara del actor en el teatro, y más tarde el personaje representado. De aquí se tomó este nombre para significar la dignidad del hombre constituido en autoridad o la excelencia del que ocupa un lugar preeminente sobre los demás.

Trasladado este concepto a la metafísica, expresa el modo de ser perfecto, propio de la sustancia completa, individual y racional, reservándose para los seres irracionales el término similar de *supuesto*, *suppositum*. Según esto, quedan excluidos del concepto de persona: a) Los accidentes; b) Las sustancias incompletas; c) Los conceptos universales; d) Los singulares completos, comunicables o comunicados a otra persona. Lo propio de la persona es ser una sustancia individual, completa, independiente e incommunicable, es decir, perfectamente subsistente en sí misma.

Boecio definió a la persona como *rationalis naturae individua substantia*, subrayando así lo que la persona comporta de concreción e individualidad junto con algo que le es inseparable: su carácter intelectual. Esta definición es citada con frecuencia por Santo Tomás (cfr *STh* III, q. 2, a. 2). Ricardo de San Víctor define a la persona como *naturae intellectualis incommunicabilis existentia*, la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual, poniendo de relieve que la persona es lo más perfecto en la línea del ser. De ahí que se defina a la persona como incluyendo en sí misma la razón de totalidad, de integridad, de perfección de ser para sí. También se puede definir a la persona como hipóstasis o supuesto racional. Santo Tomás define a la persona como *quid subsistens in rationali natura* (*STh* I q. 29, a 3).

La persona es, pues, un ser independiente que se posee en el autoconocimiento espiritual y en la autodeterminación libre. Pero no es un ser cerrado en sí mismo. Semejantemente a las personas divinas que se poseen recíprocamente en ordenación mutua, la persona humana sólo se posee perfectamente en la apertura e inclinación hacia el tú.

3.2. *Naturaleza.*

Naturaleza significa "la esencia específica", o dicho de otra manera, "la esencia en cuanto principio de operaciones", es decir, aquello que la cosa es. La naturaleza es aquello que da a una determinada cosa su más íntima determinación, su esencialidad. Con la palabra naturaleza, pues, se dice algo distinto de lo que se dice con la palabra persona.

Es en el Concilio de Calcedonia donde se llega a la expresión definitiva de la distinción entre persona y naturaleza. La definición de Calcedonia dice, que "ha de reconocerse un solo y el mismo Cristo Hijo, Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, jamás borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino más bien salvando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona (*prósopon*), y en una sola subsistencia (*hypóstasin*), no partido o dividido en dos personas". El Concilio de Calcedonia da por supuesta la distinción entre naturaleza y persona, remitiéndose a la observación universal e intuitiva en torno al concepto de *sujeto* como existente en una naturaleza, como poseedor de una naturaleza. En efecto, son muchos los sujetos distintos que poseen la misma naturaleza humana.

La distinción entre la naturaleza y el sujeto que la posee no es una distinción entre una cosa y otra, sino entre un todo real y actual y una parte real, formal y perfectiva. Como escribe Santo Tomás, "si a los elementos específicos no se pudiese añadir algo, no habría una distinción entre naturaleza y supuesto, que es el individuo subsistente en esa naturaleza, pues no habría ninguna diferencia entre ambos. Pero sucede que en algunas realidades subsistentes se puede hallar algo que no se incluye en la noción de especie, como son los accidentes y los principios individuantes: esto aparece sobre todo en las cosas que están compuestas de materia y forma. Por tanto, hay una diferencia real entre naturaleza y supuesto, no como elementos completamente separados, sino porque en el supuesto está incluida la misma naturaleza específica y además otros elementos que están al margen de la noción de especie. De ahí que el supuesto se significa como un todo, cuya parte formal y perfectiva sea la misma naturaleza" (*STh.*, III, q.2 a.2).

4. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA.

La naturaleza humana de Jesús es perfecta, pero no constituye una persona humana, porque no existe en virtud de su propio acto de ser, sino que está unida sustancialmente a la Persona del Verbo, esto es, existe en virtud del ser divino del Verbo. La unión hipostática, pues, no es otra cosa que la unión de la naturaleza humana de Cristo con la Persona del Verbo en unidad de persona.

Dicho de otra forma, la naturaleza humana de Cristo no *subsiste* con subsistencia propia, sino que subsiste en la Persona del Verbo y, por estar unida a Él sustancialmente, le confiere el que sea hombre. El Verbo es hombre, precisamente porque subsiste en su naturaleza humana, comunicándole el acto de ser. Por esa razón, la Persona del Verbo *responde* de las acciones y pasiones de su naturaleza humana; el Verbo es el sujeto de esas acciones.

La palabra *subsistencia* se convierte así en concepto clave para entender la noción de persona. La persona es tal, porque, además de ser sustancia completa, subsiste por sí misma separadamente de las demás sustancias completas. La no subsistencia en sí misma, sino en la Persona del Verbo, es la razón por la que la humanidad de Cristo —que es completa— no es persona humana, sino que está *hipostasiada*, *personalizada*, en la Persona del Verbo.

5. LAS CUESTIONES EN TORNO AL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA PERSONA.

Todos coinciden en afirmar que la persona implica la *subsistencia* como añadida a la naturaleza completa. Por eso se puede afirmar que la naturaleza humana de Cristo es completa y perfecta en sí misma, y se puede decir al mismo tiempo que no es persona humana: porque la subsistencia, que es la que la constituye en persona, es realmente distinta de la naturaleza. En Jesús esa *subsistencia* es suplida por el Verbo que es quien la hace subsistir en Sí mismo.

En la forma de concebir la subsistencia es donde se manifiestan las divergencias entre

los diversos autores a la hora de explicar el constitutivo formal de la persona, es decir, aquello en lo que más propia y radicalmente consiste la persona. He aquí algunas de las posiciones principales:

5.1. Capreolo.

Capreolo entiende que la *subsistencia* pertenece al terreno del *esse*, o del acto de ser. De ahí que pueda definirse a la persona como la naturaleza racional en cuanto está bajo su propio ser. En consecuencia, la naturaleza humana de Jesús no es persona humana, porque no tiene su propia existencia, sino que existe con la existencia del Verbo. He aquí algunos de los problemas que suscita la opinión de Capreolo: cómo en la Trinidad, habiendo una sola existencia hay tres Personas; cómo es posible hablar de una sola existencia en Cristo, cuando el acto de existir del Verbo es común a las otras Personas.

5.2. Cayetano.

Cayetano coloca el constitutivo formal de la unión hipostática en un *modo sustancial*, es decir, en algo que *modifica* la sustancia y que le confiere *incomunicabilidad*. La subsistencia, pues, sería un *modo sustancial*, distinto de la naturaleza concreta, a la que modificaría volviendo incomunicable. La mayor objeción que suscita la posición de Cayetano es que ese *modo sustancial* de que habla, y que no es más que una mera terminación de la sustancia, es superfluo.

5.3. Escoto.

Según Escoto, la razón formal de persona consistiría en una doble negación: negación de estar asumida por otra, y negación de ser asumible por otra. La *incomunicabilidad* propia de la persona viene concebida, pues, como mera negación. La objeción mayor que encuentra esta posición es que parece contradictorio decir que el constitutivo del ser más perfecto, como es la persona, consiste en algo negativo.

5.4. Suárez.

Suárez busca un camino intermedio entre Escoto y Cayetano. Por una parte, coloca el constitutivo metafísico de la persona en algo positivo, -no negativo, como hacía Escoto. Ese algo positivo sería un *modo sustancial*, que haría incomunicable a esa naturaleza. Ese *modo sustancial* no prepara a la naturaleza humana para recibir la existencia, sino que le adviene después de la existencia, *terminando* a esa existencia. En consecuencia, la naturaleza humana de Cristo no sería persona humana, porque le faltaría ese *modo sustancial* que la haría incomunicable. Una de las objeciones más graves que se pueden hacer a esta posición consiste en que, lo que adviene a la sustancia completa, ya constituida en su ser, sólo puede sobrevenirle como un accidente, como un añadido. Ahora bien, la unión hipostática no es accidental, sino sustancial.

6. EL CONCEPTO DE UNIÓN.

Se entiende por *unión* la reunión de partes en la unidad del todo que constituyen. La unión puede considerarse de tres maneras distintas: formal o esencial, relativa, y efectiva o causal.

La unión formal o esencialmente considerada es la unidad, el todo que las partes unidas constituyen. Así p.e., H₂O es el resultado de la unión de O y H₂.

Si atendemos al modo con que las partes unidas se unen entre sí, tenemos lo que se llama la unión relativamente considerada. Y si atendemos a la causa que une a las cosas entre sí,

hablaremos de la unión causal.

La unión esencialmente considerada, es decir, considerada en sí misma, se subdivide, a su vez, en física y moral, según que el todo que constituyen las partes sea una unidad física o moral. Así p.e., la unidad que las partes del cuerpo humano constituyen en el hombre es física, mientras que la unidad que constituyen una comunidad o una nación es solamente moral.

La unión física, a su vez, puede ser sustancial o accidental, según que la unidad producida por la unión sea sustancial o accidental. Así p.e., la unión de las diversas partes del hombre es una unión sustancial; mientras que la unión de las diversas partes de un artefacto es accidental.

Finalmente, la unión física sustancial puede ser esencial o personal, según que esa unión origine una sola naturaleza, o una sola persona.

Al hablar de la unidad de Cristo, algunos autores, como K. Rahner, utilizan las expresiones *unidad unida* y *unidad uniente*. Se entiende por *unidad unida* el efecto de la acción de unir, es decir, el resultado de la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo; se entiende por *unidad uniente* el principio unificador que une a las dos naturalezas. Esta distinción también se halla, en cierto sentido, en Sto. Tomás (cfr *STh.*, III, q.2 a.9).

7. ULTERIORES PRECISIONES SOBRE EL CONCEPTO PERSONA.

Al estudiar la unión hipostática, es inevitable referirse a los conceptos de naturaleza y persona como designando realidades distintas: la naturaleza responde a la pregunta **qué** es una cosa (**quid**), mientras que la persona responde a la pregunta **quién** (**quis**). Al mismo tiempo, no se puede olvidar que la fe cristiana confiesa que en la Santísima Trinidad hay una naturaleza y tres personas –mi/a ou)si/a, trei=j u(posta/seij– mientras que en Jesucristo confesamos que existe una persona en dos naturalezas, mi/a u(po/stasij e)n du/o fu/seij.

En teología, los conceptos de naturaleza y persona han de usarse, como es obvio, en forma analógica a la hora de referirse a Dios o a los seres creados, dada la diferencia existente entre Dios y las criaturas^[45]. La teología clásica definió la persona en Dios como relación subsistente^[46], mientras se adhería a la definición boeciana --*rationalis naturae individua substantia*-- a la hora de su uso en cristología. A la historia de este uso y de los problemas implicados en cristología dedicamos estas precisiones.

Hasta el concilio de Calcedonia no se llega a un uso y a un significado generalizado de los términos persona y naturaleza^[47]. Originariamente, el término *pro/swpon* o *persona* designaba rostro y también la máscara del actor en el teatro, y más tarde el personaje representado. Esto llevaba consigo en un inicio una ambigüedad: la posibilidad de que se pensase que, al hablar de las tres Personas de la Trinidad, se las entendía en forma sabeliana, como tres *representaciones* diversas -como tres modos de presentarse- de la única sustancia divina. Sin embargo, quizás era el mejor término que podía usarse. De hecho ya en la versión de los LXX, p.e., se utiliza para designar la faz de Dios. Y este será el lenguaje que se impondrá en Calcedonia.

8. EVOLUCIÓN DEL TÉRMINO HYPÓSTASIS.

El término *hypóstasis* también sufre una fuerte evolución hasta encontrar su significado teológico definitivo. Etimológicamente, *hypóstasis* significa lo que está debajo, el fundamento. El Nuevo Testamento lo usa a veces para designar lo que tiene consistencia, la realidad objetiva,

por contraposición a lo subjetivo (cfr 2Cor 9, 4; Heb 1, 3; 3,14; 11, 1). Así se usa, p.e., en el Concilio de Nicea, cuando se rechaza la posición arriana consistente en decir que el Hijo es "de otra *hypóstasis* o de otra *ousía*" que el Padre^[48], utilizando ambos términos en el sentido de sustancia o naturaleza o esencia. San Atanasio comentará que el Concilio de Nicea ha hecho bien en utilizar ambos términos como sinónimos, puesto que "estas dos palabras se utilizan para significar todo lo que hay de más real en el ser"^[49].

El término *hypóstasis* se utiliza también para designar a las Personas divinas cuando se les quiere designar como distintas y, por tanto, el significado de *hypóstasis* viene contrapuesto en estos lugares al de *ousía*. Orígenes, p.e., aunque todavía usa a veces como sinónimos *ousía* e *hypóstasis*, sin embargo evita designar a las tres Personas divinas con el término *ousía*, utilizando para ello el de *hypóstasis*^[50]. Dionisio de Alejandría ya habla de tres *hypóstasis* en la unidad de la Divinidad^[51], y San Dionisio de Roma condena a aquellos que admitan en la Divinidad *hypóstasis* separadas las unas de las otras^[52]. Como concluye Michel, antes del a. 362, la palabra *hypóstasis* guardaba el significado de realidad objetiva y, aplicada a la esencia divina, podía significar lo mismo que *ousía*, pero aplicada a las Personas divinas consideradas en sí mismas tomaba el significado más preciso de sustancia completa, es decir, sujeto independiente por contraposición a *ousía*^[53].

9. SUBSTANTIA Y PERSONA.

En el ámbito latino, ya Tertuliano distingue entre *sustancia* y *persona*. Es el quien comienza a hablar de *una substantia, tres personae* en la Trinidad, y de dos *substantiae* y una *persona* en Cristo^[54], utilizando así *persona* como contrapuesto a *sustancia*, mientras que consideraba a *hypóstasis* como equivalente a *esencia* o *sustancia*^[55], es decir, más cercana al significado de *ousía* que de *persona*. La confusión terminológica entre latinos y griegos se sumaba así a las ya difíciles cuestiones trinitarias y cristológicas de la época. En su *Epistola ad Damasum* (a.376), San Jerónimo se hace cargo del problema, y le escribe al Papa San Dámaso: " Yo te ruego que decidas, si te parece bien; yo no tendría miedo de hablar de *tres hypóstasis*. Ordena que se haga una nueva fórmula de fe después de Nicea, una fe que ortodoxos y arrianos confiesen en los mismos términos"^[56]. En idéntico sentido se manifiesta San Gregorio de Nacianzo, buscando una fijación terminológica: "Nosotros los griegos, decimos religiosamente una sola *ousía* y tres *hypóstasis*. La primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad; la segunda, la triplicidad de las propiedades individuantes. Los latinos piensan lo mismo, pero a causa de la estrechez de su lenguaje y de la penuria de palabras, no podían distinguir la *hypóstasis* de la *ousía*, y empleaban la palabra *persona* para no hacer pensar en tres *ousias*. ¿Qué ha sucedido? Algo que sería cómico, si no fuera tan lamentable. Se ha pensado que había diferencia de fe, allí donde no había más que un embrollo de palabras. Se ha querido ver el sabelianismo en las *tres personas*, el arrianismo en las *tres hypóstasis*, puros fantasmas engendrados por el espíritu de la crítica"^[57].

10. EL ESFUERZO CLARIFICADOR DE LOS TRES GRANDES CAPADOCIOS.

En este esfuerzo clarificador corresponde un papel verdaderamente destacado a los tres grandes capadocios: San Basilio, San Gregorio de Nisa y San Gregorio de Nacianzo. He aquí el expresivo pasaje de una carta de Basilio a su hermano Gregorio: "La *ousía* es lo que es común

a los individuos de la misma especie, lo que todos poseen igualmente y que hace que se les designe a todos con el mismo vocablo, sin distinguir a ninguno en particular. Pero esta *ousía* no puede existir realmente sino a condición de ser completada por los caracteres individuantes que la determinan"^[58]. He aquí la razón de fondo de la confusión y, al mismo tiempo, de la distinción de significados: la *hypóstasis* significa la *ousía* en cuanto individuada, en cuanto distinguida de quienes participan con ella de la misma *ousía*. Esta distinción tiene lugar por medio de lo que Basilio llama las propiedades, los *idiomata*. Así en Dios, la razón de *ousía* -la bondad, la divinidad- es común a las tres *hypóstasis*, las cuales se distinguen sólo por el carácter de paternidad, de filiación o de poder santificador^[59]. Gregorio de Nisa sigue a su hermano en el uso de los términos, acercando el significado de *hypóstasis* al de *persona*, y manteniendo la distinción entre *hypóstasis* y *ousía* pues entiende la *hypóstasis* como concreción de la *ousía*, como la *ousía* distinguida de todas las demás en razón de sus propiedades, de sus *idiomata*^[60].

El uso del término *hypóstasis* como sinónimo de persona comienza en la doctrina trinitaria, para extenderse después a la doctrina cristológica. Parece que es Apolinar de Laodicea el primero que lo usa en cristología. En el pensamiento de Apolinar, Cristo sería **uno**, porque se da en él una síntesis vital, de tal forma que es una sola *physis*, una sola *ousía*. Esta síntesis se produciría precisamente porque el Verbo haría las veces del alma intelectual de Cristo^[61]. Puede decirse que el problema que se le plantea a Apolinar es el resultado de su incapacidad para encontrar una distinción entre naturaleza y persona. Según él, toda naturaleza completa necesariamente habría de ser *hypóstasis*. Por esta razón Apolinar prefiere mutilar la humanidad de Cristo antes que decir que hay en El dos *hypóstasis*. La reacción de Gregorio de Nisa en defensa de la integridad de la humanidad de Jesús no pudo ser más contundente.

11. LA "ESCUELA" DE ANTIOQUÍA.

Posición inversa mantiene la escuela de Antioquía, que parte del hecho de que existen en Cristo dos naturalezas completas. Tal es el caso de Diodoro de Tarso, a quien se acusa de haber defendido la existencia en Cristo de dos *hypóstasis*^[62], y de Teodoro de Mopsuestia quien, tras defender las dos naturalezas completas, encuentra verdadera dificultad para hacer lo mismo con la unidad de persona^[63]. He aquí un párrafo de Teodoro de Mopsuestia en el que aparece con toda claridad esta dificultad: "Esto significa que, viniendo a habitar (el Logos) se ha unido al hombre asumido en un todo y le ha hecho compartir con El mismo toda la dignidad en la que, siendo Hijo por naturaleza, participa hasta el punto de ser tenido por un solo *prósopon* en razón de la unión con El y de compartir con El todo su dominio; y así, hace todo en El, de la misma manera que por El ejercerá el juicio sobre todas las cosas y nos traerá la segunda venida. Y aquí, se entiende, no se elimina la diferencia de los caracteres propios de cada naturaleza"^[64]. La concepción de Teodoro puede calificarse como una búsqueda de la unidad de Cristo desde la clara defensa de las dos naturalezas completas. Eso es lo que le hace concebir la unión como si el Verbo *asumiere al hombre Jesús* una vez ya constituido en sí mismo, y lo uniese tan estrechamente a Sí mismo, que formase una sola persona. De una forma o de otra, como observa Sayés, Teodoro, al no tener un concreto concepto de persona, parece apuntar hacia la unidad de persona por la estrecha unión de las naturalezas^[65], es decir sin concebirla como algo distinto a la naturaleza.

Parecidos problemas, aunque más radicales, tendrá Nestorio^[66], que no acepta la

comunicación de idiomas en Cristo, precisamente por no captar el sujeto que une en sí a las dos naturalezas: la divina y la humana y, en consecuencia, por entender que, de darse una unión entre las dos, esta unión tendría que ser una especie de mezcla entre ellas. Nestorio no distingue entre naturaleza y persona y, por tanto, concibe la unión de las dos naturalezas como la unión de dos sujetos, de dos personas. Si quería mantener íntegras ambas naturalezas, Nestorio no tenía otro camino que concebir su unión como una unión moral: no una unidad, sino una conjunción de dos sujetos totalmente constituidos^[67].

12. CIRILO DE ALEJANDRÍA.

Cirilo de Alejandría, en cambio, ha aceptado hasta sus últimas consecuencias la comunicación de idiomas: del mismo sujeto se predicán atributos divinos y atributos humanos. La frase clave de Cirilo, portadora a su vez de confusiones, es la tantas veces citada: *mia fisis tou Zeou Logou sesarkomenn*, fórmula que procede de Apolinar de Laodicea y que Cirilo acepta pensando de que es de San Atanasio^[68], pero dándole un sentido correcto^[69]. San Cirilo insiste, por otra parte, en que la unión de lo humano y lo divino en Cristo es una unión física (*e(/nwsij fusingh)*), denotando que se trata de una unión real, que tiene lugar en el orden ontológico, más allá de la intencionalidad. Cirilo también habla en este mismo sentido de una unión *kat u(po/stasin*^[70].

Así la unión hipostática viene entendida a partir de la aceptación por el Concilio de Efeso de la expresión *kat hypostasin* como una unión en la persona, según la persona; una unión real (*physiché*). Se trata de una expresión que no tiene un peculiar sentido técnico, que al mismo tiempo tiene un carácter universal; en Cristo se predicán del mismo sujeto atributos divinos y humanos, es decir, en Cristo se da una perfecta *comunicación de idiomas*, porque en El están unidas con una unión verdadera la naturaleza divina y la naturaleza humana, de forma que la naturaleza humana pertenece *físicamente* al Verbo. La fórmula de unión entre San Cirilo de Alejandría y los obispos antioquenos (a. 433) insiste en la identidad del sujeto al que se atribuyen tanto la consustancialidad con el Padre, como la consustancialidad con los hombres^[71].

13. EL CONCILIO DE CALCEDONIA.

Con el Concilio de Calcedonia, la distinción entre persona y naturaleza llega a su más definitiva expresión, así como la concepción de la unión hipostática como algo real, perteneciente al orden objetivo del ser. Así aparecía ya nítidamente expresado en el *tomus* del Papa León Magno a Flaviano (a.449), leído y aprobado en el Concilio de Calcedonia^[72]. La definición de Calcedonia dice que se ha de confesar "uno solo y el mismo Hijo, Señor Jesucristo", que "ha de reconocerse un solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, jamás borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, sino más bien salvando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona (*pro/swpon*), y en una sola subsistencia (*u(po/stasin)*, no partido o dividido en dos personas (*pro/swpa*)..."^[73].

Está claro que la estrecha unidad existente en Cristo no debe buscarse desde el concepto naturaleza, sino desde algo distinto, pues las dos naturalezas permanecen inmutadas tras la unión. Jesucristo no es un sujeto surgido **de** dos, sino un sujeto existente **en** dos naturalezas: la unidad la da el sujeto, no las naturalezas. Los cuatro adverbios célebres —a) *sugxu/twj*, a) *tre/ptwj*, a) *diaire/twj*, a) *xwri/stwj*—, buscan el equilibrio entre la distinción (sin confusión, sin cambio) y la unión (sin división, sin separación)^[74]. La comprensión de este

equilibrio excederá siempre la mente humana, pues se trata del misterioso equilibrio del Verbo hecho carne. Es este el aspecto ontológico de la **Mediación** del único Mediador: Cristo Jesús. De ahí que Calcedonia apunte a este equilibrio en forma negativa: **sin** confusión, **sin** cambio, **sin** división, **sin** separación. Esta negatividad, sin embargo, está al servicio de la afirmación de una unión —la unión hypostática—, única e inefable. En cualquier caso, la unidad dentro de la diferencia de naturalezas viene otorgada por la persona, la *hypóstasis*, el *prósopon*.

Como nota Grillmeier^[75], Calcedonia utiliza un concepto de persona que no define metafísicamente; para hablar de la distinción en la unidad de Cristo, se limita a apelar a la universal experiencia humana, que siempre ha distinguido entre el individuo y su naturaleza. Lo hace así, porque inmerso en la tradición ya por entonces multiseular, Calcedonia aceptaba con todas sus consecuencias la *comunicación de idiomas* que el mismo Cristo se había aplicado a sí mismo. Esta *comunicación de idiomas* es lo que lleva a hablar de un sujeto -una *hypóstasis*- existente en dos naturalezas. La distinción, ya aceptada casi universalmente por los teólogos antes de Calcedonia, marcará a partir de ahora sin vacilaciones el quehacer teológico.

Calcedonia utilizó el concepto persona remitiéndose a la observación universal e intuitiva en torno al concepto de *sujeto* como poseedor de la naturaleza. El concepto, sin embargo, y la misma distinción persona-naturaleza estaban cargados de profundas consecuencias que los filósofos y los teólogos irían desarrollando a lo largo de los siglos.

14. LA DEFINICIÓN DE BOECIO.

Boecio define la persona como *naturae rationalis individua substantia*^[76], subrayando así lo que la personalidad comporta de concreción e individualidad junto con algo que le es inseparable: su carácter intelectual. Precisamente por este carácter de concreción e individualidad, no puede darse una persona que no tenga una naturaleza, es decir, la persona es considerada por Boecio —y lo será por toda la escolástica— dentro del ámbito del ser. "Fuera de la naturaleza, escribe, no puede darse la persona"^[77], pues si se dijese que una persona no tiene naturaleza sería lo mismo que decir que no tiene ser.

Al mismo tiempo, no puede darse una naturaleza racional existente que no sea persona, es decir, que no esté *hypostasiada* en algún sujeto. Esto es lo que pone de relieve Leoncio de Bizancio, al decir que lo propio de la persona consiste en ser un *ser para sí*, en que *existe para sí*, en la independencia con que subsiste en sí misma. El es quien primero formula la distinción entre hypostasiado (a)nupo/staton) y no-hypostasiado (e)nupo/staton^[78]. Y el mismo Leoncio destaca que "la Humanidad de Cristo no es *ahypostática* (es decir, no existe sin un sujeto en el que descansa), pero que tampoco es *idiohypostática*, es decir, que no está sustentada en sí misma, en una persona correspondiente a esa misma naturaleza. No está sustentada en una persona humana, sino en una persona no humana"^[79].

15. RICARDO DE SAN VÍCTOR.

Ricardo de San Víctor pondría de relieve ya en el siglo XII que la persona es *naturae intellectualis incommunicabilis existentia*, la existencia incommunicable de una naturaleza intelectual^[80], poniendo de relieve que la persona es lo más perfecto en la línea del ser. Esta es idea común a todos los escolásticos. De ahí que se defina a la persona como incluyendo en sí misma la razón de totalidad, de integridad, de perfección, de ser para sí. Es decir, el concepto

persona implica unidad, incomunicabilidad, singularidad, dignidad^[81].

16. TOMÁS DE AQUINO.

Santo Tomás utilizará básicamente la noción boeciana de persona, interpretando la palabra *sustancia* en el sentido de sustancia primera, es decir, como sustancia ya concreta, frente a la sustancia segunda, que es la sustancia en el orden universal. Se trata, pues, de un individuo concreto, sujeto activo y, por tanto, dueño y responsable de su propio acto. "Sustancia se pone en la definición de persona por sustancia primera, que es la hypóstasis. Pero no se añade supérfluamente el adjetivo *individua*. Porque con el nombre de hypóstasis o de sustancia primera se excluye el universal y la parte (...). Pero añadiendo *individuum*, se excluye de la persona el que esté asumida; pues la naturaleza humana de Cristo no es persona porque está asumida por uno más digno, a saber, el Verbo de Dios"^[82]. En esta concreción de la naturaleza en el sujeto estriba lo propio de la persona. Se trata de una concreción que ha de entenderse al mismo tiempo como incomunicabilidad. Por ello Santo Tomás definirá a la persona como "sustancia completa que subsiste por sí separadamente de las demás"^[83].

La palabra *subsistencia* se convertirá así en concepto clave para entender la noción tomista de persona. La persona es tal, porque, siendo sustancia completa, subsiste por sí separadamente de las demás sustancias. Tomás de Aquino situará en la no subsistencia en sí misma sino en la Persona del Verbo, la razón por la que la humanidad de Cristo —que es completa—, no se puede decir que sea persona humana. Y es aquí, en la forma de concebir la subsistencia, donde van a manifestarse las divergencias a la hora de explicar el constitutivo formal de la persona, es decir, aquello en lo que más propia y radicalmente consiste la persona, aquello que la constituye formalmente.

El término subsistencia, en un principio, fue usado como sinónimo de hypóstasis. Se trataba, pues, de un nombre concreto, que designaba al ser subsistente, la sustancia que existe en sí misma^[84]. Pero ya en el mismo Santo Tomás la palabra *subsistencia* tiene en numerosas ocasiones un sentido abstracto, es decir, significa no ya el concreto ser subsistente en sí mismo, sino la razón o formalidad de esta subsistencia^[85]. Como hace notar Michel, desde este momento, "la persona se presenta al espíritu como el resultado de dos elementos: de una parte, la naturaleza concreta, la esencia existente; de otra parte, la subsistencia, distinta de la naturaleza (bien sea con distinción real o de razón), subsistencia que confiere a esta naturaleza la existencia en sí y la incomunicabilidad"^[86]. La cuestión, pues, del constitutivo metafísico de la persona se identifica así con la cuestión de cómo ha de entenderse la noción de **subsistencia**.

Santo Tomás no se planteó directamente la cuestión del constitutivo formal de la persona. En cambio, sí lo hicieron sus comentadores, intentando mantenerse en el espíritu del pensamiento tomista al mismo tiempo que intentaban aquilatar sus consecuencias. Todos coinciden en afirmar que la persona implica la *subsistencia* como añadida a la naturaleza completa. Por eso se puede afirmar que la naturaleza humana de Cristo es completa y perfecta en sí misma, y se puede decir al mismo tiempo que no es persona humana: porque la subsistencia, que es la que la constituye en persona, es realmente distinta de la naturaleza. En Jesús, esa *subsistencia* es suplida por el Verbo que es quien la hace subsistir en Sí mismo. Así pues, en esta concepción, la naturaleza humana de Cristo no subsiste en sí misma, sino en la Persona del Verbo. En consecuencia, si se quiere seguir el planteamiento de Santo Tomás, hay que decir de una forma o de otra que Jesús participa del acto de existir del Verbo^[87].

Esta forma de concebir la unión hypostática, tiene innegables ventajas: de una parte, se subraya la unidad ontológica de Cristo y, por tanto, se explica razonablemente por qué el Verbo

es sujeto de las acciones de la naturaleza humana de Jesús, es decir, se da razón de por qué las acciones de la naturaleza humana de Jesús son acciones del Verbo, el cual es sujeto responsable de ellas. La *comunicación de idiomas* por la que se atribuyen a un mismo y único sujeto las acciones de las dos naturalezas, queda así explicada metafísicamente por el hecho de que esas dos naturalezas subsisten en una única subsistencia.

17. CAPREOLO.

Capreolo entiende la *subsistencia* como perteneciente al terreno del *esse*, o del acto de ser. "El supuesto es lo mismo que el individuo sustancial que tiene *esse per se*"^[88]. De ahí que pueda definirse a la persona como la naturaleza racional en cuanto está bajo su propio ser, *ut est sub suo esse*. Por tanto, según Capreolo, precisamente porque el Verbo hace subsistir a la naturaleza humana en su propio acto de ser y no en el que sería el correspondiente a la naturaleza humana, ésta no es persona humana, sino que es la naturaleza humana del Verbo, es decir, está hypostasiada en la persona del Verbo. Así pues, según Capreolo, es la existencia misma, sin más, la que hace *subsistir* y la que constituye a la naturaleza en persona. En la Encarnación, la naturaleza humana de Cristo no es persona, porque no tiene su propia existencia, sino que existe con la existencia del Verbo^[89]. Los problemas que suscita la opinión de Capreolo son exactamente los que provienen de estos dos campos: cómo en la Trinidad habiendo una sola existencia hay tres Personas; cómo es posible hablar de una sola existencia en Cristo, cuando el acto de existir del Verbo es común a las otras personas^[90].

18. TOMÁS DE VÍO CAYETANO.

Cayetano, que en un principio coincidía con la posición de Capreolo^[91], más tarde coloca el constitutivo formal de la unión hypostática en un *modo sustancial*, es decir, en algo que modifica a la sustancia y que le confiere la *incomunicabilidad*. En el pensamiento de Cayetano, la *subsistencia* sería algo intermedio entre la sustancia y la existencia. Se trataría de algo que *terminaría* a la naturaleza singular haciéndola *inmediatamente* capaz de recibir la existencia. La razón que lleva a Cayetano a proponer este *modo sustancial* parece ser que no es otra que la dificultad que encuentra para atribuir al *esse* el hecho de que la naturaleza humana de Cristo no sea *incomunicable*, sino que esté comunicada a la Persona del Verbo. El *esse* como tal —parece ser el pensamiento de Cayetano—, no modifica sino que actualiza a la naturaleza; de ahí que sea necesario hablar de un *modo sustancial* que, *terminando* la sustancia, la modifique de forma que pueda existir con la existencia del Verbo. La *subsistencia*, pues, sería un *modo sustancial*, distinto de la naturaleza concreta, a la que modificaría volviéndola *incomunicable*^[92]. La mayor objeción que suscita la posición de Cayetano es que este *modo sustancial* del que habla y que no es más que una mera terminación, parece superfluo^[93].

19. DUNS ESCOTO.

Posición muy diversa es la sostenida por Duns Escoto. La razón formal de persona no consiste en otra cosa que en una doble negación: la negación de estar asumida por una persona divina y la negación de ser asumible por una persona divina. Escoto, en definitiva, asume hasta sus últimas consecuencias la nota de *incomunicabilidad* que ya había privilegiado Ricardo de San Víctor, y lo hace colocándola como lo definitorio de la persona hasta el punto de que es ella,

la negación de estar comunicado y ser comunicable, lo que constituye la persona. Dos son las razones que le mueven a esta afirmación: colocando el constitutivo formal de la persona en una mera negación no tiene que decir que la humanidad asumida por el Verbo carece de algo positivo -aunque sea un modo sustancial- que ultima la perfección de los otros hombres, pues piensa que si Cristo careciese de una entidad positiva que poseen los demás hombres en su naturaleza, no sería hombre igual que nosotros^[94]. La objeción mayor que encuentra esta posición es que parece contradictorio decir que el constitutivo del ser más perfecto, como es la persona, consista en algo negativo^[95].

20. FRANCISCO SUÁREZ.

F. Suárez, como es habitual en él, intenta un camino intermedio entre Escoto y Santo Tomás. Por una parte, coloca el constitutivo metafísico de la persona en algo positivo, no negativo, como hace Escoto. Este algo positivo es un modo sustancial que torna a la naturaleza humana incomunicable. La naturaleza humana de Cristo no es persona, porque le falta ese *modo sustancial* que la constituiría en incomunicable y, por tanto, en persona^[96]. La posición suareciana parece muy similar a la de Cayetano. Pero la divergente concepción en torno a la distinción entre esencia y existencia que Suárez mantiene con respecto a Cayetano da como resultado que mantenga una posición bien distinta. Mientras que para Cayetano la *subsistencia* viene pensada como un *modo sustancial* que modifica a la naturaleza concreta disponiéndola a recibir su existencia propia, para Suárez este *modo sustancial* no puede concebirse más que como un modo que *termina* en el orden sustancial la esencia ya existente, es decir, para Suárez el *modo sustancial* no prepara a la naturaleza para recibir la existencia, sino que le adviene después de la existencia, *terminando* a esta misma existencia^[97]. Una de las objeciones más graves que recibe la posición suareciana es que, siendo la *existencia* la última actualización de la sustancia, lo que le adviene a la sustancia completa ya constituida en su ser, sólo puede sobrevenirle como un accidente, como un añadido. Ahora bien, la unión hypostática no puede concebirse como algo accidental^[98].

21. TÍFANO.

Tífano se acerca aún más a Escoto aunque, para él, la *subsistencia* no puede entenderse como algo meramente negativo, sino como algo positivo, puesto que otorga la última perfección que convierte a la naturaleza completa en persona. Esta perfección es la *totalidad* e integridad sustancial. El concepto de totalidad, argumenta Tífano, es el que explica mejor la nota de perfección entitativa atribuida por todos a la hypóstasis. Se trata de una totalidad *sustancial* y, por ello, las sustancias incompletas —como son el cuerpo y el alma— no pueden por sí solas formar una hypóstasis; se trata también de una totalidad *integral* y, por ello, impide que las partes *integrantes* de un individuo formen aisladamente una persona. Esta *totalidad*, según Tífano, se pierde entre otras razones por la posición de alguna otra (*positione alicujus alterius*)^[99]. Por lo tanto, esta totalidad falta a la humanidad de Cristo, que, por la unión con una hypóstasis más perfecta -la del Verbo-, pierde su supositalidad y, en consecuencia, la humanidad de Cristo como tal no es persona. El problema de Tífano estriba en que, a la hora de la verdad, lo que él llama *totalidad* equivale completamente a la *incomunicabilidad*, es decir, a la **no** asunción por otro; o lo que es lo mismo, equivale como la teoría de Escoto, a algo negativo. De ahí que muchos autores la consideren sin más como una variante de la posición Escotista^[100].

Hasta aquí hemos enumerado las posiciones más significativas mantenidas por la

teología clásica en torno al concepto de persona. De una forma o de otra, en el arco de tiempo que va desde el Concilio de Efeso hasta nuestros días, los teólogos se han ido polarizando en torno a una u otra de estas teorías con ligeras variantes.

Entre nominalistas, suarecianos, tomistas, la diferencia es grande. Desde cierto punto de vista, puede decirse que media entre ellos un abismo: la colocación del constitutivo formal de la persona en el *esse*, o en un modo sustancial, o incluso en algo negativo. Sin embargo, tienen todos en común la consideración de la persona como algo enmarcado dentro del orden objetivo del ser, dentro de la naturaleza de las cosas. Partiendo del concepto intuitivo de persona usado en los concilios de Efeso y Calcedonia -la persona como sujeto de atribución de las acciones-, se busca, bien sea por la sustancia, bien por el *esse*, la razón que justifique metafísicamente esta atribución.

22. EL GIRO CARTESIANO.

Con la inversión dada por Descartes al pensamiento filosófico, entramos en una perspectiva completamente diversa también en lo que se refiere al concepto de persona. Si anteriormente se definía a la persona desde lo objetivo —la sustancia, el acto de ser—, a partir de Descartes, se la intentará definir desde la subjetividad: desde la autoconciencia del propio yo, desde la capacidad de relación con otro tú, o desde la apertura a la trascendencia^[101]. Se olvida a la sustancia o a la naturaleza racional como el sustrato en que se fundamenta la persona, enfocando la atención hacia sus actos espirituales a los que se concibe como fundamento del propio ser personal. Como señala Mondin, "con Descartes comienza a abrirse camino un nuevo concepto de persona: no se la define ya en relación a la autonomía del ser, sino en relación a la autoconciencia. El hombre tiene una garantía de ser él mismo, de existir efectivamente, de no ser un puro sueño sino una auténtica realidad, porque se piensa a sí mismo. *Cogito ergo sum* ! El Yo consiste en la autoconciencia. La singularidad del hombre consiste precisamente en esto"^[102].

Para Descartes, coherente con el radical principio *Cogito ergo sum*, la persona se identifica con el yo pensante, mejor dicho, con el yo consciente^[103]. Dada su antropología, coloca la esencia de la persona en el alma en tanto que ser pensante, inextenso y contradistinto del cuerpo. Descartes aún concibe el alma como algo, como *res cogitans*, en definitiva, como sustancia inextensa. De ahí que, en un primer momento, no sea claramente perceptible el giro impuesto al concepto de persona en un planteamiento que ejercerá influencia decisiva en gran parte del pensamiento moderno y contemporáneo.

En la cuestión que nos ocupa, la profundidad de este giro se verá con mayor nitidez cuando Locke niegue la sustancia como realidad metafísica y por tanto carezca de sentido hablar del alma como sustancia. Entonces el yo ya no será concebido más que como mera conciencia de la propia identidad, demostrada por la memoria, o como colección de fenómenos internos, o como serie de sensaciones, o como hilo conductor de los acontecimientos, o como resultante siempre variable de los acontecimientos vitales^[104].

La racionalidad y, por tanto la autoconciencia, siempre formó parte de la definición de persona. Así aparece nítidamente en la misma definición boeciana, *rationalis naturae individua substantia*. La autoconciencia -la inteligencia- forma parte de la definición de persona, porque en ella se manifiesta la plenitud del *ser en sí*, la autoposesión del ser. Pero el acto de conocer muestra la *calidad* de autoposesión, la perfección de la naturaleza en la cual se sustenta, y no viceversa. Por eso dice Boecio que *praeter naturam non potest esse persona*^[105]. Nada más lejos del pensamiento clásico que aceptar en cualquier forma el *causa sui*, el acto como fundamento del propio ser. Así, ni siquiera en Dios, en quien se identifican ser y conocer, se

habla de que es su conocimiento el que fundamenta su ser. En cambio, en la perspectiva derivada del giro hacia la subjetividad, será el acto -la autoconciencia- el que aparezca muchas veces como aquello que constituye a la persona.

23. ANTON GÜNTHER.

El primer intento de incorporar esta noción de persona a la cristología se debe a Anton Günther (+1863), que entendió la persona como conciencia de sí, como *Selbstbewusstsein*^[106]. El problema cristológico surgió inmediatamente. En efecto si lo que constituye a la persona es su autoconciencia y en Cristo existen dos inteligencias —la humana y la divina—, será necesario poner en Él tantas personas como inteligencias con las que se percibe a sí mismo; o al revés, si se parte de que es una sola persona, habrá que poner en Él de una forma o de otra un solo acto de entender. Günther se inclina por una unidad *dinámica* de las conciencias en Cristo, de forma que sería esta unidad la que realizaría la unión hypostática. De ahí que se le haya situado por sus críticos entre los autores cercanos al nestorianismo^[107]. Pío IX condenó en general el planteamiento güntheriano en torno a la unión hypostática, sin precisar cuál era el problema de fondo^[108].

24. ANTONIO ROSMINI.

Parecido problema planteará A. Rosmini (+1855) con su concepción del yo y de la apertura al ser como constitutiva de la persona. Parte Rosmini de que la idea de ser es innata. Esta idea no es otra cosa que la apertura al Ser objetivo, es decir, a Dios. Dicho de otro modo, en la primera intuición sobre el ser que todo hombre tiene, intuye ya algo del Verbo^[109]; se da ya una real apertura a la divinidad. Esta apertura es tal en Cristo, que se identifica con el Verbo. He aquí cómo se recoge este pensamiento, en la proposición 27 del Decreto condenatorio del Santo Oficio: "En la humanidad de Cristo la voluntad humana fue de tal modo arrebatada por el Espíritu Santo para adherirse al Ser objetivo, esto es al Verbo, que le cedió totalmente el gobierno del hombre, y el Verbo lo asumió personalmente, uniéndose así a la naturaleza humana. De ahí que la voluntad humana deja de ser personal en el hombre y, aun cuando sea persona en los otros hombres, en Cristo permanece la naturaleza"^[110]. La unión hypostática ha sido interpretada aquí en términos de acción y no de ser. En consecuencia, nunca pasará de una unión moral de voluntades con los problemas inherentes a la posición nestoriana. Como nota Kasper, en Günther y Rosmini encontramos el esfuerzo teológico por hablar de la unión hypostática desde el concepto de persona que brota del giro subjetivista de la filosofía. Se trata de unos esbozos que eran susceptibles de ser malinterpretados, y fracasaron porque no lograron profundizar en la relación entre ser y conciencia^[111]. Fracasaron, sobre todo, por propugnar un concepto de persona en dependencia de sus actos espirituales -conocimiento o amor-, olvidando que estos actos no son el constitutivo de la persona, sino que dimanan de la persona ya constituida. Por ello, la unión en Cristo de lo humano y lo divino será siempre, en estos planteamientos, una unión en el plano moral, en el plano de la acción, pero no en el nivel del ser y de la sustancia. En esta perspectiva, podría decirse hablando abusivamente que Cristo es Dios, porque Dios *actúa* en Cristo de una forma tan especial que se ha *adueñado* de su personalidad humana; no se podría decir, en cambio, con la identidad que implica el verbo *ser* que Cristo es Dios.

Günther y Rosmini son los primeros que intentaron explicar la unión hypostática desde el concepto subjetivista de persona. Y al elegir la vía del conocimiento o del amor, en cierto sentido, tomaron los únicos caminos que eran posibles para este intento. A partir de ellos, muchos teólogos han intentado, utilizando esos mismos actos de inteligencia y amor, encontrar una forma

de expresarse que haga compatible la doctrina católica sobre la unión hypostática con el concepto de persona como conciencia de sí, como subjetividad.

25. DEODATO DE BASLY.

Deodato de Basly (†1937), insertado en la escuela escotista, volverá a pensar la unión hypostática en términos del *homo-assumptus* de la primera Edad Media^[112]. En síntesis puede decirse que esta teoría tiene como base la distinción entre individuo y persona, que ya rechaza Santo Tomás^[113]. La unión hypostática es concebida, en este caso, como la unión de dos autonomías perfectamente delimitadas, es decir, como la unión de dos individuos autónomos en una sola persona^[114]. Se intenta con ello destacar la consistencia de la humanidad de Jesús pero pagando el precio evidente de romper su unidad. En efecto, por mucho que Deodato repita que en Cristo existe unidad de persona, aunque haya dos individuos, esta insistencia es puramente verbal, porque la unión de *dos sujetos autónomos* no puede concebirse de otra forma que como una unión moral.

Una prueba evidente se encuentra en la forma en que Deodato aplica a Cristo la *comunicación de idiomas*. No acepta esta predicación más que *in obliquo*. Así sucede, p.e, con la afirmación de que Jesús es Dios. Según Deodato, esta afirmación sólo puede hacerse de Jesús *in obliquo*: el individuo Jesús es Dios, porque está unido al Verbo. Lo mismo sucede con la maternidad divina de María: sólo se puede decir de la Virgen que es Madre de Dios en sentido obliquo, es decir, en el sentido de que es la Madre de un individuo —Jesús—, unido inefablemente al Verbo. Como nota J.H. Nicolás, decir esto equivale a decir que no es la Madre de Dios, pues el Verbo no ha nacido realmente de ella, sino el individuo Jesús^[115].

La postura de Deodato se enmarca en esta afirmación: una criatura, sea cuerpo o espíritu, no puede entrar en unidad de ser con el Absoluto, es decir, no puede subsistir en la subsistencia del Verbo. Frente a la unidad de esse tomista, Deodato de Basly presenta lo que llama "subjunción deificante" como garantía de la trascendencia perfecta de Dios y la plena autonomía del *hombre asumido*. El hombre asumido es, según Deodato, perfectamente autónomo como agente, de tal forma que el Verbo no ejerce influencia alguna sobre su actuar^[116]. Así pretende defender la humanidad de Cristo; lo que consigue, en cambio, por este camino es hacer de Jesús un individuo distinto del Verbo^[117]. El problema está en esa distinción, al parecer imposible, entre supósito y persona, rechazada ya por Santo Tomás. Al afirmar que la humanidad de Cristo tiene un supósito distinto del Verbo, lo que realmente se dice es que existen dos personas en Cristo. Y, desde luego, se torna imposible concebir que se puedan atribuir al Verbo unas acciones sobre las que no ejerce influencia. El rechazo por parte del Magisterio de la teoría de L. Seiller^[118], seguidor de Deodato, puso de relieve lo inviable de esta teología extrema del *Homo assumptus*.

26. P. GALTIER Y P. PARENTE.

El mismo problema, aunque a otro nivel, se planteará en la discusión en torno al yo de Cristo cuyos representantes más destacados fueron P. Parente y P. Galtier, como ya se ha visto^[119]. Se trata de la misma dificultad —inherente a la limitación de nuestra mente y nuestro lenguaje— que siempre estuvo presente en cristología y, en concreto, en los concilios de Efeso y Calcedonia: cómo mantener al mismo tiempo la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad. En cualquier caso, la posición de Galtier, aunque subraye la autonomía psicológica de la

humanidad de Cristo, se distingue claramente de las de Deodato y Seiller precisamente porque admite una única *subsistencia* en Cristo^[120].

Una vez y otra se vuelve a la cuestión clave: qué se quiere decir cuando se afirma que la naturaleza humana de Cristo *subsiste* en el Verbo. L. Billot que insistía con los tomistas en la unidad de *esse* en Cristo, pero rechazaba la teoría de Cayetano según la cual la *subsistencia* sería un *modo sustancial*, entendía la *subsistencia* como la existencia de la sustancia. Para Billot, el ser con el que se subsiste no es otra cosa que el acto sustancial de existir^[121]. En consecuencia, podría decirse que, la naturaleza humana, al *subsistir* en el Verbo, recibe su misma existencia de forma que la existencia del Verbo suple la existencia propia de la humanidad^[122]. J.H. Nicolás llama a esto *explicación por la actuación*, es decir, se explica la unión hypostática por la única subsistencia, y a esta se la entiende como que es el mismo *esse* del Verbo el que *actualiza* a la naturaleza humana^[123].

Esta solución no deja de presentar graves problemas, entre otros, cómo se puede decir esto, pues el *esse* del Verbo es común a las tres divinas Personas^[124]. Por otra parte —y este es el tema que ahora interesa destacar—, decir que el *esse* del Verbo actualiza la naturaleza humana de Cristo, plantea la cuestión de las relaciones entre Creador y criatura. Este —el Creador—, no puede entrar a formar parte de la criatura como el acto que *actualiza* la potencia.

27. M. DE LA TAILLE.

Es la cuestión que intenta resolver De La Taille en su célebre artículo *Actuation crée par l'Acte incréée*^[125], distinguiendo entre *actuación información* con el fin de evitar que se pueda confundir esta teoría —que el Verbo *actúa* la naturaleza humana de Cristo— con la inaceptable tesis de que la Divinidad entraría en composición con la criatura como la *forma* con la *materia*. Así la gracia de unión será esta actuación sustancial, por la que la humanidad de Cristo existiría en virtud de la existencia del Verbo. Esta actuación sustancial, al mismo tiempo, "adaptaría y habilitaría" a la naturaleza humana para su unión con el Verbo^[126]. En cierto sentido nos encontramos otra vez con una variante de la teoría que coloca el constitutivo formal de la unión hypostática en un modo sustancial^[127]. Tiene, pues, los mismos inconvenientes que las hipótesis del modo sustancial, además del problema que plantea a De La Taille la *actualización* como tal, es decir, cómo distinguirla de una causalidad formal^[128].

28. K. RAHNER.

En Rahner se encuentra un nuevo esfuerzo por incorporar a la teología el concepto de persona dimanante del llamado "giro antropocéntrico", es decir, por tomar la autoconciencia como lo nuclear de la noción de persona. Y, puesto que en Cristo hay conciencia humana, Rahner hablará de dos centros de conciencia, el divino y el humano, y, por tanto, de dos subjetividades. Desde este punto de vista, podría entenderse que Rahner se encuentra en la prolongación de la línea trazada por Galtier. Pero esta línea rahneriana ha de ser enmarcada, como es lógico, en la dimensión propia de toda su filosofía trascendental y de toda su teología.

Concretamente, su cristología trascendental parte de una antropología en la que el

hombre es comprendido "como el ente que en el ejercicio de su intelecto se caracteriza por una tendencia al infinito que rebasa los datos meramente categoriales" [129]. En esta tendencia hacia el infinito como característica inalienable del centro personal de conciencia vamos a encontrar el concepto rahneriano de persona. La persona consiste en la apertura apriórica de la conciencia humana al ser en general, apertura que en el fondo es una apertura al infinito, es decir, a Dios [130]. Y dando un paso más, añade que esta apertura a Dios es una *potencia obediencial* hacia la autodonación a Dios, potencia obediencial, que quedaría colmada cuando Dios respondiese a esta apertura mediante la propia autocomunicación [131].

En Cristo, puesto que hay dos centros de conciencia, hay dos sujetos: el humano y el divino. La subjetividad humana de Jesús es distinta de la del Verbo y, al mismo tiempo, precisamente porque en Él, en Jesús, se da una apertura *total* al infinito, esta subjetividad puede recibir la total autodonación de Dios. "Con respecto al Padre —escribe K. Rahner—, el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina a priori y totalmente su ser entero y en una *obediencia* de la cual deriva toda su realidad humana. Jesús es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia. En esta entrega, él puede realizar desde Dios aquello que nosotros no podemos en absoluto. Jesús es aquel cuya *situación fundamental* coincide con su procedencia plena y radical de Dios y con su entrega a él" [132].

Coherente con su propuesta de introducir en teología el concepto moderno de persona, Rahner intenta mostrar en Jesús una unidad original del ser y conciencia, que parece inspirada en la definición plotiniana de Dios: Jesús tiene conciencia de aquello que es, y es aquello de lo que tiene conciencia. No otra cosa parecen querer decir afirmaciones como estas: el *hombre* Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina *a priori* su ser entero y en una *obediencia* de la que *deriva toda su realidad humana*. En efecto, de tomar en serio esta aseveración rahneriana, sería la unidad de voluntad la que dominaría de tal forma el ser de Cristo, que lo constituiría. No otro sentido parece tener el pensamiento de que su *realidad* humana deriva de su obediencia. Parece justo decir que "con el planteamiento de los dos sujetos, Rahner sólo puede conseguir la unidad en el plano de la acción. Cuando se ponen uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ambos será simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir entonces que Jesús es Dios" [133]. En definitiva, surge siempre el mismo problema: ¿qué es lo que constituye a la persona humana en persona? ¿Sus actos o su ser que le viene dado juntamente con su naturaleza? En el caso de la unión hypostática hay que añadir, además, que es el Verbo el que toma sobre sí —*asume*— la naturaleza humana, sin que sea la *obediencia* humana aquello de lo que derive *toda* la *realidad humana* de Jesús.

Puede decirse que, a partir de aquí, lo que encontrará el estudioso son ya variantes más o menos barrocas del mismo problema y de algunas de las soluciones aquí enumeradas: cómo entender que en Cristo existen dos naturalezas y una sola persona, sobre todo, si se parte de la definición de persona como centro de conciencia. El ejemplo de Rahner es típico tanto en el esfuerzo realizado por incorporar a la cristología el concepto de persona surgido del giro filosófico hacia la subjetividad, cuanto de los problemas que semejante intento deja sin resolver.

29. LAS CRISTOLOGÍAS "NO-CALCEDONIANAS".

Precisamente estos interrogantes insolubles están en la base del intento de algunos autores por elaborar una cristología al margen o en contra de la definición del concilio de Calcedonia. De ahí que se llamen cristologías anticalcedonianas. Así, p.e., para Schillebeeckx, Jesús es una persona humana, "pues nadie es hombre si no es persona humana" [134]. Es claro

el *a priori* injustificado de Schillebeeckx, *a priori* que parece postulado precisamente para negar que Cristo es Dios. La cuestión ya fue analizada por Leoncio de Bizancio, que, como hemos visto, hablaba de que la naturaleza humana de Cristo no era *anhypostaton*, sino que estaba *hypostasiada* en el Verbo. La naturaleza humana, en efecto, no es hombre, si no es persona. Ahora bien, la naturaleza humana de Cristo es hombre, porque es persona; y es persona porque subsiste -está hypostasiada- en la Persona del Verbo. Es, pues, la Persona del Verbo la que hace que Jesús sea hombre.

En cambio, para Schillebeeckx, Jesús sería persona humana, una persona humana tan *de Dios* que podríamos hablar de que en Él se da una *identificación hypostática*. Los términos son cuidadosamente escogidos por Schillebeeckx, para evitar en cualquier momento la decidida afirmación de que Jesús **es** Dios. Jesús es un ser humano en quien tiene lugar la revelación suprema de Dios, pero no se dice más. He aquí una elocuente frase: "En el hombre Jesús la revelación de la divinidad y la apertura de un verdadero ser humano, bueno y auténticamente diverso (en definitiva la suprema posibilidad humana) coinciden por completo en una única e idéntica persona"^[135]. Esto no es decir que Jesús sea Dios, ni el Hijo natural del Padre. Sólo se está diciendo que en la única persona de Jesús tienen lugar la revelación de la divinidad y la apertura de lo humano a lo divino. Y esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo. Nada más^[136].

Se comprende que teniendo presente esta problemática, ya en 1972 la Congregación para la Doctrina de la Fe saliese al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticalcedonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de la Fe aquellas "opiniones según las cuales convendría abandonar la noción de la única persona de Jesucristo, engendrada por el Padre antes de los siglos según la naturaleza divina, y engendrada de la Virgen María según la naturaleza humana; y también (va contra la Doctrina de la Fe) la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida a la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús"^[137].

Al final de este recorrido sobre las principales teorías en torno al constitutivo formal de la persona, se hacen especialmente oportunas estas palabras con las que K. Adam cerraba también las páginas que dedicaba a esta misma cuestión: "La multiplicidad de teorías con que la teología intenta aproximar a nuestro pensamiento el misterio de la encarnación, atestigua de nuevo la verdad de que la encarnación es *mysterium stricte dictum*, un misterio en todo el rigor de la palabra, que, aún después de hecha la revelación, no puede ser descifrado. Sin embargo, estas teorías nos hacen barruntar modos posibles en que la encarnación pudo realizarse y atestiguan, al menos, la interna posibilidad del misterio"^[138].

TEMA 16. SOBRENATURALIDAD DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA.

La unión hipostática es la mayor de las uniones que puede darse entre Dios y una naturaleza creada. Se trata, en efecto, de una unión personal, por la cual hasta tal punto está unida la Persona del Verbo a la naturaleza humana, que todas las propiedades y acciones de esta naturaleza —como nacer, morir, etc.—, se atribuyen al Verbo como acciones y pasiones del mismo Verbo. Una unión tal excede a toda naturaleza creada, hasta tal punto que hay que decir que se trata de una unión estrictamente sobrenatural.

1. LA ENCARNACIÓN, MISTERIO ESTRICTO.

Se llama misterio en sentido estricto a aquello cuya comprensión trasciende toda inteligencia creada y creable. Tal es el misterio del ser íntimo de Dios, el misterio de la Trinidad. Tal es el misterio de la Encarnación, que es la comunicación del mismo ser del Verbo a la humanidad del Señor.

Los misterios en sentido estricto, como es el de la Encarnación, no se pueden demostrar por la razón natural; sin embargo, la razón sí puede demostrar por vía negativa que la doctrina cristiana no es absurda, y puede mostrar la insuficiencia de las objeciones puestas contra ella.

Niegan que la Encarnación sea un misterio en sentido estricto los semirracionales, según los cuales, la mente humana, una vez conocida por la revelación la existencia del misterio, tendría capacidad para captarlo plenamente. Tal proposición, perteneciente a Frohschammer, es condenada por Pío IX (Dz 1669); el Concilio Vaticano I definió la existencia de misterios sobrenaturales en sentido estricto (Dz 1795-1796). Entre ellos se encuentra el misterio de la

Encarnación Los SS. Padres siempre han calificado el misterio de la encarnación de inefable, inexcusable, superior a toda inteligencia humana [139]. Nótese que la Encarnación comporta la afirmación de que forman una unidad sustancial la Persona divina del Verbo y la naturaleza humana de Cristo, que es creada. Esa unidad tiene lugar porque es el mismo Verbo el que se comunica —asume a Sí— a la naturaleza humana.

2. LA UNIÓN HIPOSTÁTICA COMO DON SOBRENATURAL.

Esta unión entre el Verbo y la naturaleza humana es, ante todo, comunicación que a ella hace el Verbo de Sí mismo; es, pues, un don sobrenatural hecho a Cristo; es también un don a toda la humanidad, "porque tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3, 16). De ahí que a la unión hipostática se le llame también con toda propiedad *gracia de unión*. Se trata de una gracia absolutamente infinita, pues es la misma persona del Verbo la que se da. Como dice Santo Tomás, "la gracia de unión no está en el mismo género que la gracia habitual, sino que sobrepasa todo género, lo mismo que la persona divina" (STh III, q. 7, a. 13, ad 3). En efecto, mientras que la unión con Dios por la gracia es cierta participación de la naturaleza divina por la que somos hechos hijos adoptivos de Dios, por la unión hipostática la naturaleza humana de Jesús es unida al Verbo sustancialmente. Jesús es hijo natural del Padre, no adoptivo.

3. INDISOLUBILIDAD DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA.

Pertenece a la fe que la unión hipostática comenzó en el primer momento de la Encarnación, y durará eternamente.

Santa María concibe por obra del Espíritu Santo (cfr Lc 1, 26 ss). Lo mismo profesamos en el Credo: "Concebido por obra del Espíritu Santo, nació de Santa María Virgen". Es decir, María no concibió a un simple hombre que después fue asumido o elevado hasta convertirse en Dios, sino que concibió en su seno al Hijo de Dios. No hubo pues ningún momento en que la humanidad de Jesús no estuviese unida hipostáticamente al Verbo. La argumentación teológica es clara: si la unión hipostática no se hubiese realizado en el primer instante de la concepción de Jesús, ni podría decirse con rigor que Santa María es Madre de Dios, ni la unión hipostática podría haberse dado sin que previamente se destruyese la persona humana de Jesús, ya que es imposible que una persona se una con otra en la propia razón de persona (cfr STh III, q. 33, a. 3).

Niegan esta verdad los ebionitas que pensaron que el Hijo de Dios descendió sobre Jesús en el Bautismo; la niegan también todos los que entienden la unión hipostática como una unión *moral*, porque, como es lógico, tienen que concebir que la unión hipostática se produce, al menos, como repuesta de Jesús a la gracia de Dios; también niega esta verdad Orígenes que, siguiendo el pensamiento platónico, atribuye al alma de Cristo la preexistencia a la Encarnación. La opinión de Orígenes fue condenada por el Papa Vigilio (cfr DZ 205).

Que esta unión de la Persona del Verbo con la naturaleza humana es indisoluble se encuentra enseñado implícitamente en aquellos pasaje en que se habla del reino universal y eterno del Mesías (cfr p.e., Lc 1, 32), y del sacerdocio eterno de Cristo, que "posee un sacerdocio eterno, porque permanece para siempre" (Hebr 7, 24). Conviene no olvidar que la razón última de este reinado eterno es precisamente la unión hipostática. La expresión paulina *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula* (Hebr 13, 8), ha de tomarse en sentido estricto.

Niegan la indisolubilidad de la unión hipostática algunos autores antiguos que, al pensar que es el Verbo el que daba la vida al cuerpo de Cristo —y no el alma, como es en los demás hombres—, pensaban que el Verbo se tenía que haber retirado de Cristo para que éste pudiese

estar muerto durante el triduo sacro. También niega esta tesis Marcelo de Ancira y algunos origenistas del siglo VI, que decían que el Verbo, el día del juicio universal, dejaría el cuerpo con el que se había unido, como algo indigno de Dios.

El Magisterio enseña con claridad la indisolubilidad de la unión hipostática: esta unión es *inseparabiliter* (cfr Conc. de Calcedonia, Dz 148), de forma que —enseña el Concilio XI de Toledo— "Creemos que hay dos naturalezas en el Hijo de Dios; una, la naturaleza de la divinidad; la otra, la de la humanidad, a las cuales de tal forma unió en Sí misma la única Persona de Cristo, que ni la divinidad puede separarse de la humanidad, ni la humanidad de la divinidad" (Dz 283).

De los argumentos teológicos empleados para mostrar la indisolubilidad de la unión hipostática, uno de los más usuales es el siguiente: la unión hipostática es el don máximo que Dios pudo conceder a la naturaleza humana de Cristo. Dios no retira los dones concedidos, a no ser por el pecado de aquellos a quienes los ha concedido. Y como Cristo es impecable precisamente por la unión hipostática, esa unión no se romperá jamás (cfr *STh* III, q. 50, aa. 2 y 3).

La indisolubilidad de la unión hipostática hace que se pueda decir con especial vigor que "Dios fue muerto y sepultado".

TEMA 17. EL MODO DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA (I).

La unión hipostática es la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo, que une a Sí mismo esa naturaleza en unidad de persona. En esta lección estudiaremos esa unión activamente considerada, es decir, en la Persona del Verbo, que es quien comunica su acto de ser a la naturaleza humana, es decir, que es quien *asume* a la naturaleza humana, mientras que en la siguiente lección estudiaremos esa unión considerada en la naturaleza asumida.

Hay que tener presente que, utilizando el lenguaje clásico, el hacerse no comporta cambio real en el Verbo, sino que sólo comporta cambio real en la naturaleza humana, que es *asumida* por el Verbo: "Por el hecho de la encarnación, no se produce mutación alguna en la naturaleza divina, sino solamente en la naturaleza humana, que es atraída a la unidad en la persona divina" (St. Tomás, *In III Sent.*, d.5, q. 1, a. 1, q. 1, 3).

1. LOS CONCEPTOS DE "UNIÓN" Y "ASUNCIÓN".

El hecho de que el Verbo se haga carne, puede considerarse desde diversos aspectos: puede considerarse en su causa eficiente, y en este aspecto hay que decir que la Encarnación, en cuanto obra *ad extra* está causada por toda la Trinidad. Puede considerarse activamente, y en este caso hay que decir que es el Verbo el que se encarna, precisamente porque es el que comunica su subsistencia a la naturaleza humana. Puede considerarse también pasivamente, y en este sentido es la recepción en la naturaleza humana de la terminación por parte de la subsistencia del Verbo. Puede considerarse relativamente, es decir, como la relación por la cual la naturaleza humana y el Verbo se miran como unidos entre sí en unidad de persona.

La naturaleza humana de Cristo está unida en unidad de Persona al Verbo, porque ha sido asumida por el Verbo. Es decir, la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo es el fundamento o razón por la que esa naturaleza se encuentre relacionada con relación de unidad con la Persona del Verbo.

Asumir se usa en este lugar con el significado de "tomar sobre sí". Se dice que la

encarnación consiste en que el Verbo "asume" a la naturaleza humana, significando con ello una realidad bien precisa: que, aunque la unión de la naturaleza humana a la Persona del Verbo es obra de toda la Trinidad —pues es una obra ad extra—, esta naturaleza pertenece sólo al Verbo, porque está "asumida por El". Se trata de una acción misteriosa, como constituyente del misterio de la encarnación: La Trinidad une la naturaleza humana a la Persona del Verbo, no porque haya alguna mutación en el Verbo, sino porque se cambia la naturaleza humana de forma que subsiste en el Verbo hasta el punto de que puede decirse que está "asumida" por El y que el Verbo subsiste también en su naturaleza humana.

La diferencia entre los conceptos de unión y asunción aparece con nitidez cuando se intenta intercambiar el uso de estas expresiones. Así p.e., se puede decir que la naturaleza humana está unida a la divina en la Persona del Verbo y, al revés, se puede decir que la naturaleza divina está unida a la naturaleza humana en la Persona del Verbo, pero no se puede decir que el Verbo ha sido asumido por la naturaleza humana, sino que ésta ha sido asumida por el Verbo, pues es el Verbo quien se ha hecho hombre.

Esto es así, porque con el término asunción nos estamos refiriendo al hecho de la Encarnación, a la Encarnación in fieri, es decir al modo como el Verbo "toma sobre Sí" la naturaleza humana haciéndola suya; con el término asunción, pues, nos estamos refiriendo al modo en que el Verbo, sujeto activo de la Encarnación, se une a la naturaleza humana, es decir, el término asunción se encuentra en el terreno de la "acción". El término unión se refiere a la relación que mantienen entre sí la naturaleza divina y la naturaleza humana como consecuencia de la asunción.

2. LAS FÓRMULAS "UNA NATURA DEI VERBI INCARNATA" Y "UNUS DE TRINITATE PASSUS".

La fórmula "una (única) naturaleza de Dios Verbo encarnada" fue utilizada con frecuencia por Cirilo de Alejandría^[140] contra Nestorio para mostrar con mayor fuerza la unidad física —no moral— que se da en Cristo por la Encarnación. Al usarla, S. Cirilo no sabía que esa frase era de Apolinar de Laodicea, quien la había utilizado en sentido monofisita, pues, según él, el Verbo se unía a la carne de Cristo haciendo ella las veces del alma. De esta frase y de su uso por S. Cirilo abusaron los monofisitas, como si, después de la encarnación, no hubiese en Cristo más que una sola naturaleza.

El Conc. II de Constantinopla (a. 553), da a la frase el sentido que tuvo en la mente de S. Cirilo: "Si alguno, al utilizar la expresión una natura Dei Verbi incarnata, no la toma en el sentido en que la enseñaron los Santos Padres, es decir, en el sentido de que de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, después de hecha la unión según la hipóstasis, resultó un solo Cristo, sino que con tales expresiones intenta introducir una sola naturaleza o sustancia de la divinidad de la carne de Cristo, sea anatema" (Dz 220). Cfr también el Conc. Lateranense del a. 649, Dz 258).

La fórmula Unus de Trinitate passus —padeció en la cruz uno de la Trinidad—, atribuida a los monjes escitas, tiene un sentido obvio y correcto: Jesucristo, que es la segunda Persona de la Sma. Trinidad, padeció en la cruz. Sin embargo, algunos le dieron sentido monofisita, como si quien de hecho hubiese padecido en la cruz hubiese sido toda la Trinidad, es decir, como si hubiese padecido la naturaleza divina. De hecho algunos de estos, tras el trisagio: "Santo Dios, santo fuerte, santo inmortal..." añadían: "que padeciste por nosotros", como si la naturaleza divina hubiese padecido y muerto en la cruz.

El Papa Juan II, contestando a una carta del emperador Justiniano (a 534), ratificó el sentido correcto de la fórmula: "Mostramos claramente con estos ejemplos que Cristo es uno de la Sma. Trinidad, es decir una santa persona o subsistencia (que los griegos llaman hipóstasis)

de las tres personas de la Santa Trinidad" (Dz 201).

TEMA 18. EL MODO DE LA UNIÓN HIPOSTÁTICA (II).

En la lección anterior se consideró la unión hipostática desde la persona asumente, es decir, desde la Persona del Verbo; en esta lección se considera la unión hipostática desde la naturaleza asumida, es decir, desde la naturaleza humana.

En este aspecto, conviene hablar, antes que nada, de la capacidad de la naturaleza humana para ser "asumida" por el Verbo en unidad de persona. Esta "asunción", como se veía anteriormente, es la mayor gracia que Dios puede hacer a una naturaleza creada. Se trata, por ello, de un don absolutamente gratuito a la humanidad de Cristo. No existe en la naturaleza creada exigencia alguna de ser asumida por Dios en unidad de persona.

Sin embargo, como es lógico, si la naturaleza humana de Cristo ha sido asumida por el Verbo, es porque podía ser asumida, esto es, tenía *capacidad* de ser asumida. Esa capacidad no puede entenderse de otra forma que como *potencia obediencial*, es decir, como una "mera no repugnancia de ser asumida", pues si fuese una capacidad tendente a ser llenada, la encarnación no sería totalmente sobrenatural y gratuita.

1. EL MOMENTO DE LA ENCARNACIÓN.

La encarnación tuvo lugar en el mismo momento de la concepción. Es decir, no hay un momento en que se pueda decir que Jesús fue un simple hombre, el cual más tarde fue asumido por el Verbo. Tampoco, antes de la concepción, preexistió el alma de Cristo.

El Papa Vigilio, rechazando las doctrinas origenistas, establece lo siguiente: "Si alguien mantiene que el alma (de Jesús) existió antes de la encarnación y generación de la Virgen, sea anatema"; "Si alguien dijera que primero fue formado el cuerpo de Cristo en las entrañas de Santa María y después fue unido al Verbo, sea anatema" (Dz 204 y 205). Y en el Conc. XI de Toledo se dice: "María concibió por obra del Espíritu Santo (...) En esa admirable concepción (...)

el Verbo fue hecho carne" (Dz 282).

Como argumenta S. Tomás, si la carne hubiese sido concebida antes de recibir al Verbo, hubiese tenido una hipóstasis propia antes de haber sido asumida hipostáticamente por el Verbo, y entonces, o no habría tenido lugar la unión hipostática, o habría tenido lugar mediante la destrucción de esta hipóstasis. De igual forma, si cuando María concibió a Jesús este no hubiese sido Dios, no se podría decir con verdad que Santa María es Madre de Dios: sería sólo madre del hombre Jesús.

2. LA FÓRMULA "HOMO ASSUMPTUS".

Para subrayar la integridad de lo humano en Jesús, el P. Déodat de Basly y su discípulo el P. Seiller insisten en concebir la naturaleza humana de Cristo como una autonomía frente a la naturaleza divina. Se trata, antes que nada, de una autonomía psicológica, pero que incluye una autonomía ontológica. Para ello adoptan la expresión *assumptus homo*. Jesucristo sería, pues, un hombre asumido por el Verbo.

La expresión *homo assumptus* fue utilizada por los SS. Padres, especialmente por los de la Escuela Antioquena. También en S. Agustín encontramos frases como esta: *Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est* [141]. Por el contexto se entiende que se está diciendo que el Hijo de Dios tomó la naturaleza humana completa. Sin embargo, pronto se abandonó semejante modo de hablar, porque se acercaba peligrosamente al nestorianismo. En efecto, decir que Cristo es un "hombre asumido" hace pensar en un hombre que ha sido asumido después de estar ya constituido en su ser.

En las explicaciones de Déodat de Basly, la expresión *assumptus homo* estaría entendida en el sentido de que la humanidad de Jesús constituiría un individuo distinto del Verbo, aunque unido a El ontológicamente de tal forma que, aunque sea una sola persona con el Verbo, la humanidad de Jesús sería en sí misma un *sujeto* autónomo, con la misma autonomía que cualquier ser humano. A esta autonomía respondería un yo humano —no sólo una conciencia humana del Yo de Cristo—, como contrapuesto a la conciencia divina.

Esta teoría tiene como base la distinción entre individuo y persona, ya rechazada por S. Tomás [142]. La unión hipostática es concebida, en este caso, como la unión de dos autonomías perfectamente delimitadas, es decir, como la unión de dos *individuos* en una sola persona. Por mucho que Déodat insista en que en Cristo hay dos individuos y una sola persona, la insistencia en esa unidad parece solamente verbal, porque la unión de *dos sujetos autónomos* no parece que pueda concebirse más que como una unión moral.

Una prueba evidente de esto es la forma en que Déodat aplica a Cristo la *comunicación de idiomas*. No acepta su predicación más que *in obliquo*. Así sucede, p.e., a la hora de hablar de la maternidad de Santa María. Según Déodat sólo se puede decir que María es madre de Dios *in obliquo*: es decir, porque es madre de un individuo —Jesús—, el cual está unido inefablemente al Verbo.

Pío XII en la Enc. *Sempiternus Rex* (a. 1951), dice lo siguiente: "Pero el Conc. de Calcedonia, concorde en todo con el de Efeso, afirma claramente que las dos naturalezas de nuestro Redentor conviven en una sola Persona y subsistencia, y prohíbe admitir en Cristo dos individuos, de manera que junto al Verbo se ponga un cierto *hombre asumido*, dotado de plena autonomía" [143].

3. INTEGRIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA ASUMIDA.

La afirmación de que Cristo es perfecto hombre implica que su humanidad es íntegra en todo aquello que pertenece esencialmente a la naturaleza humana. Como escribiera el Papa San León a Flaviano, *in integra veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris* (Dz 139). En Cristo permanecen las propiedades de cada naturaleza (cfr Conc. de Calcedonia, Dz148).

Esta integridad implica, como ya se ha visto, un verdadero cuerpo humano, y un alma humana dotada de inteligencia y libertad, unida al cuerpo como su propia forma. Es el alma la que da vida al cuerpo, y no la divinidad.

4. LA ENCARNACIÓN COMO UNIÓN INMEDIATA DEL VERBO AL CUERPO Y AL ALMA.

Como se ha dicho, la encarnación tiene lugar en el primer instante de la concepción de Jesús. El Verbo no tomó el alma antes que el cuerpo con prioridad temporal, ni el cuerpo antes que el alma, sino que se unió a ambos en el mismo instante. Es contra la fe decir que la carne de Cristo fue concebida primero y después fue asumida por el Verbo. Desde el primer instante de la concepción de Jesús, el Verbo se unió inmediatamente al cuerpo y al alma.

Ni el cuerpo ni el alma, tomados separadamente, son la naturaleza humana, sino en su razón de coprincipios del ser del hombre. La encarnación del Verbo consiste en su humanación, en hacerse hombre. De ahí que se una a ambos coprincipios del hombre en cuanto coprincipios. Por eso se dice que tomó el alma antes que el cuerpo con prioridad de naturaleza, pues es el alma la que hace que el cuerpo sea cuerpo humano.

TEMA 19. LA SANTIDAD DE CRISTO.

La Sagrada Escritura habla con nitidez e insistencia de la santidad de Jesucristo. El espíritu de Yahvé reposará sobre El (cfr Is 11, 1-5); en el anuncio de su concepción, dice el ángel a la Madre de Jesús: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto lo que nacerá de ti será santo, será llamado Hijo de Dios* (Lc 1, 35). El es *el Santo y Justo* (cfr Hech 3, 14); El es *Aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo* (Jn 10, 36).

Al hablar de la santidad de Jesucristo, no nos referimos, como es obvio, a la santidad del verbo, esencialmente santo por ser uno con el Padre y el Espíritu Santo. Corresponde al Verbo la santidad absoluta y total que corresponde a la Divinidad. Cuando tratamos de la santidad de Jesucristo, nos referimos exclusiva y reduplicativamente a Jesucristo en cuanto hombre, es decir, tratamos de la santificación de la "divinización" de su naturaleza humana. Nos preguntamos, pues, cómo la santidad de Dios se comunica a la naturaleza humana de Jesús, unida al Verbo en unidad de persona.

En Cristología se habla de que existe en Cristo una triple gracia: la gracia de unión —es decir, la unión hipostática considerada en su aspecto de don o gracia otorgada a la humanidad de Jesús—, la gracia habitual —la gracia que llamamos santificante—, y la gracia capital, es decir, la gracia de Cristo posee en cuanto cabeza de la humanidad.

1. GRACIA DE UNIÓN Y GRACIA SANTIFICANTE.

La santidad no es otra cosa que la pertenencia a Dios, la unión con Dios, la relación con

El, la participación en la santidad del Bien infinito, una participación en la íntima vida de Dios, mediante la cual el hombre es elevado a la dignidad de hijo.

La naturaleza humana de Cristo ha sido elevada por la unión hipostática —la gracia de unión— a la mayor unión con la divinidad —con la Persona del Verbo— a que puede ser elevado ser alguno. De ahí que la gracia de unión sea para Cristo el mayor don que su naturaleza humana ha podido recibir. Una *gracia infinita* con la misma infinitud del Verbo con el que queda ontológicamente unida su naturaleza humana. Por esta unión, el *hombre Jesús* —la naturaleza humana de Jesús hipostasiada en el Verbo—, al ser persona *en y por* el Verbo, no recibe una filiación adoptiva, sino que es el Hijo natural del Padre.

Por esta razón no hay en Cristo más que una única filiación al Padre. Esta filiación es la filiación natural: no hay en El una filiación adoptiva (cfr *STh* III, q. 23, a. 4). No se puede dar mayor unión con Dios que esta. De ahí que no se pueda dar mayor santidad,

Para designar esta santidad, se utiliza la expresión *santidad sustancial*. En efecto, no se puede estar más unido a Dios, ni pertenecer más a El, que como hijo natural. Jesús es santo sustancialmente también en su naturaleza humana. Por esta razón, Jesús es adorable también en su humanidad: esta humanidad es santa sustancialmente con la santidad de Dios. Se llama *sustancial* a esta santidad, precisamente porque la naturaleza humana de Jesús no está unida al Verbo *accidentalmente*, sino *sustancialmente*. Esta *santidad sustancial*, sobre todo en los escritores de los primeros siglos, es designada como *Unción*, esa unción que santifica y consagra a Cristo como sacerdote.

Sobre este tema existe una divergencia de pareceres entre tomistas y escotistas, que citamos porque al analizarla, se precisará mejor lo que se entiende por santidad sustancial como distinta de santidad accidental, la producida por la gracia santificante. Ambas gracias están estrechamente relacionadas en Cristo, pues la gracia de unión —que hace sustancialmente santa a la humanidad de Cristo— comporta la exigencia de la gracia habitual —que santifica accidentalmente— y de la gloria como última perfección de la unión operativa con Dios.

Durando había defendido la opinión hipotética de que, si el alma de Cristo no hubiese recibido la gracia santificante, hubiera sido falible y hubiera podido pecar a pesar de la unión hipostática. La razón aducida para defender esta opinión, que lógicamente presenta como absolutamente necesaria la gracia habitual para la santificación del alma de Cristo, no es otra que mantener que ninguna naturaleza —ni la humana, ni la divina— es modificada por la unión hipostática. En consecuencia, según Durando, sin la gracia habitual, Cristo no habría podido obrar santamente. La dificultad mayor contra la opinión de Durando estriba en la *actiones sunt suppositorum*, es decir, en que es la persona la que responde de sus acciones. Ahora bien, el Verbo es impecable por naturaleza; en consecuencia, no se comprende cómo para tornar a su naturaleza humana tan santa que sea impecable, sea necesaria la gracia habitual —que es accidental—, y no sea le basta con la gracia de unión que es sustancial.

La cuestión estaba levantada. Los escotistas defenderán que la unión hipostática santifica a la humanidad del Señor sólo en el sentido de que es el fundamento, la fuente y la raíz de la gracia habitual de Cristo, de forma que *exige* que se le otorgue este don. Es decir, la gracia de unión no santificaría formalmente a Cristo, sino sólo fontalmente, en cuanto exigiría la gracia habitual. Según los tomistas, la humanidad de Cristo es santificada por la gracia de unión no sólo *radicaliter*, sino también *formaliter*. Esto equivale a afirmar que la gracia de unión otorga por sí sola la impecabilidad a Cristo. En efecto, si la santidad no es otra cosa que una unión con Dios tan firme que comporta la pureza de todo pecado, esta indisoluble unión con Dios se da ya en Cristo por la gracia de unión. De ahí que Santo Tomás no llame a la gracia habitual de Cristo gracia *santificante*, pues la santificación deriva para Cristo de la gracia de unión.

La gracia de unión, sin embargo, hace muy congruente que se otorgue a Cristo la gracia habitual —la gracia santificante— en toda su plenitud junto con las virtudes infusas y los dones

del Espíritu Santo. En efecto, aunque por la unión hipostática la humanidad de Cristo haya sido santificada, sin embargo permanece en sí misma simplemente humana, sin haber sido *divinizada* con esa transformación accidental que eleva la naturaleza y las operaciones del alma hasta el plano de la vida íntima de Dios.

Como es obvio, ningún autor cristiano ha negado que Jesucristo sea santo. Los pocos los autores que han negado que el alma de Cristo estuviese adornada por la gracia habitual^[144], lo han hecho por estimar que era inútil, pues ya todo Cristo era santo sustancial y formalmente por la gracia de unión.

Son tres las razones que suelen aducirse para afirmar la existencia de la gracia habitual en Cristo: 1) la proximidad de la humanidad de Cristo a la fuente de la gracia, el Verbo; 2) el alma de Cristo, por su cercanía al Verbo, debía alcanzar a Dios lo más íntimamente posible por medio de sus operaciones de conocimiento y amor, para lo que necesitaba la elevación de la gracia; c) Cristo, en cuanto hombre, es cabeza de todos los santos, con una capitalidad en la que se cumple aquello de Jn 1, 16: *De su plenitud todos hemos recibido gracia sobre gracia*. Para esto era necesario que tuviese la gracia que debía redundar en los demás.

2. EXISTENCIA DE LA GRACIA SANTIFICANTE Y DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN EL ALMA DE CRISTO.

Como en nosotros, también la elevación sobrenatural de la naturaleza humana es necesaria en Cristo para la realización de las operaciones sobrenaturales. De ahí que, tras hablar de la gracia habitual en Cristo, convenga considerar las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Cristo tuvo todas las virtudes en la forma conveniente a su perfección de Hijo y a su misión de Redentor. Existe, en efecto, un estrecho vínculo entre esas virtudes y la plenitud de gracia propia de Cristo. Algunas de ellas, como su fidelidad y obediencia al Padre, su caridad y misericordia, han quedado gráficamente descritas en el Nuevo Testamento.

Las virtudes que son exclusivas del *status viatoris*, como la fe y la esperanza, o las que incluyen en sí una imperfección, como la virtud de la penitencia, no están *formalmente* en Cristo, pero lo que tienen de perfección se encuentra en Él asumido en una perfección superior. Así sucede con la virtud de la fe^[145]. Aquellos que niegan la ciencia de visión en Cristo, lo hacen, o porque niegan que tuviese ya en la tierra *ciencia de visión*, o porque entienden la virtud de la fe no en su sentido habitual —creer lo que no se ve, fiado en la autoridad de Dios que revela—, sino, porque de una forma o de otra, la entienden en sentido de fidelidad.

Parecida dificultad plantea la existencia en Cristo de la virtud de la esperanza, que incluye en su concepto la no posesión de lo que se espera. Al ser Dios, Cristo no puede esperar para su humanidad lo que ya tiene por naturaleza: la unión con Dios. Sí espera, en cambio, todo aquello que no posee durante su caminar terreno, como, p.e., la glorificación de su cuerpo.

Cristo no tuvo *formalmente* la virtud de la penitencia, pues dada su impecabilidad, no tenía lo propio de esta virtud: la contrición por el propio pecado. Cristo, sin embargo, expió nuestros pecados y satisfizo por ellos^[146].

Se dan en Cristo en forma excelsa todos los dones y los frutos del Espíritu Santo (cfr Is 11, 2; Gal 5, 22). También el don de temor de Yahvé, como señala el profeta Isaías, es decir, el sentido de la majestad y grandeza de Dios, la reverencia al Padre, que le lleva a responder con presteza e indignación: *Al Señor tu Dios adorarás y a Él solo darás culto* (Mt 4, 10). Los dones del Espíritu Santo llevan a su última perfección las virtudes uniéndolas en la unidad superior de la suma perfección. De ahí que fuesen necesarios en Cristo para que la perfección de todas sus virtudes fuese plena. Repetidas veces se nos dice en los evangelios que *Jesús estaba lleno del*

Espíritu Santo y que fue *conducido al desierto* (cfr p. e., Lc 4.1).

3. LAS GRACIAS GRATIS DATAE.

También estuvieron en Cristo todas las gracias *gratis datae* y todos los carismas, como corresponde "al primer y principal Doctor en la Fe" (*STh* III, q. 7, a. 7, in c.). La razón más universalmente aducida fue formulada por San Agustín con estas palabras: "De igual forma que en la cabeza están todos los sentidos, así en Cristo estuvieron todas las gracias"^[147]. En efecto, de la plenitud de gracia de Cristo se reciben todas las gracias. Algunas de estas gracias, como la de la profecía, estaban predichas de El (cfr *Deut* 18, 15), y Jesús mismo se aplica el título de profeta (Jn 4, 44). Es claro que Cristo no sólo es profeta, sino más que profeta. Pero, aunque en El el don de profecía carece de la imperfección —la oscuridad y limitación— inherente a los otros profetas, sin embargo "puede ser considerado como profeta al conocer y anunciar cosas que escapan al conocimiento de los demás viadores. Y por esto se dice que poseyó el don de profecía" (*STh* III, q. 7, a. 8, in c.).

4. CUESTIONES EN TORNO A LA INFINITUD Y EL CRECIMIENTO DE LA GRACIA EN CRISTO.

Repetidas veces nos ha salido al paso la afirmación de la plenitud de gracia en Cristo (cfr Jn 1, 14 y 16; 3, 34). Toda la tradición ha afirmado constantemente no sólo la santidad de Cristo, sino su plenitud de gracia. También existe unanimidad en la afirmación de que Cristo tuvo plenitud *intensiva* de gracia, es decir, en cuanto a su perfección, y plenitud *extensiva*, es decir, en cuanto a los dones y gracias a que se extiende. Las razones son las ya aducidas a la hora de hablar de la santidad de Cristo: esta plenitud debía estar en Jesús por su unión con el Verbo y por su misión de Cabeza de la humanidad.

Aunque hay unanimidad en afirmar la plenitud de gracia en Cristo, existen divergencias a la hora de afirmar si esta plenitud implica una gracia infinita y si Cristo creció en gracia. Hablamos, como es obvio, de la gracia habitual, no de la gracia de unión que es infinita, con la infinitud del Verbo. Es decir, la cuestión es si Cristo fue infinitamente santo, no sólo por la gracia de unión, sino también por la gracia habitual.

Cristo posee gracia infinita, "porque posee todo lo que pertenece al concepto de gracia sin restricción alguna", pues "le fue conferida como a principio universal de justificación para la naturaleza humana" (*STh* III, q. 7, q. 11). Tanto en razón del ser creatural de la gracia como del ser creatural del alma de Cristo, hay que decir que la gracia conferida a Cristo no es infinita; sí se puede decir, en cambio, que es infinita, si se considera como tal gracia, pues la posee "sin restricción alguna".

La afirmación de que se otorgó a Cristo gracia infinita se encuentra fundamentada en unas razones válidas para cualquier momento de la vida del Señor: su unión en unidad de persona con el Verbo y su capitalidad sobre el género humano. De ahí que se diga que Jesucristo posee esta plenitud de gracia desde el primer momento de su concepción, pues ya entonces era Hijo natural de Dios y nuevo Adán. Esta afirmación, a su vez, implica estas otras dos: a) que Cristo poseyó desde el primer instante de su concepción la visión beatífica; b) que Cristo no pudo crecer en gracia a lo largo de su vida.

En efecto, la consumación de la gracia —el grado más excelso de gracia—, tiene lugar por medio de la visión beatífica. Decir, pues, que Cristo tiene la gracia intensiva y extensivamente

infinita equivale a decir que la posee en sumo grado y, en consecuencia, que goza de la visión beatífica. Al mismo tiempo, decir que Cristo tiene gracia infinita desde el primer momento de su concepción equivale a negar que pudiese crecer en gracia, ya que la poseía en grado sumo desde el primer momento.

La doctrina clásica defendió la infinitud de gracia en Cristo y, en consecuencia, la visión beatífica desde el primer momento de la vida de Cristo, apoyada en el siguiente argumento: no puede haber mayor unión con Dios que la unión hipostática, unión que es el verdadero fundamento de todas las gracias que ha recibido Cristo; no parece lógico que *camine hacia Dios*, quien ya es Dios.

La principal dificultad que se presenta a esta posición puede formularse así: Si Cristo es verdaderamente hombre, y los hombres en esta vida terrena están en *estado de caminantes* y pueden crecer en gracia, negarle a Cristo este crecimiento parece equivalente a ignorar su verdadera condición humana; por tanto hay que decir que Cristo creció en gracia durante su vida terrena. Y se suele citar el texto de Lc 2, 52: *Jesús crecía...* Conviene recordar que Cristo es perfecto hombre, pero no es un *vulgaris homo*, sino un hombre que, al mismo tiempo, es Dios. De ahí que pedir una total equivalencia entre Jesús y los demás hombres es sencillamente imposible. Así sucede, p.e., con la impecabilidad: Cristo, por ser el Verbo encarnado, era metafísicamente impecable. Recuérdese que la gracia, que en nosotros tiene como efecto la filiación adoptiva, no otorga a Cristo esa filiación, porque ya es hijo natural del Padre. Algo parecido hay que decir de la infinitud de gracia y, por tanto, de la ausencia en Cristo de crecimiento en santidad.

TEMA 20. LA GRACIA DE CRISTO EN CUANTO GRACIA CAPITAL.

En este tema se trata de la gracia que conviene a Cristo en cuanto que es Cabeza de la Iglesia y Mediador de todos los hombres. La expresión de Cabeza y Cuerpo místico, tan usadas por San Pablo, (cfr p.e. Rom 12, 4-6; 1 Cor 6, 15; 12, 12-30; Ef 4, 7-12; Col 1, 18, etc), se aplica a Jesucristo por analogía con la cabeza y el cuerpo físicos del hombre. En concreto, se dice de Cristo que es Cabeza del Cuerpo místico por su conformidad con el cuerpo —es hombre, de la misma naturaleza que aquellos de quienes es cabeza—, y, sobre todo, porque de El, en cuanto cabeza, fluye la vida a los miembros y da unidad al cuerpo.

1. LA CAPITALIDAD UNIVERSAL DE CRISTO.

Cristo es el primogénito de toda criatura (cfr Col 1, 15-18). El es también cabeza de la humanidad regenerada, como Adán fue cabeza de la humanidad creada en estado de justicia original y caída por el pecado original (cfr Rom 5, 15-21). Cristo, nuevo Adán, mantiene con los redimidos análoga relación a la que tiene la vid con los sarmientos. Sólo se puede dar fruto, si se permanece unido a El en forma parecida a como el sarmiento está unido a la vid. Es de la vid de donde el sarmiento recibe la savia, la vida (cfr Jn 15, 1-8). A la luz de esta alegoría cobra relieve la afirmación de Jn 1, 6: *De su plenitud hemos recibido todos, gracia sobre gracia*. Cristo es cabeza de la Iglesia, como con tanta insistencia ha enseñado San Pablo (cfr, p.e., Rom 8, 29; 12, 3-8; 1 Cor 15, 45; Ef 2, 22-24; 4, 7-16; 5, 23-29; Col 1, 18-20; Tit 3, 6; Hebr 5, 9). *A cada uno de nosotros nos ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo* (Ef 4, 7).

A Cristo, pues, ha sido otorgada la gracia no sólo en atención a su dignidad de Hijo, sino también en atención a su misión de nuevo Adán y Cabeza de la Iglesia, para santificarla, pues El es el autor y principio de toda santidad y de El dimana toda la gracia que santifica a los

creyentes. "Toda gracia y toda gloria nacen de la inexhaustible plenitud que El posee"^[148].

2. CRISTO, CABEZA DE LA IGLESIA.

La analogía utilizada por San Pablo habla de influjo real de Cristo en sus miembros, de unidad de la Iglesia con Cristo. Tan estrecha es la unión existente que se puede decir que la cabeza y los miembros son *quasi una persona mystica*^[149]. *Cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo (Gal 3, 26-27).*

Cristo es "la cabeza del cuerpo que es la Iglesia (...) Es necesario que todos los miembros se asemejen a El hasta que Cristo quede formado en ellos (cfr Gal 4, 19). Por eso somos asumidos en los misterios de su vida, conformes con El, consepultados y resucitados juntamente con El hasta que correinemos con El (...) Por El *el cuerpo entero, alimentado y trabado por las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento divino* (Col 2, 19)"^[150].

La claridad con que S. Pablo habla de la Iglesia como Cuerpo místico influye poderosamente en la patrística, de forma que esta verdad se encuentra frecuentemente presente en los escritos de los Santos Padres. Especial relevancia adquiere en la patrística griega, que subraya que la naturaleza humana de Cristo, por su unión con el Verbo, no sólo quedó *deificada* en sí misma, sino que adquirió un poder *deificante* respecto de los demás hombres. Todos constituimos un cuerpo místico con Jesucristo en cuanto que de El recibimos la vida de la gracia.

3. GRACIA SANTIFICANTE EN CRISTO Y GRACIA CAPITAL.

La gracia capital de Cristo no es una gracia distinta de la gracia personal de la Humanidad del Señor, sino un aspecto de esa misma gracia: de su capitalidad, de su causalidad santificadora. La misma gracia habitual de Cristo, en cuanto es fuente y causa de toda gracia que reciben los hombres, se llama gracia capital. La gracia capital, por tanto, es la gracia de Cristo en cuanto principio de la gracia en todos sus miembros.

Como escribe S. Tomás, "el alma de Cristo poseyó la gracia en toda su plenitud. Esta eminencia de su gracia es la que le capacita para comunicar su gracia a los demás; en lo cual consiste precisamente la gracia capital. Por tanto, es esencialmente la misma gracia personal que justifica el alma de Cristo y la gracia que le pertenece como cabeza de la Iglesia y principio justificador de los demás; entre ambas sólo hay una distinción de razón"^[151].

Esta gracia es la gracia habitual de Cristo en cuanto dice referencia a la gracia de unión. Es la gracia *habitual*, pues es esta gracia con la que Cristo influye en su Cuerpo místico; es *en cuanto dice referencia a la gracia de unión*, pues se encuentra aquí —en la gracia de unión— la raíz y fundamento de su plenitud de gracia habitual y la razón de que sea nuevo Adán.

TEMA 21. LA CIENCIA DE CRISTO.

Afirmar que en Cristo existen dos naturalezas perfectas, la divina y la humana y, en consecuencia, dos operaciones, una divina y otra humana, implica, como es obvio, afirmar que existen en Cristo dos modos de conocer: uno divino y otro humano, el cual se encuentra en la base de sus elecciones humanas libres y, en consecuencia, de su capacidad para merecernos la salvación.

1. LA CIENCIA DIVINA Y LA CIENCIA HUMANA DE CRISTO.

El acto de conocer del Verbo en cuanto Verbo es común a las Tres Divinas Personas, como es común todo lo que existe en la Trinidad fuera de la relationis oppositio. Se trata de la ciencia increada.

La afirmación de un conocimiento humano en Cristo es patente en todo el Nuevo Testamento (cfr p.e., Lc 2, 52). Cristo, aprendió por sus padecimientos la obediencia (Hebr 5, 8). Como subraya el Concilio Vaticano II, el Hijo de Dios "trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre"^[152].

Entre otras razones, fue el temor a la libertad humana lo que llevó a Apolinar de Laodicea a negar que Cristo tuviese alma intelectual y, en consecuencia, auténticos actos humanos de entender, auténtico conocimiento humano. La Iglesia, como se vio en lecciones anteriores, defendió la integridad de la naturaleza humana de Cristo, condenando el apolinarismo. Existe, pues, en Cristo una inteligencia humana, correspondiente al alma racional que posee. Esta inteligencia, a su vez, no está despojada de la actividad que le es propia, como queda patente en la enseñanza del Concilio III de Constantinopla^[153]. Y aunque no ha existido intervención directa del Magisterio sobre la existencia en Cristo de ciencia humana, esta verdad se encuentra implícitamente definida al afirmarse que existe en Cristo alma racional^[154], y al afirmar que en El cada naturaleza obra lo que le es propio^[155].

2. VISIÓN BEATÍFICA, CIENCIA INFUSA Y CIENCIA ADQUIRIDA.

Al estudiar la ciencia humana de Cristo, los teólogos se preguntan si Cristo, aún durante su

caminar terreno, gozó de los tres modos de conocimiento a los que, al menos con capacidad obediencial, está abierta la inteligencia humana.

2.1. Visión beatífica.

La mayor parte de los teólogos a lo largo de los siglos han admitido en Cristo la ciencia de visión o visión beatífica, es decir, la visión intuitiva de la Divinidad a la que se refiere S. Pablo con la expresión de ver a Dios cara a cara (cfr 1 Cor 13, 12) y S. Juan al decir que conoceremos a Dios tal como El es en sí mismo (cfr 1 Jn 3, 2).

Una de las razones más poderosas para afirmar la existencia de ciencia de visión en Cristo se encuentra en aquellos textos del NT en que se habla de que El Hijo ha visto al Padre, da testimonio del Padre (cfr p.e., Jn 3, 11 y 32; 6, 46; 8, 38 y 55). Expresiones parecidas se encuentran en el evangelio de S. Mateo: Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo (Mt 11, 27).

Estos textos y otros de carácter similar parecen dejar fuera de duda que el poder revelador de Cristo no tiene su origen en una revelación que, a su vez, Cristo hubiera recibido, ni en la fe de Jesús, sino en el conocimiento que El tiene del Padre. Al revelar, Jesús da testimonio en sentido estricto: testifica de lo que ha visto. Asimismo es significativo el silencio de la Sagrada Escritura en torno a la fe de Jesús: Jesús, que es Pontífice fiel (cfr Hebr 3, 2) no aparece nunca como un creyente, como aquel que procede por la oscuridad de la fe, sino como quien ve la intimidad divina.

La primera afirmación explícita de que Cristo tiene ciencia de visión pertenece a S. Agustín^[156]. Sin embargo, aunque los Padres anteriores no hablen explícitamente de la existencia de la visión beatífica en Cristo, nunca hablan de El como creyente, o como de aquel que camina en el claroscuro de la fe. Antes al contrario, se nota en estos primeros siglos una fuerte afirmación de la sabiduría del Señor, de su infalibilidad, aunque no se haya tematizado todavía de dónde viene a Jesús tal conocimiento.

La afirmación de la existencia de la ciencia de visión en Cristo ha sido posición casi unánime de los teólogos desde el medioevo hasta la época del Concilio Vaticano II, basada no en un texto determinado del NT, sino en el conjunto de los datos bíblicos y patrísticos. En el plano argumentativo, las razones aducidas son razones de conveniencia referidas fundamentalmente a la perfección debida a la naturaleza humana de Cristo, a su capitalidad y a la plenitud de su santidad (cfr STh III, q. 9, a. 2).

La ciencia de visión parece exigida también en Cristo por el carácter de su Mediación: "El es el Mediador, aquel que une a los hombres con Dios; y la visión beatífica es el culmen de esta unión, su acabamiento. No se puede admitir que El haya tenido necesidad de ser unido a Dios en cuanto hombre, porque habría tenido necesidad de mediación siendo El el primero y único mediador"^[157].

La plenitud de santidad y gracia existente en Cristo parece exigir también la ciencia de visión. En efecto, la unión intuitiva y facial de Dios no es un don accidental añadido y separable del supremo grado de gracia, sino que es en sí misma el desarrollo supremo de la gracia, la suprema unión del alma con Dios. De ahí que negarle a Cristo la ciencia de visión implique necesariamente negarle la plenitud absoluta de gracia y unión de su alma con la Trinidad.

Numerosos teólogos actuales encuentran en la actuación de Jesús un argumento convincente de que poseía la ciencia de visión. Baste recordar la absoluta seguridad con que Cristo testifica no sólo de la existencia de Dios, sino de la intimidad divina. Se ha intentado explicar este comportamiento de Cristo sin recurrir a su ciencia de visión, pero las dificultades que se originan son aún mayores que las que se evitan al negarle esta ciencia durante su

caminar terreno.

2.1.1. A qué se extiende la ciencia de visión.

Por la ciencia de visión, los bienaventurados contemplan la esencia divina y, al contemplarla, puesto que todo se contiene en Dios como en su causa, conocen también muchas otras cosas, en particular aquellas que les afectan. De ahí que, tras afirmar que existe en Cristo ciencia de visión, surja la cuestión de cuál es el objeto y extensión de esta ciencia. Es obvio que, dada la infinitud de Dios y la limitación de la inteligencia humana de Nuestro Señor, esta ciencia no puede ser comprensiva de los misterios divinos, ni abarcar a Dios totalmente. Por la misma razón, la ciencia de visión de Cristo tampoco puede abarcar todo aquello que Dios ha podido crear, es decir, el infinito mundo de los posibles. Es parecer unánime de los teólogos que aceptan ciencia de visión en Cristo que, con ella, Cristo conoce todo lo pasado, lo presente y lo futuro, ya que todo eso le afecta como Rey del universo y Redentor del género humano.

Las principales intervenciones del Magisterio en torno a la existencia de la ciencia de visión de Cristo son las siguientes: Cuando a principios de siglo algunos autores católicos, entre ellos Schell, negaron su existencia en Cristo, el Santo Oficio en Decreto de 5.VI.1918 declara que esa tesis "no puede ser enseñada con seguridad" (DS 3645). Pío XII hace mención explícita de la ciencia de visión en Cristo en *Mystici corporis* (DS3812) y *Haurietis aquas* (DS 3924). Más recientemente Juan Pablo II, en un Discurso en el Zaire, hace también suya la tesis tradicional: Cristo, "en su condición de peregrino (viator) por los caminos de nuestra tierra, estaba ya en posesión de la meta (comprehensor) a la cual había de conducir a los demás"[\[158\]](#).

2.1.2. Jesús, viador y comprehensor al mismo tiempo.

La principal dificultad que la existencia de ciencia de visión en Cristo presenta al teólogo estriba en que, al admitirla en Cristo, hay que admitir también que Él, durante su vida terrena fue al mismo tiempo viador y comprehensor. Esto parece en sí mismo contradictorio, pues se dice con ello que Jesús estuvo al mismo tiempo en el camino y en la meta. En cualquier caso, es necesario subrayar la veracidad del caminar terreno del Señor. Es en razón de este estar en camino como el Señor puede redimirnos. Como para cualquier otro hombre, el tiempo de merecer termina para Cristo con la muerte[\[159\]](#).

La unión en una misma persona y al mismo tiempo de dos estados tan distintos como son el de caminante y el de término comporta graves problemas, mejor dicho, presenta al teólogo un misterio que le sobrepasa. Así sucede si se presta atención a otra las características inherentes al estado de comprehensor: la suprema felicidad, que parece incompatible con el sumo dolor experimentado por Cristo en su muerte o en la tremenda agonía en el Huerto.

Parecido problema surge, si se atiende a la naturaleza del quehacer intelectual: admitir la ciencia de visión en Cristo parece que implicaría negar la realidad de su conocimiento adquirido. En efecto, si ya lo sabe todo por ciencia de visión, ¿cómo podría Cristo compartir con nosotros el progreso tan característico del conocimiento por ciencia adquirida?

"Viador —escribe Santo Tomás— es el que marcha hacia la bienaventuranza; bienaventurado es el que descansa en ella (...) El alma de Cristo, antes de su Pasión, gozaba plenamente de la visión de Dios y, por tanto, poseía la bienaventuranza propia del alma. Mas fuera de éste, le faltaban los demás elementos que integran la bienaventuranza, pues su alma era pasible, y su cuerpo pasible y mortal (...). Por consiguiente, en cuanto poseía la bienaventuranza propia del alma, era bienaventurado; y en cuanto tendía a aquellos elementos de la bienaventuranza que aún le faltaban, era a la vez viador"[\[160\]](#).

Santo Tomás se limita, como buen teólogo, a aceptar sin limitaciones los datos que le ofrece el NT. En efecto, mientras que, por una parte los evangelios presentan a Jesús como

compañero de camino en esta tierra, de forma que es claro que su vida marcha hacia la consumación de la muerte (es decir, está en estado de caminante), por otra parte, al ser el Unigénito del Padre también en su Humanidad, es obvio afirmar que se encuentra en estado de término. Pues si el estado de término no consiste en otra cosa que en la definitiva unión con la Divinidad, no hay unión con Dios más estrecha e irreversible que la unión hipostática.

Pero, ¿cómo es posible que la fruición de la Divinidad no redunde en el alma y en el cuerpo, y que la gloria del alma no redunde en la gloria del cuerpo? La respuesta de Santo Tomás es que, mientras Cristo era viador, la gloria de lo más profundo del alma dispensativa no redundaba en la parte inferior del alma ni en el cuerpo. Nos encontramos aquí ante un gran misterio. En cierto sentido, esta aporía es ineludible y simétrica a esta otra: ¿cómo es posible que la gloria del Verbo no redundase en toda la Humanidad de Jesús desde el primer momento de la Encarnación? La solución dada por Santo Tomás, ampliamente seguida por los teólogos, mantiene los dos términos del problema: el gozo y el dolor de la Humanidad del Señor durante su caminar terreno. La coexistencia de ambos extremos parece deducirse claramente de lo dicho en los evangelios.

Parecida solución encuentra la dificultad proveniente de la coexistencia en Cristo del conocimiento definitivo de la ciencia de visión con el conocimiento progrediente propio de la ciencia adquirida. La solución se encuentra en la distinta naturaleza de ambos conocimientos: mientras que el conocimiento natural se adquiere a través de los sentidos por imágenes o especies formadas por el intelecto agente, la ciencia de visión es sin imágenes o especies, por comunicación inmediata de la Divinidad al alma, haciéndole conocer de una forma que excede absolutamente el modo propio del conocimiento humano. Se trata de dos conocimientos de niveles y características bien distintas que, por ello, coexisten sin contradecirse y sin anularse el uno al otro.

2.2. Ciencia infusa.

Se llama ciencia infusa aquel conocimiento que no se adquiere directamente por el trabajo de la razón, sino que es infundido directamente por Dios en la inteligencia humana. Piénsese, p.e., en el conocimiento profético, que no es un pronóstico, sino un verdadero y firme conocimiento del futuro.

La mayor parte de los teólogos a partir del medioevo enseñan que Cristo gozó de ciencia infusa. Se apoya este convencimiento en el principio de perfección con que acceden al estudio de la ciencia humana de Cristo: puesto que la inteligencia humana de Cristo era capaz de recibir la ciencia infusa, debía recibir esta ciencia.

Los textos del NT no son apodícticos en este sentido. Sin embargo, no se deben minusvalorar aquellos en que se habla de un conocimiento sobrenatural de Cristo, conocimiento que puede atribuirse al don profético de Jesús, conocimiento de cosas que Jesús no podía conocer por los recursos ordinarios de su ciencia adquirida. Cfr p.e., el conocimiento que muestra de los corazones y de sucesos no sólo presentes, sino también futuros. Así, p.e., Jesús conoce, ya en el primer encuentro, lo que hay en el corazón de Natanael (Jn 1, 47-49), en la vida de la samaritana (Jn 4, 17-18); sabe lo que están discutiendo sus discípulos a sus espaldas (Mc 9, 33-35); conoce con certeza que Lázaro ha muerto antes de que nadie se lo diga (Jn 11, 14); predice la negación de Pedro y la defección de los discípulos (Mc 14, 18-21. 27-31); anuncia su muerte y resurrección (cfr p.e., Mt 12, 39-41; Lc 11. 29-32); anuncia el fin del mundo y la destrucción de Jerusalén (Mt 24, 1 ss; Mc 13, 5 ss; Lc 21, 8 ss). Los evangelios tienen clara intención de subrayar este conocimiento sobrenatural de Jesús, la absoluta certeza y autoridad con que habla, el hecho de que la fuente de su conocimiento en estas ocasiones trasciende el usual origen del conocimiento humano (cfr p.e., Jn 1, 48-50).

A esta razón ha de añadirse que Cristo es Cabeza de los hombres y los ángeles, "de cuya plenitud todos hemos recibido" (Jn 1, 16), y parece conveniente que estén en la Cabeza todas

las gracias que serán otorgadas a sus miembros.

2.3. Ciencia adquirida.

Por ciencia adquirida se designan aquellos conocimientos que el hombre adquiere por sus propias fuerzas, a partir de sus sentidos; esa ciencia de que habla p.e., San Lucas mostrando a Jesús adolescente que crece en sabiduría, edad y gracia (cfr Lc 2, 52). Se trata de un conocimiento experimental, que progresa con los años, el esfuerzo y la experiencia. Hablar de este conocimiento adquirido en Cristo —y, por tanto, progresivo—, es consecuencia del realismo con que se acepta la Encarnación del Verbo.

Grandes teólogos como San Buenaventura, Escoto y Suárez e incluso Santo Tomás joven, negaron que Cristo tuviese una auténtica ciencia adquirida. "Aunque hubo un tiempo —escribe Santo Tomás ya al final de su vida— en que yo mismo opiné otra cosa, no se puede afirmar que Cristo no poseyera una ciencia adquirida. Una tal ciencia es proporcionada a la naturaleza humana no sólo por parte del sujeto que la recibe, sino también por parte de la causa que la produce; pues tal ciencia se atribuye a Cristo por razón de su entendimiento agente, el cual es connatural a la naturaleza humana"^[161].

A pesar de ello, Tomás de Aquino se resiste a aceptar que Cristo haya recibido verdaderamente una enseñanza por parte de nadie. En consecuencia, se ve necesitado a restar importancia a aquellos textos del NT en los que el Señor pregunta, muestra admiración etc., siguiendo la exégesis de Orígenes, según la cual Cristo preguntaría no para saber algo, sino "para enseñar preguntando"^[162]. Aunque en algunos de estos lugares Jesús, como es habitual en el lenguaje humano, pregunta sin realizar una auténtica interrogación (cfr p.e., Mt 8, 26; 9, 4), y en otros lugares el mismo evangelista advierte que Jesús pregunta no como quien no sabe, sino pedagógicamente (cfr p.e., Jn 6, 5), en otros textos —p.e., Mc 6, 38; 11, 13; Lc 8, 30— parece mostrarse a un Jesús que pregunta queriendo saber algo. Negarle a Cristo hombre, a Jesús niño, la posibilidad de ser enseñado verdaderamente implica negar que aprendiese de su Madre, como los demás niños, el habla, las costumbres de su pueblo, etc. Es decir, en cierto sentido, significa limitar la maternidad de María sobre Jesús.

Muchos teólogos, Santo Tomás entre ellos, han enseñado que la ciencia adquirida de Cristo abarcaba "todo aquello cuanto puede ser conocido por la acción del entendimiento agente"^[163]. En este sentido sería, pues ilimitada. Cristo no habría ignorado nada en ningún orden de conocimiento humano. Semejante afirmación va directamente contra el realismo de una ciencia adquirida que Cristo consigue con el esfuerzo de sus sentidos y potencias y en la que progresa en forma semejante a los demás hombres. La experiencia de que Cristo disponía era, obviamente, limitada y acorde con su época y lugar.

2.3.1. Ausencia de error y de ignorancia.

Proponiéndose como Maestro a sus discípulos, Jesús afirma de sí mismo: Yo soy el camino, la verdad y la vida (Jn 14, 6). En Cristo se encuentra el hombre con la Verdad. Como tal Verdad ha sido recibido por los cristianos de todos los tiempos que, fiados de su palabra, le han seguido, recibiendo su enseñanza como palabra de Dios.

Sólo tras la crítica iniciada por Reimarus (1694-1768), se comienza a introducir en sectores del pensamiento no católico la idea de que Jesús padeció error en cuanto a la fecha del fin del mundo y en cuanto a la naturaleza de su mesianismo. En el terreno católico son los modernistas, más en concreto Tyrrell y Loisy, quienes primero hablan de un error en Cristo en torno a la fecha del fin del mundo. Se apoyan para ello sobre todo en algunos versículos del Discurso escatológico (Mt 24; Mc 13 y Lc 21), en los que el Señor parece anunciar el fin del mundo como inminente y en algunos otros versículos aislados como Mt 16, 27-28 y Mc 14, 62 y

paralelos. Este error habría llevado a Jesús consecuentemente a predicar una moral provisoria, y le habría llevado también a no querer instituir la Eucaristía, ni fundar la Iglesia: ésta habría sido fundada por los Apóstoles al ver que no llegaba el final de los tiempos.

La posición de los Modernistas fue condenada por S. Pío X en el Decreto Lamentabili (8.VII. 1907), y en la Enc. Pascendi.

No es este el momento de entrar en la discusión exegética de los textos aducidos por los modernistas. Desde la perspectiva cristológica, hay que decir que la existencia de un error en Cristo, sobre todo en lo concerniente a su misión y a su enseñanza, implicaría que no es Dios. En efecto, sería la Persona del Verbo en sus palabras humanas la que, en ese caso, se habría equivocado. Por ello, la mayor parte de los teólogos afirman como perteneciente a la fe no sólo que Cristo no se equivocó, sino que era infalible; que por la unión hipostática era metafísicamente imposible que errase.

Existen en el NT algunos textos que parecen indicar una ignorancia de Jesús respecto a determinadas cosas. Jesús pregunta con deseo de recibir respuesta (cfr p.e., Mc 5, 8; Lc 8, 30; Mc 9, 16. 32; Lc 8, 45, etc); lo mismo sucede con algunas exclamaciones (cfr p.e., Mt 26, 39; Mc 15, 34) y con la sorpresa y admiración que a veces muestra (cfr p.e., Lc 7, 9). El texto más importante es aquel en el que Jesús dice ignorar el día y la hora del juicio (Mt 24, 36).

Con respecto a este último texto, algunos Padres lo entienden directamente como afirmando ignorancia en Cristo en torno al día del juicio^[164]. Muchos de estos textos patrísticos han surgido en polémica contra los arrianos o contra Apolinar de Laodicea, intentando mostrar la realidad de la humanidad de Jesús y, por tanto, apoyándose en la ignorancia en torno al día del juicio como muestra clara de que Cristo tenía también mente y conocimiento humanos. Sin embargo, son también numerosos los Padres que se inclinan a afirmar que Cristo no padeció ignorancia^[165]. Suelen interpretar el texto de Mt 24, 36 en el sentido de que Jesús dijo que ignoraba el día del juicio, no porque de hecho lo ignorase, sino porque ni quería ni podía revelarlo^[166].

En cualquier caso, es necesario distinguir entre error, ignorancia y nesciencia. Error es considerar falso lo que es verdadero y viceversa; ignorancia es desconocer algo que debe conocerse: en este sentido significa, pues, la carencia de una perfección debida; nesciencia es desconocer algo que no tiene por qué saberse. En este sentido, ni el error ni la ignorancia pueden darse en Cristo. Irían contra la dignidad de su Persona y contra la misma Providencia divina, al no dotar a la naturaleza humana de Cristo de lo conveniente para desempeñar su misión de Maestro. Sí se da, en cambio, la nesciencia pues, como ya se ha visto, su mente no era omnisciente.

Podría pensarse que el Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana, asumió también el defecto de la ignorancia, como tomó sobre sí la pasibilidad. Sin embargo, parece conveniente descartar esta hipótesis. Efectivamente, aunque no en forma definitiva, el Magisterio de la Iglesia ha rechazado en diversas ocasiones la tesis de los que admitían ignorancia en Jesús, incluso sobre el día del juicio^[167]. No parece, en efecto, que la ignorancia fuese necesaria —como la pasibilidad— para la misión redentora del Hijo de Dios.

TEMA 22. LA DOBLE VOLUNTAD EN CRISTO.

Existe en Cristo una doble voluntad: la voluntad divina y la voluntad humana, correspondientes a las dos naturalezas —la divina y la humana— que se encuentran perfectas en Cristo.

1. VOLUNTAD DIVINA Y VOLUNTAD HUMANA.

Nadie ha negado la existencia en el Verbo de una voluntad divina común con el Padre y el Espíritu Santo. Sí se ha negado, en cambio, la existencia de auténtica voluntad humana, y de un verdadero acto de querer. Esta negación se da, p.e., en Apolinar de Laodicea, que negaba en Cristo la existencia de alma racional, precisamente para evitar el tener que afirmar en El la existencia de una voluntad humana dotada de libertad. Eutique y los monofisitas, al afirmar en Cristo la existencia de una sola naturaleza después de la unión, también negaban a Cristo una auténtica voluntad humana. Nestorio, al colocar la unión hipostática en la unidad de voluntades, estimaba que se daba en Cristo una sola voluntad, al menos, un solo querer. Finalmente y en forma explícita niegan que la existencia de voluntad humana en Cristo los monoteletas, Sergio de Constantinopla y Macario de Antioquía, quienes pensaban que la naturaleza humana de Cristo no se movía con movimiento propio, sino que sólo se movía por la Divinidad. En consecuencia negaron que existieran en Cristo dos voliciones distintas: la divina y la humana.

En efecto, a pesar de la solemne definición del Concilio de Calcedonia, el monofisismo continuó siendo defendido más o menos abiertamente por algunos, sobre todo en Oriente. Para poner fin a las polémicas, Sergio, Patriarca de Constantinopla del 610 al 638, intentó una vía intermedia proponiendo la tesis según la cual en Jesús se dan, ciertamente, dos naturalezas inconfundibles pero un sólo tipo de operaciones (monoenergeia: de ahí el nombre de monoenergetismo), y acabó después atribuyendo a Jesús también una única voluntad (monotelismo), porque la voluntad humana de Jesús estaría movida por su voluntad divina de tal modo que la voluntad humana sería totalmente pasiva, sin producir un propio querer humano.

Los monotelitas justificaban su tesis aduciendo que los Santos Padres enseñaron que, en Cristo, la naturaleza humana era instrumento de la divinidad. Como un instrumento no se mueve por su propia voluntad sino por la voluntad de quien lo utiliza, concluían que Cristo no poseía la voluntad humana. Ciertamente, es propio del instrumento ser movido por el agente principal; pero cada instrumento es movido de modo diverso, según su propio modo de ser. Por eso, no hay contradicción en afirmar que la humanidad de Cristo fue instrumento de la divinidad, siendo movido a través de su propia voluntad ^[168].

Contra el monotelismo -que estaba en abierto contraste con la fe definida en Calcedonia- combatió decididamente San Sofronio (+ 638), monje palestino que llegó a ser después Patriarca de Jerusalén. También San Máximo Confesor (+ 662) defendió la fe con particular empeño.

El conflicto solamente acabó con el Concilio III de Constantinopla (año 680-681), que fue confirmado por el Papa Agatón. Este Concilio condenó el monotelismo y definió solemnemente que "se dan en El (Cristo) dos voluntades naturales y dos operaciones naturales sin división, sin

cambio, sin separación, sin confusión; y las dos voluntades naturales no están opuestas una a la otra (...) al contrario, la voluntad humana no resiste ni es reacia a la omnipotente voluntad divina, sino que le está sujeta"^[169].

En esta definición, el Concilio III de Constantinopla aplicó a las voluntades y a las operaciones de Jesús los términos ("sin división, sin cambio, sin separación, sin confusión") que el Concilio de Calcedonia había aplicado a las dos naturalezas; es una consecuencia necesaria, ya que voluntad y operaciones son propias de las naturalezas. De hecho, una naturaleza humana sin una efectiva voluntad humana -como pretendía el monotelismo- sería una naturaleza profundamente mermada; Cristo no sería entonces perfecto hombre. Así lo entendieron los Padres de la Iglesia desde los primeros tiempos. Con palabras de San Juan Damasceno: "existen en Nuestro Señor Jesucristo, según la diversidad de naturalezas, dos voluntades, no contrarias. Ni la voluntad natural, ni la natural facultad de querer, ni las cosas que están naturalmente sujetas, ni el ejercicio natural de la misma voluntad, son contrarias a la voluntad divina. La voluntad divina creó todas las cosas naturales. Solamente lo que es contrario a la naturaleza lo es también a la voluntad divina, como el pecado, que Jesucristo no tomó. Mas porque una es la persona de Jesucristo y uno el mismo Jesucristo, uno es también el que quiere por medio de cada una de las dos naturalezas"^[170].

2. LA DISTINCIÓN 'VOLUNTAS UT RATIO' Y 'VOLUNTAS UT NATURA'.

Nuestro Señor ora en el Huerto diciendo: No se cumpla mi voluntad, sino la tuya (Mt 26, 39). En estas palabras pone de relieve no sólo que tiene una voluntad humana distinta de la del Padre, sino que esta voluntad tiene una tendencia que es contraria al cumplimiento del mandato recibido y, en consecuencia, que, para cumplir la voluntad del Padre debe vencer la resistencia de su voluntad humana.

La razón es clara. En el querer humano de Cristo —como en el de todo hombre— existe un aspecto llamado voluntas ut natura, consistente en la inclinación que la voluntad tiene por su propia naturaleza para elegir lo que es bueno para el sujeto y rechazar lo que es malo a la naturaleza de ese sujeto. No estamos hablando aquí de una voluntad desordenada por el pecado, sino de una voluntad ordenada y santa. Por esta razón, como es obvio, la voluntad de Cristo —ut natura—, rechazaba lo que era contrario a su naturaleza humana, como los padecimientos y la muerte. En cambio, la voluntas ut ratio significa el querer en cuanto elección dirigida por la razón, y, en este sentido, la voluntad puede elegir incluso lo que es contrario al sujeto —como tolerar los tormentos y la muerte— si esto es conveniente una razón superior.

En el Señor, la voluntas ut natura y la sensibilidad disientían a veces de la voluntad divina, pero eran enteramente sometidas a ella por la voluntas ut ratio. Era voluntad de Dios que Cristo padeciese la Pasión y la Muerte; no las quería Dios por sí mismas, sino en orden a un fin: la salvación de los hombres. Por tanto, no hay duda de que Cristo con su sensibilidad y su voluntas ut natura podía querer algo distinto de lo que Dios quería, como se ve por la petición que hace: Padre mío, si es posible aparta de Mí este cáliz (Mt 26, 39). Sin embargo, con su voluntas ut ratio, quería siempre lo mismo que Dios, y esto resulta manifiesto cuando dice: no se haga como Yo quiero, sino como quieras Tú (ibid.)^[171].

En Cristo no se dio, por tanto, ninguna contrariedad de voluntades. Sólo hay contrariedad de voluntades cuando hay oposición a la vez sobre el mismo objeto y por el mismo motivo. En Cristo no sucedió esto, porque la voluntas ut natura rechazaba la muerte como algo nocivo a la naturaleza humana, mientras que la voluntas ut ratio y la voluntad divina la querían por una razón distinta, la salvación de los hombres. Y no sólo no había oposición, sino que también los mismos movimientos de su sensibilidad y de su voluntas ut natura que rehuían la muerte y el dolor, eran queridos por Cristo con su voluntas ut ratio y estaban perfectamente sometidos por ella a la

Voluntad divina^[172].

3. LA LIBERTAD HUMANA DE CRISTO.

Es de fe que Cristo tuvo libertad humana y libre albedrío. En efecto, la libertad pertenece a la integridad de la naturaleza humana, pues a la existencia de inteligencia y de la voluntad sigue necesariamente la capacidad de elegir.

La existencia de libertad humana en Cristo y de su capacidad de elegir no sólo se encuentra implícita en aquellos lugares en los que se afirma que Jesús es hombre perfecto, sino también en aquellos otros en los que se dice que Cristo obedeció a su Padre o que mereció por nosotros (cfr p.e., Fil 2, 5-11; Jn 5, 30). En efecto, sin auténtica libertad es imposible obedecer y merecer^[173]. También para merecer se requiere gozar de libre albedrío, es decir tener voluntad libre de coacción externa y de necesidad interna^[174].

4. LA IMPECABILIDAD DE CRISTO, Y SU LIBERTAD.

Consecuencia de la unión hipostática, de la santidad sustancial y de la infinitud de gracia habitual es la afirmación unánime en torno a la ausencia de pecado en Cristo —la impecancia— y a su incapacidad de pecar, su impecabilidad.

La Sagrada Escritura afirma explícitamente que Cristo no cometió pecado. ¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? (Jn 8, 46). El es el Cordero inmaculado (1 Pet 1, 19); que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29). El es el sacerdote santo, igual a nosotros en todo, excepto en el pecado (Heb 4, 15), que se ofreció a sí mismo como víctima inmaculada a Dios (Heb 9, 14). A quien no conoció el pecado, (Dios) le hizo pecado por nosotros para que en Él fuéramos justicia de Dios (2 Cor, 5, 21). (Cfr también 1 Pet 2, 22; 1 Jn, 3, 5).

Dada la unanimidad existente en esta cuestión, las intervenciones del Magisterio son muy escasas, y se limitan a la afirmación de la ausencia de pecado en Cristo. Jesús, por haber ignorado todo pecado, "no tuvo necesidad de ofrecer la oblación en favor de sí mismo"^[175]; "fue concebido sin pecado, nació sin pecado, y murió sin pecado"^[176]. La ausencia de pecado en Cristo, se entiende a la luz de tres realidades fundamentales: la unión hipostática, la santidad de Cristo, y su misión de Redentor.

He aquí algunas de las principales razones: 1) Las personas son las que responden de las acciones realizadas a través de su propia naturaleza; si Cristo hubiese cometido pecado, sería la Persona del Verbo la que habría pecado a través de su naturaleza humana; 2) La santidad infinita de Cristo es incompatible con cualquier sombra de pecado; 3) Finalmente, su misión de Redentor —es la argumentación que hemos visto usada por el Concilio de Efeso—, era contraria a que Cristo cometiese pecado. El es el sacerdote santo que no necesita ofrecer víctimas y sacrificios por sí mismo, sino sólo por sus hermanos, y no hubiese sido modelo perfecto si hubiese habido pecado en Él^[177].

Aunque coinciden los autores católicos en afirmar la impecabilidad de Cristo, hay divergencias en el modo de explicar la dimensión y el fundamento en que se apoya esta incapacidad de pecar.

Pedro Lombardo^[178], San Buenaventura^[179], Santo Tomás^[180], Suárez^[181], estiman que esta impecabilidad le viene a Cristo por la misma unión hipostática y que es, por tanto, absoluta y antecedente a toda otra gracia. En efecto, argumentan, son las personas las que responden de sus acciones, porque es la persona la que se expresa y realiza en las operaciones

que obra a través de su naturaleza. Decir, pues, que Cristo podría pecar equivale a afirmar que Dios podría pecar, pues sería el Verbo el que se expresaría en el pecado que cometiese su humanidad. Así, pues, Cristo sería impecable con la impecabilidad del Verbo.

Escoto, consecuente con la divergencia ya expresada en torno a la santidad sustancial de Cristo, entiende que Cristo es impecable, pero no en razón de la unión hipostática, sino en razón de la providencia divina y de la visión beatífica, que también atribuye a Cristo desde el primer instante de su concepción^[182]. En consecuencia, Cristo sería impecable no por su propia cualidad de Verbo hecho carne, sino por una gracia exterior. Es evidente que Escoto —que también admite la impecabilidad del Verbo—, pone el fundamento de la impecabilidad de Cristo en una gracia externa precisamente porque, de una forma o de otra, concibe la relación de la naturaleza humana a la Persona del Verbo como una autonomía de cuyos actos no responde directamente la misma Persona del Verbo^[183].

Afirmar la impecabilidad de Cristo, sobre todo en la forma en que lo hace S. Tomás de Aquino, lleva inevitablemente a plantearse la cuestión de su libertad. ¿Cómo puede decirse que Cristo era absolutamente impecable en razón de su propia Persona y al mismo tiempo poseía una auténtica libertad humana? Ya Santo Tomás advierte el problema, y hace notar algo que es muy importante tener en cuenta: "El pecado no prueba la realidad de la naturaleza humana, porque no es constitutivo de esta naturaleza, que tiene a Dios por causa; más bien fue introducido contra la naturaleza por una semilla del diablo, como dice el Damasceno"^[184].

Es al hilo de la libertad obediente de Cristo en su muerte como se ha acostumbrado a plantear y resolver la cuestión de cómo se conjugan en Cristo libertad e impecabilidad: si Cristo era impecable, ¿cómo podía desobedecer? Y si obedecía sin poder desobedecer, ¿cómo se puede decir que fuese libre en su muerte?

La cuestión pareció tan insoluble a importantes teólogos, que algunos de ellos procuraron eludirla. Sin embargo, conviene afrontarla con la humildad de quien se sabe ante el misterio, pero también con la certeza de que los dos extremos de la cuestión —libertad e impecabilidad de Cristo— pertenecen a la fe. He aquí algunas de las soluciones dadas a lo largo de los siglos: Cristo no tuvo visión beatífica o al menos le fue suspendida durante el tiempo de la Pasión, o bien esa visión beatífica no hacía al alma de Cristo intrínsecamente impecable y, por tanto, no le quitaba la libertad (escotistas); Cristo no tuvo un estricto precepto de morir, sino sólo un consejo que fue libre de seguir o no (Franzelin); Cristo tuvo verdadero precepto de morir, pero era libre a la hora de elegir las circunstancias de su muerte (Lugo, Vázquez); Cristo tuvo verdadero precepto de morir, que obedeció con libertad impecable (tomistas, Salmanticenses, Belarmino)^[185].

Esta última posición, aunque a primera vista más difícil, parece la más razonable. En efecto, defender que Cristo fue obediente y que al mismo tiempo era libre aunque no podía desobedecer, parece concordar mejor con la enseñanza de la Escritura que habla de la obediencia de Cristo, sobre todo en su muerte, y de su impecabilidad, y que sitúa en la obediencia de Cristo —y no hay obediencia, si no hay libertad—, la razón de que fuese grato a Dios su sacrificio: Cristo se hizo obediente hasta la muerte de cruz y, por esta razón, Dios lo exaltó y le dió un nombre sobre todo nombre (cfr Fil 2, 8-9).

La aceptación libremente obediente de la muerte por parte de Cristo presenta especial dramatismo por la dureza de la muerte; sin embargo, la dificultad para unir libertad e impecabilidad es siempre la misma en cualquier momento de su vida. En efecto, Cristo fue libre e impecable a la hora de cumplir los preceptos divinos y la misma ley natural a lo largo de su caminar terreno. Por esta razón, libertad y obediencia en la muerte no son más que un momento más de ese misterio con que se unen en Cristo lo humano y lo divino^[186].

Los caminos de solución para esta aparente aporía se encuentran, en primer lugar, en la consideración de Santo Tomás que hemos citado: el pecado no pertenece a la naturaleza humana, sino que ha sido introducido en el hombre contra esta naturaleza. De igual forma que el error ni perfecciona la inteligencia, ni es conforme a ella, aunque es señal de que existe la inteligencia, también el pecar, ni perfecciona la libertad, ni es conforme a la naturaleza de la libertad, aunque muestra que el hombre tiene libertad^[187]. La libertad se manifiesta en la elección, pero el elegir en cuanto tal no es esencial en el acto libre, y menos aún el elegir entre el bien y el mal. La esencia de la libertad está en el modo de querer : en querer sin que la voluntad sea movida más que por sí misma, como afirma Santo Tomás, dando un sentido algo diverso a una expresión de Aristóteles: Liberum est quod causa sui est^[188]. La voluntad es libre porque es causa de su propio acto, porque no es movida necesariamente ni por la inteligencia ni por ningún otro factor interno o externo. Siendo el bien el objeto propio de la voluntad, no hay contradicción entre ser libre y no poder elegir el mal: lo que hay es, precisamente, perfección de la libertad.

5. LAS TENTACIONES DE CRISTO.

En razón de la unión hipostática, Cristo era esencialmente impecable. También en razón de la unión hipostática y de su carencia de pecado, Cristo careció del fomes peccati, es decir, del desorden introducido en el hombre por el pecado original^[189]. En consecuencia, Cristo no experimentó la tentación ab intrínseco, desde dentro. Existe en esto unanimidad entre los teólogos, sólo rota por Teodoro de Mopsuestia, al aceptar la existencia en Cristo de pasiones desordenadas y concupiscencia de la carne^[190]. Las razones teológicas que avalan semejante unanimidad han sido ya citadas repetidamente: la infinita santidad de Cristo y su carencia de todo pecado, también del original, que es el que introduce el desorden en el hombre^[191].

Esto no quiere decir que no hubiese en el alma y en la carne de Cristo apetencia de lo que era bueno para ellas y rechazo de lo que les era nocivo, o que Cristo no tuviese las pasiones humanas. Decir que Cristo no padeció el desorden de la concupiscencia no equivale a decir que no tuvo sensibilidad. Al contrario, se encuentra adornado de una sensibilidad exquisita, como se muestra en sus reacciones, en su predicación, en sus parábolas. Jesús siente hambre y apetece el comer; tiene sed y sueño, y siente la apetencia de saciarlos; se indigna con ira santa; experimenta el gozo de la amistad; llora con auténtico dolor de hombre; siente miedo y angustia ante la muerte (cfr Mt 26, 37-38). Recuérdese la ya tratada distinción, al hablar de la voluntad de Cristo, entre la voluntas ut ratio —la voluntad en cuanto acto libre y razonable—, y la voluntas ut natura, la voluntad en cuanto tendencia natural hacia el bien. Así lo pone Cristo de manifiesto, p.e, en la Oración en el Huerto, cuando dice al Padre: no se haga mi voluntad, sino la tuya (Lc 22, 42). Su naturaleza humana, santa y rectamente ordenada, rechaza lo que le hace daño, como son los tormentos y la muerte, sin que ese rechazo sea desordenado, sino todo lo contrario. Esa misma naturaleza humana, con su acto libre, domina la repulsión que le provocan los tormentos, obedeciendo al Padre. Como escribe S. Tomás de Aquino, Cristo se dolió "también por la pérdida de la propia vida corporal, que es naturalmente horrible a la naturaleza humana"^[192]. Aquí se manifiesta la libertad de Cristo, siendo impecable: ni el mandato del Padre, ni la amorosa infalibilidad con que obedece a ese mandato, hacen que Cristo esté atraído directa e inevitablemente por la muerte que le sigue repugnando^[193].

La Sagrada Escritura habla en lugar destacado de las tentaciones de Cristo, sobre todo en la escena presentada por los sinópticos inmediatamente después del bautismo (Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13). Cristo ha tenido la experiencia de la tentación. No se trata de una tentación

ab intrínseco, que brota del propio desorden, sino de una tentación ab extrínseco, desde fuera. Pero esto no quiere decir que la tentación o la experiencia de Cristo no haya sido real, auténtica. Cristo sintió sobre sí la presión del demonio, de los hombres, de las mismas circunstancias, que le pedían que fuese infiel a su misión, que desnaturalizase su mesianismo. Se trata de tentaciones reales, que no implican desorden interior en quien las padece, pero que, para ser rechazadas, requieren fortaleza: no tenemos un Sumo Sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino que siendo como nosotros, fue probado en todo, menos en el pecado (Heb 4, 15).

No es éste el lugar de entrar en el estudio exegético de los textos escriturísticos que relatan las tentaciones de Cristo, estudio que resulta verdaderamente sugestivo^[194]. Bástenos sencillamente recordar que las tentaciones de Cristo han de enmarcarse en el contexto más amplio de la lucha entre Satanás y Cristo, tan fuertemente subrayada en los evangelios. Jesús es atacado por Satanás con todos los medios con que éste cuenta a su alcance, pero le vence siempre y en todo.

En su materialidad, las tres tentaciones relatadas por los Sinópticos apuntan hacia el mesianismo de Cristo, y guardan un estrecho paralelismo con la interpretación terrena que el judaísmo daba al papel del Mesías. Satanás tienta a Jesús para que oriente su mesianismo en mezquino provecho propio y contra la voluntad del Padre. De hecho, Jesús tuvo que rechazar a lo largo de su vida las presiones de su ambiente, incluso de sus discípulos^[195], contrarias al plan del Padre. Es la misma tentación que le propondrán los judíos, cuando está ya en la cruz: Si eres el Hijo de Dios, baja de la cruz, y creemos (Mt 20, 20-22; Mc 10, 37-38).

Se trata, pues, de tentaciones numerosas y reales, que Cristo vence con perseverancia, dándonos auténtico ejemplo de cómo luchar contra el mal. El gran tentador de Jesús es Satanás, pero la tentación brota también de sus enemigos, del ambiente, de sus mismos discípulos. Para que la experiencia de la tentación sea real, y su vencimiento una auténtica victoria, no es necesario que el corazón del hombre esté inclinado al mal, ni tenga el fomes peccati. En Jesucristo no hay ninguna convivencia con el mal; no reina en sus miembros ninguna ley del pecado (cfr Rom 7, 21-25). Pero es tentado verdaderamente. Y da ejemplo real de cómo se ha de vencer al Maligno. Sus victorias sobre estas tentaciones forman parte de su victoria sobre el príncipe de este mundo (cfr Jn 12, 30; 14, 31; 16 11).

En el plan divino, las tentaciones de Cristo no sólo tienen un sentido pedagógico, sino que forman parte de la lucha y victoria de Cristo sobre el Maligno. Como escribe San Hilario, comentando Mt 12, 29: "Cristo reconoce públicamente que todo el poder del diablo fue liquidado por El en la primera tentación, dado que nadie puede entrar en casa del fuerte y robarle su hacienda, si previamente no ha maniatado al fuerte. Y es evidente que quien tal cosa puede hacer ha de ser aún más fuerte que el fuerte aquél. Satanás quedó atado cuando el Señor le llamó por su nombre; la declaración pública de su maldad lo encadenó. Y una vez que lo tuvo así atado, lo despojó de sus armas y de su casa, es decir, de nosotros, sus armas de antaño. Volvió a hacernos militar en las filas de su reino, y se ha hecho con nosotros una casa despejada por el vencido y encadenado"^[196]. La victoria de Cristo sobre el diablo se consumará en la cruz; pero ha comenzado ya —y en forma contundente— mucho antes. Uno de los momentos cruciales de esa lucha y victoria de Jesús han sido precisamente las tentaciones.

^[1]Cfr K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, cit., 16, 59-60.

[2] Cfr S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Trallianos*, 9, 1 y *Ad Smyrnaeos*, 2.

[3] SAN JUSTINO, *I Apología*, 46.63.

[4] Cfr L.F. MATEO SECO, *Subordinacionismo*, en GER, vol. XXI, pág. 705.

[5] Cfr S. IRENEO, *Adversus haereses*, 2, 28, 6.

[6] Cfr S. IRENEO, *Adversus haereses*, 5, 14, 2.

[7] Cfr TERTULIANO, *Adversus Praxeam*, 13, 27.

[8] Cfr. L.F. MATEO SECO, *Gnosticismo*, en GER, vol. XI, pág. 61.

[9] Jesucristo es *realmente* descendiente de David según la carne (...) (*verdaderamente*) ha sufrido, *verdaderamente* ha resucitado, y no es como dicen algunos incrédulos, que no ha sufrido más que *en apariencia*. (Cfr S. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ad Smyrnaceos*, 1, 1-2;2)

[10] Cfr S. IRENEO, *Adversus haereses*, III, XV, XVIII.

[11] Cfr TERTULIANO, *Adversus Marcionem* y *De carne Christi*.

[12] DS 252-263. Estos anatematismos de San Cirilo no fueron objeto de aprobación de detalle, pero luego, en el Concilio de Calcedonia se aclamaron como expresión ortodoxa de la fe, y en la teología se han aceptado como enunciado fiel, en línea general, a la mentalidad de estos dos concilios.

[13] DS 250.

[14] *Epistolae* 46,2: PG 75,1448.

[15] DS 290-295

[16] "In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris..." (DS 293)

[17] DS 302.

[18] Cfr. DS 500, 510, 511 y 515.

[19] Cfr. DS 556-557.

[20] S. CIRILO DE ALEJANDRIA: "Tomado un cuerpo de la santa Virgen animado por un alma intelectual" (R 2138); S. SOFRONIO: "Pues actuaba con una carne animada intelectivamente (logikw=j)" (R 2289)

[21] S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, 22, 5.

[22] S. LEON MAGNO, *Sermo 21 de Nativitate Domini*, 2 (PL 44, 191-192). Cfr también *Tomus ad Flavianum* (DS 290-295).

[23] S. TOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, IV, 54.

[24] MALEBRANCHE, *Traité de la nature et de la grâce*, diss. I, a. 2, 3.

[25] LEIBNITZ, *Théodicée, essais sur la bonté de Dieu*, n. 282.

[26] Así argumenta S. Tomás en muchos lugares, cfr p.e., *Summa contra Gentes*, IV, 55.

[27] Cfr. S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I, 14.

[28] Cfr S. TOMAS DE AQUINO, *STh*, III, q. 46, a. 2, ad 3.

[29] S. BASILIO, *Hom in Psalm. 48, 4*, PG 29, 440. Cfr también S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *De recta fide*, PG 76, 1292; S. LEON MAGNO, *Epist. ad Flavianum*, PL 54, 759.

[30] "Dios con un solo acto conoce todas las cosas en su esencia y las quiere a todas en su bondad. Si, pues, en Dios el entender la causa no es causa de que conozca los efectos, ya que los entiende en la causa, tampoco el querer el fin es causa de que quiera los medios; no obstante lo cual, quiere que los medios estén ordenados al fin. Por consiguiente, quier que esto sea para aquello, pero no por aquello quiere esto" (S. TOMAS DE AQUINO, *STh*, I, q. 19, a. 5, in c).

[31] CONCILIO VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 55.

[32] RUPERTUS, *De gloria Filii hominis*, 1, 13 (PL 168, 1268).

[33] DUNS SCOTUS, *Lectura parisiensis*, III, d. 7, q. 4.

[34] S. FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, II, 4.

[35] Cfr S. TOMAS DE AQUINO, *STh*, III, q. 2, a. 3.

[36] CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 10.

[37] Cfr DS 3218

[38] Hegel —comenta la Comisión Teológica Internacional— postula que la idea de Dios debe incluir el 'dolor de lo negativo', más aún la 'dureza del abandono' (die Härte der Gottlosigkeit) para alcanzar su contenido total. En él queda una ambigüedad fundamental: ¿Necesita Dios verdaderamente el trabajo de la evolución del mundo o no? Después de Hegel, los teólogos protestantes llamados de la 'kénosis' y numerosos anglicanos desarrollaron sistemas 'staurocéntricos', en los que la pasión del Hijo afecta, de modo diverso, a toda la Trinidad..." (CTI, *Teología, cristología, antropología*, 1981, B, 1.1).

[39] CTI, *ibid.*

[40] Cfr p.e., CONC. XI DE TOLEDO (DS 535), CONC. LATERANENSE IV (DS 801).

[41] CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

[42] Cfr D. TOMAS DE AQUINO, *STh* III, q. 48, a. 2, ad 1.

[43] CTI, *Teología, cristología, antropología*, cit., II, B, 4.1.

[44] Garrigou-Lagrange, *De Christo Salvatore*, pp.77-80.

[45] Como escribe M. Cuervo, "el concepto de persona no se halla en Dios de modo unívoco con la persona creada, sino de un modo análogo y con distancia infinita" (M. CUERVO, *Tratado de la Santísima Trinidad*, en *Suma Teológica de Tomás de Aquino*, Madrid, BAC, 1953, p. 92.

[46] Vide p.e., SANTO TOMAS, *STh.*, I, q. 29, a. 4.

[47] Para una historia detallada de los términos y la evolución del concepto, cfr. A. MICHEL, *Hypostase*, DTC 7, cols. 370-437; ID., *Hypostatique (union)*, Ibid., cols. 437-568; M. NEDONCELLE, *Prosopon et persona dans l'antiquité classique*, RevSR, 22 (1948), pp. 277-299; E. LOHSE, *provspon*, en ThWNT VI, 769-781; J. RATZINGER, en *Dogma und Verkündigung*, Munich 1973, 205-223; H. DOERRIE, *Hypóstasis. Wort und Bedeutungsgeschichte*, Göttingen, 1955; E. FORMENT, *Ser y persona*, Ed. Univ. de Barcelona, Barcelona 1983; J.A. SAYES, *Jesucristo, ser y persona*, Burgos, Aldecoa, 1984.

[48] "e)c e(/teraj u(posta/sewj h(ou)si/aj" (DS 126).

[49] SAN ATANASIO, *Epist. ad Afros*, 2, 4, PG 26, col. 1036. Atanasio utiliza indistintamente *hypóstasis* y *ousía* (cfr p.e., *De decretis Nicenae synodi*, 27, PG 25, 465; *Epist ad Serapionem*, n. 4 PG 25, 641; *De synodis*, nn. 45, 48, PG 25, 772-773.

[50] Cfr A.MICHEL, *Hypostase*, cit., col 374.

[51] Cfr. Citado por San Basilio (*De Spiritu Sancto*, 29, 72, PG 32, col. 201).

[52] SAN DIONISIO DE ROMA, *Epist. contra Tritheistas et Sabellianos*, ca. 260, DS 112.

[53] A.MICHEL, art.cit., col 375.

[54] Cfr. TERTULIANO, *Adversus Praxeam*, cps. 11, 13, 18, 21,24, 27, 31 (PL 2, 166,167, 168-169, 173-175, 177, 179; 179-181, 186-187, 190-192, 196).

[55] Cfr TERTULIANO, *Adv. Praxeam*, 7, PL, 2, 162. En este sentido lo utilizan también San Hilario, *De synodis*, 12, 29, 32, PL 10, , 490, 503, 504; San Agustín, *De Trinitate*, V, 8, 9; VII, 4, 8, PL 42, 917, 918, 941; San Isidoro, *Etymologiae*, VII, 4, 11 y 12, PL 82, 271, 272.

[56] SAN JERONIMO, *Ad Damasum*, *Epist.* 15, 3, PL 22, 356.

[57] SAN GREGORIO DE NACIANZO, *Oratio* 21, 35, PG 35, 1124-1125.

[58] SAN BASILIO, *Epistola* 38, 1-2, PG 32, 325-326.

[59] SAN BASILIO, *Epistola* 209, 4; 189, 6,7 y 8; PG 32, 789 y 692-696.

[60] Cfr. *Contra Eunomium*, I, PG 45, 320; *De communibus notionibus*, PG 45, 182; *Oratio catechetica magna*, I, PG 45, 13. Cfr. J.IBAÑEZ-F.MENDOZA, *El valor terminológico del término hypóstasis en el libro I del Contra Eunomio de Gregorio de Nisa* en L.F.MATEO SECO, edit., *El Contra Eunomium I en la producción literaria de Gregorio de Nisa. Actas del VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona 1988, pp.329-339; Cfr. también B. STUDER, *Der*

geschichtliche Hintergrund des ersten Buches **Contra Eunomium** Gregors von Nyssa, *ibid.*, pp. 139-172; cfr. también M. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*, "Mel.Scienc. Rel", 2 (1945), 5-32, 243-270.

[61] He aquí cómo describe San Epifanio el pensamiento de Apolinar: "El hombre es una *hypóstasis* en virtud del *noûs* que es el principio de la vida. Su alma animal (*psiché*) y su cuerpo tienen su *hypóstasis* en y por medio de este *noûs*. Por tanto, si el Verbo en tanto que *noûs* divino y *pneûma* divino ha asumido un *noûs* humano, hay en Cristo dos *hypóstasis*, lo cual es imposible. Si, por el contrario, no ha asumido más que un cuerpo y un alma animal, éstos se encuentran necesariamente hypostasiados en él, y Cristo no es más que una *hypóstasis* individual" (SAN EPIFANIO, *Ancoratus*, 77-78, PG 43, 161 B-164 C).

[62] Cfr. A. RICHARD, *L'introduction du mot hypostase*, cit., p.17.

[63] Cfr. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1948.

[64] H.B. SWETE, *Theodori Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii*, II, Cambridge 1882, 300.

[65] J.A. SAYES, *Jesucristo, Ser y Persona*, cit. p. 26

[66] Sobre el pensamiento de Nestorio, cfr entre otros, A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, París 1973, 428 ss.

[67] La distinción de dos niveles de *prósopon* (*prósopon* designando la *hypóstasis* en el sentido de persona, y *prósopon unionis* designando la especial unión moral de las dos naturalezas) y el rechazo de aceptar que Santa María sea *Theotokos* en todo el rigor del término, muestran que no es posible acceder al misterio de la unión hypostática sin aceptar la distinción entre sujeto y naturaleza. Cfr M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, París 1912; A. MICHEL, *Hypostase*, cit., cols. 387-388

[68] Cfr. A. MICHEL, *Hypostase*, cit., col 388.

[69] Basta leer atentamente la *Epist* II de San Cirilo a Nestorio, leída y aprobada en el Concilio de Efeso (DS 250), donde se afirma la distinción de naturalezas, para darse cuenta de cómo Cirilo mantiene la dualidad de naturalezas y, por tanto, no concibe la unión hypostática como una fusión de las naturalezas. Sobre el correcto sentido de esta frase, cfr. CONC. CONSTANT. II (a. 553), DS 429. Cfr también Encic. *Sempiternus Rex*, AAS 43 (1951) p. 636.

[70] "Pues no decimos que la naturaleza del Verbo se hizo carne mediante una transformación; ni que se transformó en un hombre completo compuesto de alma y cuerpo. Lo que afirmamos más bien es que el Verbo, habiendo unido consigo según la *hypóstasis* una carne animada con un alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre. Y esto, no por voluntad o benevolencia solamente, ni solamente por la asunción de un personaje. Y que las naturalezas unidas en una auténtica unidad son distintas; pero un solo Cristo e Hijo en las dos" (DS 250). Comenta Grillmeier: "La expresión *e(/nwsij kat u(po/stasin* que se encuentra en la carta crea claramente un cierto precedente para Calcedonia y facilita la aceptación definitiva del término *upo/stasij* en la proclamación de la fe cristiana. Pero ciertamente no debemos buscar una definición filosófica en esta expresión, que aparece por primera vez en Cirilo como una fórmula cristológica. La frase *unión según la hypóstasis* está destinada simplemente a expresar la realidad de la unión en Cristo en contraste con una interpretación puramente moral y accidental, que, según el sínodo presumía, sería la enseñanza de la otra parte; ella debe pues ser opuesta a una *e(/nwsij kata/ qe/lhsin mo/nhn o kateu)doki/an* o a una unidad que se realiza sólo con la asunción del modo externo de apariencia de un otro *pro/swpon*" (A. GRILLMEIER,

Gesù il Cristo *nella fede della Chiesa*, II, ed. Paideia, Brescia 1982, p. 880).

[71] "Confesamos por tanto a nuestro Señor Jesucristo unigénito Hijo de Dios, Dios perfecto y hombre perfecto, compuesto de cuerpo y alma, engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, **es el mismo** que en estos últimos días por nuestra salvación ha sido engendrado de María según la humanidad; **el mismo** que es consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad" *Formula unionis inter S. Cyrillum ep. Alex. et episcopos Eccl. Antiochenae* (DS 272).

[72] "Por tanto, conservando intactas las propiedades de las dos naturalezas y sustancias y unidas en una sola persona, la majestad tomó a la humildad sobre sí, la fortaleza a la debilidad... Así pues, el Dios verdadero ha nacido en la naturaleza íntegra y perfecta de verdadero hombre, todo él en lo suyo, todo él en lo nuestro. *Ep. Lectis dilectionis tuae ad Flavianum*, 13.6.449.(PL 54, 763A ss. DS 293).

[73] DS 301-302.

[74] Como escribe Sesboüé, "la dualidad es presentada en Cristo con la expresión **en dos naturalezas**. Los Padres han debatido largamente sobre el término **en**, que algunos hubieran querido reducir a un **de (ex)**. La preposición (**en**) tiene gran importancia y desgraciadamente es olvidada con frecuencia. Calcedonia no dice: una hypóstasis y dos naturalezas, sino que dice: un solo Cristo **en** dos naturalezas. Su unidad concreta permanece, pues, compleja y compuesta. Hay algo que se resiste en su estructura a la identidad total. La fe reconoce en El una alteridad real, fundada sobre la alteridad misma de Dios y el hombre. **En dos naturalezas** significa que la unión del Verbo a su humanidad coloca una alteridad mantenida en el interior de la unidad de un solo sujeto" (B.SESBOUE, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise*, París, Desclée, 1982, pp. 140-141).

[75] A.GRILLMEIER, *La Christ dans la tradition...*, cit., 555 ss.

[76] A.M.S. BOETHIUS, *Liber de persona et de duabus naturis*, 3, PL 64, 1343.

[77] "Praeter naturam non potest esse persona " (ibid., 2, PL 64, 1342 C). Cfr. A. LOBATO, *La persona, I. Historia. Perspectiva metafísica*, Roma 1973, 162 ss; J.A. SAYES, *Jesucristo. Ser y Persona*, cit., 43-48.

[78] LEONCIO DE BIZANCIO, *Libri tres contra nestorianos et eutichianos*, I (PG 86 1280 A); *Capita triginta contra Severum* (ibid., 1901-1906); *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, ibid., 1917 D). La naturaleza enhypostasiada —comenta Michel—, no es una hypóstasis, puesto que no existe en sí misma. Pero, sin embargo, no es un accidente, puesto que es una naturaleza, una sustancia. Sería pues más propio hablar de e(teroupo/staton, hypostasiado en otro (A.MICHEL, art. *Hypostase*, cit., 392.

[79] LEONCIO DE BIZANCIO, *Adv. nestorianos*, II, 10 (PG 86, 1, 1556 A).

[80] RICARDO DE SAN VICTOR, *De Trinitate*, 4,22,24 (PL 196, 945-947).

[81] Cfr. p.e., ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.* III, dist. 5, a. 14; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I, inq. II, tract. un. q. II; cfr. ibid., III, inq. un. tract. I, q. IV, tit. II.

[82] STh I, q. 29, a. 1, ad 2.

[83] STh III, q. 16, a. 12, ad 2. Cfr. E. SCHILTZ, *La notion de personne d'après St. Thomas*, ETL, 10 (1933) 409-426; DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Ed.

Universit  Lateranense, Roma 1967.

[84] Así lo usa Santo Tom  algunas veces, cfr. p.e., STh III, q. 2, a. 3; q. 29, a. 2; *De potentia*, q. 9, a. 1.

[85] S.Th. III, q. 6, a. 3.

[86] A. MICHEL, art. *Hypostase*, cit., col. 411.

[87] Aunque no es el momento de tratar directamente esta cuesti , conviene recordar que la respuesta que da Santo Tom  a la cuesti  de cuántos *esse* hay en Cristo no es constante. Concretamente, es contraria en dos escritos que son casi de la misma época: la *Summa Theologiae* y la *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati*. Cfr. A. PATFOORT, *L'unit  de l' tre dans le Christ d'après St. Thomas*, Par  1964; ID. *L'enseignement de Saint Thomas sur l'esse du Christ*, en H. BOUESSE-J.J.LATOURE, *Problèmes actuels de christologie*, Par  1965, 101-128. Para una selecta bibliograf  sobre la discusi  en torno a cuál fué el pensamiento definitivo de Santo Tom  en esta cuesti , cfr. J.A.SAYES, *Jesucristo, ser y persona*, cit., p. 53.

[88] CAPREOLUS, *In IV Sent.*, l. III. d. 5, q. 3, a. 3.

[89] Cfr. G.FRAILE, *El constitutivo formal de la persona humana según Capreolo* "CienTom" 67 (1944) 129-199; F.P.MU NIZ, *El constitutivo formal de la persona creada en la tradició tomista*, "Cien. Tom.", 68-69 (1945) 5-89; 70-71 (1946) 201-293; D. QUARELLO, *Il problema scolastico della persona nel Gaetano e nel Capreolo*, "Div. Thom.", 55 (1952) 34-5.

[90] Cfr. A. MICHEL, art. *Hypostase*, cit., col. 424.

[91] Cfr. CAJETANUS, *De ente et essentia*, cp. 5, n. 84; *In I*, q. 3, a. 3-7.

[92] CAJETANUS, *In Sum S. Thomae*, III, q. 4, a. 2. He aquí cómo describe Hugon la posició de Cayetano: "La subsistencia es intermediaria entre la sustancia y la existencia; ella corona a la sustancia y, a su vez, es coronada por la existencia. Es una perfecci  anterior y preparatoria que la existencia no puede suplir. Lo propio de la existencia es realizar, actualizar la esencia; pero nada en su concepto entraña incomunicabilidad. Es necesaria, pues, antes que ella una entidad de otro orden (...). La naturaleza es esencialmente perfeccionada por la subsistencia como la potencia por su acto; la subsistencia es esencialmente perfeccionada por la existencia que ella prepara y que es su coronamiento definitivo" (E. HUGON, *Le myst re de l'incarnation*, Par  1913, 176-179).

[93] Cfr. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, Roma 1927, p. 88.

[94] D. SCOTUS, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, n. 55 ss, y d. 5, q. 2, nn. 4 y 5.

[95] Es la crítica que le hacen Cayetano y Juan de Santo Tom . Cfr. CAJETANUS, *In III*, q. 4, a. 2, nn. 3, 13 y 15; JOHANNES A ST. THOMA, *Cursus philosophicus. Philosophia naturalis*, q. 7. a. 1.

[96] F. SUAREZ, *Disp. Metaphys.*, disp. 34, sect. 1-2, n. 9 ss; *De Incarnatione*, disp. 11, sect. 3.

[97] "Mientras que la existencia no est  terminada por este modo de ser en sí o de ser en otro sujeto, ella no est  completa y se encuentra en un estado cuasi-potencial; ella no puede poseer todavía la razón de subsistencia. La existencia será, pues, completada y alcanzar  su perfecci  en la subsistencia cuando sea terminada por el modo de ser en sí, modo que acaba y completa la sustancia

creada y posee la razón propia de personalidad o de supositalidad" (F. SUAREZ, *Disp. Metaphys.*, d. 34, sec. 4, n. 23). Cfr. A. MICHEL, art. *Hypostase*, cit., 418-421). Cfr. J.I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, 1949; J. SOLANO, *De Verbo Incarnato*, en *Sacrae Theologiae Summa*, III, ed. BAC, Madrid, 1953, 42-53.

[98] Así argumenta, p.e., L. BILLOT, *De Verbo Incarnato*, cit., 90-91.

[99] C. TIPHANUS, *Declaratio* ..., cit., c. 23.

[100] Así, p.e., A. MICHEL, art. *Hypostase*, cit., 414-415; P. GALTIER, *l'unité du Christ, Etre...Personne...Conscience*, ed. Beauchesne, París 1939, 232.

[101] Como hace notar W. Kasper, "de acuerdo con su giro hacia la subjetividad la época moderna ha sacado el concepto de persona fuera del contexto general del ser. Por eso se intentó desde J. Locke definir a la persona a partir de la autoconciencia. Esto condujo primeramente a un aislamiento del mundo objetivo y cósmico. Y aunque una y otra vez se intentó desarrollar una ontología en el horizonte de la subjetividad, la mediación entre ser y conciencia, sustancia y sujeto, acto y ser, continuó siendo una dificultad fundamental del pensamiento moderno hasta incluso ponerse de moda la contraposición de personalismo y ontología" (W. KASPER, *Jesús el Cristo*, ed. Sígueme, Salamanca 1978, p. 299).

[102] B. MONDIN, *Il concetto di persona nella filosofia contemporanea*, en "Incontri Culturali", 7 (1974) 176. Cfr. también ID., *La persona umana e il suo destino in San Tommaso e nel pensiero moderno*, en "Aquinas" 17 (1974) 366-402.

[103] Descartes entiende por pensamiento "todo aquello que sucede en nosotros de tal forma que lo percibamos inmediatamente por nosotros mismos. Por esta razón no solamente entender, querer, imaginar, sino también sentir es la misma cosa que pensar" (R. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, I, n. 9. Cfr. A. BRIDOUX, *Descartes. Oeuvres et Lettres*, ed. Gallimard, París 1952, 574).

[104] Cfr. A. MICHEL, art. *Hypostase*, cit., cols 429-431.

[105] S. BOETHIUS, *De persona...*, cit., 2, PL 64, 1342 C.

[106] "La personalidad —escribe Günther—, ¿es otra cosa que conciencia de sí mismo? ¿Y no es acaso esta conciencia la forma esencial del espíritu? ¿Y puede hablarse de una verdadera humanidad que excluya esta forma esencial, es decir, encerrando en un envoltorio corporal un espíritu dimidiado por carecer de forma?" (A. GUENTHER, *Vorschule zur spekulativen Theologie*, t. II, Viena 1822, 260). Así pues, la conciencia de sí es lo que da forma al espíritu hasta el punto de convertirlo en sujeto. Y un poco más adelante, comentando por qué llama *forma esencial* del espíritu a la conciencia de sí, escribe: "En cada persona, es necesario distinguir esencia y forma. La primera es el ser en sí mismo, sustancia-principio; la segunda es el pensamiento de este ser, cuando ella tiene el ser mismo por contenido. He aquí por qué la conciencia de sí es aquello por lo que el ser se re-toma a sí mismo, se convierte en sujeto espiritual o yo" (ibid., 296). Cfr. A. MICHEL, art. *Hypostase*, cit., col 431-432.

[107] Cfr. J. KLEUTGEN, *Die Theologie der Vorzeit* III, Münster 1870, 136-152; L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum*, Analecta Gregoriana, 50, Roma 1949, 2, 60-110; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Verbo Incarnato*, Ed. Marietti, Roma 1946, 99-100; J. SOLANO, *De Verbo Incarnato*, cit., 33-34.

[108] "Tenemos como cosa clara, que las cosas que se dicen (en los escritos de Günther) del misterio del Verbo encarnado y de la unidad de la divina persona del Verbo en las dos naturalezas, divina y humana, ni son mejores, ni más agudas (que las dichas sobre las tres Personas divina)" (PIUS

IX, Breve *Eximiam tuam*, al arz. de Colonia, 15.VI.1857, DS 2828).

[109] Rosmini se inscribe entre los ontologistas, es decir, entre aquellos que conciben a Dios no sólo como el *primum ontologicum*, sino también como el *primum logicum*. En consecuencia, el conocimiento intuitivo y confuso del ser divino es previo a todo otro conocimiento humano y, a su vez, la apertura al ser que el hombre tiene ya en su primera intuición sobre el ser es ya apertura a Dios, al Verbo. Así queda patente en estas proposiciones del Decreto del S. Oficio *Post obitum* de 14.XII.1887, tomadas de su obra *Teosofía* : " 1. En el orden de de las cosas creadas se manifiesta inmediatamente a la inteligencia humana algo de divino en sí mismo...4. El ser indeterminado que, sin duda, es conocido a todas las inteligencias, es aquello divino que se manifiesta al hombre en la naturaleza...5. El ser que el hombre intuye es necesario que sea algo del ente necesario y eterno, de la causa creadora, determinadora y perfeccionadora de todos los entes contingentes...7. El ser indeterminado de la intuición, el ser inicial, es algo del Verbo..." (DS 3201, 3204, 3205, 3207).

[110] Decr. *Post obitum*, cit., DS 3227. La proposición está tomada de la obra de A. Rosmini *Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, Turín 1882, lec. 85.

[111] W.KASPER, *Jesús el Cristo*, cit., p. 299.

[112] En la perspectiva clásica, tal expresión, en su origen correcta, fue abandonada precisamente porque su uso acercaba peligrosamente al nestorianismo. En efecto, decir que Cristo es un *hombre asumido* hace pensar en un hombre ya constituido en su ser que ha sido moralmente poseído por el Verbo. "La palabra *hombre* —escribe Tomás de Aquino—, significa la naturaleza humana en concreto, esto es, en cuanto que se da en un *supuesto*; y así como no podemos decir que fue asumido el *supuesto*, del mismo modo tampoco se puede afirmar que fue asumido el hombre" (STh, III, q.4, a.3, ad 2).

[113] "Unos dijeron que en Cristo existía una persona, pero ponían en él dos hypóstasis o supuestos, pues, según ellos, un hombre determinado, compuesto de cuerpo y alma, había sido asumido por el Verbo desde el principio de su concepción. Y esta es la primera opinión que cita el Maestro de las Sentencias (...). Ambas opiniones recaen en el mismo error de Nestorio. La primera, por poner en Cristo dos hypóstasis o supuestos, que es lo mismo que poner dos personas..." (STh, III, q. 2, a. 6 in c.).

[114] DEODAT DE BASLY, *Le Moi de Jésus -Christ*, "La France franciscaine" 12 (1929) 125-160; 325-352; ID., *L'Assumptus Homo*, ibid., 11 (1928) 265-313; ID., *Inopérantes offensives contre l'Assumpustus Homo*, ibid., 17 (1934) 419-473.

[115] J.H.NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, cit., p. 325.

[116] La realidad es que Deodato hace una inversión de la doctrina clásica. Frente a la concepción de que es la Persona del Verbo la que actúa a través de su humanidad y por eso es sujeto de atribución de sus acciones, la posición basliana es que lo que es auténticamente autónomo es la humanidad de Jesús, es decir, que el centro de gravedad de la autonomía de Cristo es el yo de la humanidad de Cristo, y no el Verbo. Cfr A. GRILLMEIER, *L'image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui*, en VV. AA. *Questions théologiques d'aujourd'hui*, t. II, ed. Desclée de Brouwer, París 1963, 111-115.

[117] Como escribe J.H.Nicolas, "la teología clásica (y católica) no disminuye en nada la verdad de la humanidad de Cristo. Esta es concreta y viviente, subsistente, personalizada, agente y señora de sus actos. Pero la Persona que existe y actúa por esta naturaleza no es distinta del Verbo, **ella es** el Verbo" (J.H.NICOLAS, *Synhèse Dogmatique*, cit., p.326).

[118] Cfr. Por Decreto del Santo Oficio (cfr. AAS 43, 1951, 561) se rechaza el contenido del artículo

de L. Seiller *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, en "Franziskanische Studien" (1948-1949). Ese mismo año, Pío XII, en la Encíclica *Sempiternus Rex* de 8.IX.1951, dice lo siguiente: "Estos hablan del estado o de la condición de la naturaleza humana de Cristo de tal manera, que parece ser un sujeto *sui juris*, como si no subsistiera en la persona misma del Verbo. Sin embargo, el concilio de Calcedonia afirma claramente, en pleno acuerdo con el de Efeso, que las dos naturalezas de nuestro Redentor se unen *en una sola persona y subsistencia* y prohíbe suponer en Cristo dos individuos, de forma que al lado del Verbo se coloque un *homo assumptus* con plena autonomía" (DS 3905).

[119] En la polémica Galtier-Parente, la cuestión fundamental estriba en si la conciencia pertenece a la persona o a la naturaleza. Para P. Parente la conciencia pertenece a la persona y, por tanto, sólo puede haber un yo en Cristo incluso psicológicamente; para Galtier, la conciencia pertenece a la naturaleza, y por ello pone dos yo psicológicos en Cristo y uno solo ontológico, una sola persona. Sin embargo, estas cuestiones no son fácilmente separables: inmediatamente detrás de los dos yo viene la colocación de dos sujetos en Cristo.

[120] Como anota Grillmeier, "el texto de la *Sempiternus Rex* publicado el 13.IX.1951 en *L'Osservatore Romano*, decía lo siguiente: *Hi humanae naturae statum et conditionem ita provehunt ut eadem saltem psychologicae reputari videatur subjectum quoddam juris, quasi ipsius juris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat*. Pero en la edición en la edición oficial, definitiva, las palabras *saltem psychologicae* fueron suprimidas. Así pues la cuestión de la conciencia humana de Cristo no ha sido zanjada. Sólo ha sido condenada de nuevo la vieja doctrina nestoriana de los dos *sujetos ontológicos*". A.GRILLMEIER, *L'image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui*, cit., 116 y 118.

[121] Cfr. L. BILLOT, *De Verbo Incarnato. Tesis 7ª* (5 ed., Prati 1912, 124 ss).

[122] Cfr F.P. MUÑIZ, *El constitutivo formal de la persona en la tradición tomista*, cit., 201-211.

[123] J.H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, cit., p.314.

[124] "...quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personae praeter esse naturae: et ideo tres personae non habent nisi unum esse" (STh III, q. 17, a. 2, ad 3).

[125] M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par l'Acte increé*, RSR 18 (1928) 253-268.

[126] "...si el Verbo forma con la humanidad un compuesto sustancial, es que la humanidad tiene con El una comunidad de acto sustancial de existencia. Es preciso, pues, que ella reciba comunicación del acto de existencia divina, en cuanto él es personal al Verbo, es decir, heredado del Padre. Aquí tenemos de nuevo una actuación por el Acto increado; actuación creada como precedentemente, pero esta vez de orden sustancial, y no de orden accidental, puesto que ella misma lleva a la existencia a la naturaleza humana, ciertamente a una existencia no de orden accidental, sino sustancial. Esta actuación sustancial es precisamente la gracia de unión; gracia creada como la gracia santificante, pero no puramente habitual como ella, es decir, simple disposición accidental, sino adaptación y habilitación verdaderamente sustancial para el Verbo..." M. DE LA TAILLE, *Actuation créée...* cit., 260-261.

[127] Cfr. J.H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, cit., 316.

[128] "En este caso --escribe De La Taille--habrá actuación, pero no habrá información en el sentido en que ha sido definida. Imposible que el Acto increado dependa en cualquier cosa de cualquier criatura. El se da y no recibe nada. No habrá, pues, causalidad material del lado de la criatura y consecuentemente no habrá de parte del Acto (increado) causalidad formal propiamente dicha...." (M. DE LA TAILLE, *Actuation créée...*cit., p.260) La puntualización que hace De La Taille muestra lo espinoso de un problema que no logra resolver. En efecto, decir que no habrá "causalidad formal

propiamente dicha" quiere decir que la hay *impropiamente dicha*. Con razón, Grillmeier la llama causalidad *quasi-formal* (A. GRILLMEIER, *L'Image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui*, cit., 108), y J.H. NICOLAS ha puesto de relieve lo desesperado de esta solución. En efecto, o el *quasi* absorbe al *formal*, y entonces nos encontramos con que no se puede hablar de *actuación*, o lo *formal* puede sobre el *quasi* y entonces nos encontramos con una auténtica causalidad formal expresada eufemísticamente *como quasi-formal*.

[129] Cfr. K. RAHNER-W. THUESING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Madrid 1975, 21. Las palabras citadas son de J.A. SAYES, *Jesucristo, ser y persona*, vit., p.81.

[130] Cfr. J.A. SAYES, *ibid.* Como se puede apreciar, en la concatenación de afirmaciones se han dado dos inferencias nada claras. Rahner infiere que la apertura al *ser en común*, que caracteriza a la inteligencia según la doctrina clásica, es *lo mismo* que la apertura al infinito. Y añade que esta apertura apriórica al ser equivale a una apertura a Dios. En cierto sentido, con esta afirmación nos acercamos a Rosmini.

[131] Si antes decíamos que Rahner se inserta en cierto sentido en la línea abierta por Galtier —dos yo en Cristo—, ahora conviene hacer notar el problema que plantea su concepto de *potencia obediencial*. En efecto, ya los clásicos hablan de potencia obediencial para señalar que Dios no hace imposibles, es decir, que si Dios otorga una gracia a la naturaleza humana, es porque esta naturaleza puede recibirla, es decir, tiene capacidad para ser elevada mediante esta gracia. A ello se le llama *potencia obediencial* con el fin de distinguirla de toda otra potencialidad. Se define a la *potencia obediencial* como *mera no repugnancia*. Se da esta definición precisamente para evitar que si se la concibe como algo más, como una capacidad positiva, el teólogo se vea forzado a admitir que esta capacidad *deba* ser llenada y, por tanto, para evitar que la donación gratuita de Dios no sea absolutamente gratuita. Al definir Rahner la potencia obediencial como *tendencia a la autodonación*, debe enfrentarse a dos problemas: 1. quienes no hemos recibido la unión hypostática no tenemos totalmente llena nuestra potencia obediencial, es decir, nuestra tendencia de autodonación, y 2. Cristo no es hombre como nosotros, sino que ha realizado el ideal de lo humano en un nivel muy distinto. "Si se examina la noción de *potencia obediencial* utilizada por Rahner —escribe J.H. Nicolas—, se puede formular rigurosamente esta objeción. Para él, la potencia obediencial es algo positivo, una *tendencia a despojarse de sí en provecho del Dios absoluto (en el sentido ontológico y no sólo moral), disponibilidad a salir de sí (...)*. Parecería más justo decir que la potencia obediencial es la misma esencia considerada, no como ordenación positiva al acto con respecto al cual se dice que está en potencia, sino como pudiendo, sin contradicción, ser actuada así por la virtud omnipotente de Dios" (J.H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, cit., 322-323).

[132] K. RAHNER-W. THUESING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, cit., 67.

[133] J.A. SAYES, *Jesucristo, ser y persona*, cit., p. 87.

[134] E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, ed. Cristiandad, Madrid 1981, 615.

[135] E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983, 174-175. Sobre las explicaciones de Schillebeeckx a la Congregación de la Doctrina de la Fe, cfr. *Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe al P. E. Schillebeeckx*, 20.XI.1980. Cfr. "Osser.Rom.", 26. jun.1981, y nota anexa del Card. Seper, *ibid.*

[136] De ahí que el Cardenal Seper, en la nota anexa a la Carta de la Sagrada Congregación (cfr. "Osser. Rom.", 26.jun.1981) dijera que perdura en Schillebeeckx la ambigüedad por rechazar hablar de *anhypóstasis*.

[137] CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Decl. *Mysterium Filii Dei*, 21.II.1972, n. 3 en AAS, 64 (1972) 238.

[138] K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, cit., 282-283.

[139] Cfr S. GREGORIO NISENO, *Orat Cath.*, 11; S. JUAN CRISOSTOMO, *In Joh. Homiliae*, 11, 2; S. AGUSTIN, *De cerrep. et grat.*, 11, 30; S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Quod unus sit Christus*; S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.*, 3, 5, etc.).

[140] S. CIRILO DE ALEJANDRIA, *Adv. Nest blasphem.*, II, col. 60, 9; *Epist.* 11, col 193; *Espit* 46, 12, col. 240-246.

[141] S. AGUSTIN, *De agone christiano*, 11, PL 40, 297.

[142] Cfr *STh* III, q. 2, a. 6 in c.

[143] PIO XII, Enc. *Sempiternus Rex*, (Dz 2334/DS 3905).

[144] Entre estos autores suelen citarse Casiano, Petrus de Palude y Malmberg.

[145] La virtud de la fe no existe *formalmente* en Cristo, ya que Cristo, al poseer la plenitud de la gracia, posee la visión facial de Dios y, en consecuencia, no puede tener la fe en el sentido estricto de la palabra, puesto que la fe es creer lo que no se ve. "Como Cristo desde el primer instante de su concepción vio plenamente la esencia divina, se concluye que en Cristo no pudo darse la fe" (*STh* III, q. 7, a. 3, in c.).

[146] Para evitar malentendidos, el Santo Oficio prohibió el 15.VII.1893 la expresión *penitente* referida al Corazón de Jesús, aunque se dijese en la forma de *Cor Jesu, poenitens pro nobis*.

[147] S. AGUSTIN. *Epist. ad Dardanum*, 13, PL 33, 847.

[148] PIO XII, Enc. *Mystici corporis*, 29.V.1943 (AAS 35 (1943) 193-248. Cfr S. TOMAS, *STh* III, q. 7, a. 8.

[149] Cfr *STh* III, q. 48, a. 2, ad 1

[150] Cfr CONC. VATICANO II, Const. *Lumen gentium*, n. 7. Que la Iglesia es cuerpo místico de Cristo, como es obvio, se encuentra enseñada repetidamente por el Magisterio: Cfr, p.e., BONIFACIO VIII, Bula *Unam sanctam*, Dz 468; CONC. FLORENTINO, Dz 705; CONC. TRIDENTINO, Dz 809; LEON XIII, Enc. *Divinum illud munus*; PIO XII, Enc. *Mystici corporis*, Dz 2286-2287.

[151] *STh* III, q. 8, a. 5, in c.

[152] CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 22.

[153] Cfr DS 151. Cfr S. DAMASUS, *Epist. ad Episcopos orientales*, Ds 149.

[154] CONC. CONST. II, DS 250; CONC. FLORENTINO, DS 1343.

[155] Cfr CONC. CONST.III, DS 556 ss.

[156] Cfr S. AGUSTIN, *De diversis quaestionibus*, 88, q. 65, PL 40, 60.

[157] J.H. NICOLAS, *Symthèse Dogmatique*, 388.

[158] JUAN PABLO II, *Discurso*, 4,V.1980.

[159] Cfr *STh* III, q. 50, a 6, in c.

[160] *STh* III, q. 15, a. 10.

[161] *STh* III, q. 9, a. 4, in c.

[162] Cfr *STh* III, q. 12, a. 3, ad 1.

[163] *STh* III, q. 12, a. 1 in c.

[164] Así p.e., Ireneo, Orígenes, Atanasio, Basilio, Gregorio de Nisa.

[165] Entre otros, Dídimo el Ciego, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio Magno.

[166] Cfr *STh* III, q. 10, a. 2, ad 1.

[167] Cfr p.e., S. GREGORIO MAGNO, *Epist. ad Eulogium* (DS 474-476); CONC. LATERANENSE (a. 649), can. 18 (DS 518-519).

[168] Cfr. S. TOMAS DE AQUINO, *STh*, III, q. 18, a. 1, ad 2.

[169] CONC. III DE CONSTANTINOPLA, sesión del 16-IX-681 (DS 556).

[170] S. JUAN DAMASCENO, *De duabus in Christi volunt.*, 25 (PG 95, 157).

[171] Cfr. S. TOMAS DE AQUINO, *STh*, III, q. 18, a. 5.

[172] *Ibid.*, a. 6.

[173] Como se verá más adelante, Cristo mereció realmente. El es la causa meritoria de nuestra salvación (Cfr p.e., CONC. DE TRENTO, Sess 6, cp 7 y cn 10, DS 1529 y 1560)

[174] Está condenada una proposición de Jansenio, según la cual para merecer no sería necesario estar libre de necesidad interna, sino sólo de coacción externa (cfr DS 2003).

[175] Cfr *Anathematismi Cyrilli Alexandrini*, 10; CONC. DE EFESO (DS 261).

[176] CONC. XI DE TOLEDO, a.675 (DS 539). Las mismas palabras se encuentran en el Concilio de Florencia, *Decr. pro Jacobitis* (DS 1347).

[177] Cfr S. TOMAS DE AQUINO, *STh* III, q. 15, a. 1.

[178] *Sententiarum Liber III*, d. 12.

[179] *In III Sent.* d. 12.

[180] *In III Sent.* d. 12; *STh III*, q. 15, a. 1.

[181] *Disp 33*, sect. 2.

[182] "La naturaleza que asumió (Cristo) en sí misma podía pecar, porque no era bienaventurada en razón de la unión y tuvo libre albedrío y, en consecuencia, podía volverse a un lado y a otro; pero por la bienaventuranza fué confirmado desde el primer instante para que fuese impecable, como los bienaventurados son impecables" (DUNS ESCOTO, *In III Sent.*, disp. 13, q. 1, ad 2).

[183] Entre los pocos autores que han negado la impecabilidad de Cristo se encuentran Günther y Farrar, quienes dicen que si Cristo no pecó fué debido a su sola libertad, pero que no era realmente impecable (cfr A. MICHEL, *Jésus-Christ*, cit., 1291).

[184] S. TOMAS DE AQUINO, *STh III*, q. 15, a. 1, in c. Cfr A. DURAND, *La liberté du Christ dans son rapport a l'impeccabilite*, NRT 70 (1948) 821 ss.

[185] Cfr CH. PESCH, *De Verbo Incarnato*, Herder, Friburgo 1909, 179-180. A. MICHEL, *Jésus-Christ*, cit., 1297-1309. Cfr J. STHÖR, *Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, cit., 809-849.

[186] Como escribe J. Auer, "puesto que todo pecado penetra hasta el núcleo personal del hombre, que en Jesús es el *Logos* divino y dado que además la naturaleza divina penetra por completo de gracia la naturaleza humana de Cristo, hay que decir de Jesús ante todo que es *esencialmente impecable* en virtud de la unión hipostática; con otras palabras, que no podía pecar, aun cuando su naturaleza humana fuera (en abstracto) pecadora" (J. AUER, *Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo de María*, cit., 478). Esta última expresión "naturaleza (en abstracto) "pecadora" no parece acertada, entre otros motivos, porque la naturaleza humana de Cristo "en abstracto" no existe; además, en cualquier hombre, la naturaleza humana "en abstracto" no es ni pecadora ni no pecadora; sólo por razón del pecado original se puede atribuir el calificativo "pecadora" a la naturaleza humana; toda otra atribución del concepto "pecadora" se refiere a las personas (pecado personal), no a la naturaleza. Sobre libertad y pecado, cfr L.F. MATEO-SECO, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Magisterio Español, Madrid 1978, 59-79.

[187] Cfr S. TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 6. in c.

[188] S. TOMAS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 24, a. 1. Cfr C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli editore, Rimini 1983, esp. 22-25.

[189] Cfr p.e, PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 30.VI.1968, n. 10.

[190] Fué condenado en la sesión octava del Concilio Constantinopolitano II (2.VI.553), por decir, entre otras cosas, apoyado en su concepción de la existencia en Cristo de dos sujetos, que "uno era el Dios Verbo y otro Cristo, el cual fué molestado por las pasiones del alma y los deseos de la carne, y que así fué mejorando a causa de sus obras" (DS 434).

[191] Santo Tomás hace notar, además, que no convenía que Cristo asumiese este defecto de la naturaleza humana, porque "en vez de ayudar a la satisfacción del pecado, le es contrario" (S. TOMAS

DE AQUINO, *STh* III, q. 15, a. 2, in c.).

[192] S. TOMAS DE AQUINO, *STh* III, q. 46, a. 6 in c. Y en el ad 4, prosigue luminosamente con esta afirmación, mostrando que la repulsa que siente Cristo por la muerte proviene precisamente de su santidad: "La vida corporal de Cristo fué de tanta dignidad, sobre todo a causa de su unión con la divinidad, que debía dolerse de su pérdida aunque fuese por una hora (...) De ahí que el Filósofo diga en III *Ethic* que el virtuoso ama su vida tanto más cuanto que sabe que es mejor y, sin embargo, la arriesga por el bien de la virtud. De igual forma, Cristo expuso su vida, amada en grado sumo, por el bien de la caridad".

[193] Valga el siguiente ejemplo, que ha de ser aplicado analógicamente. Mientras más quiere una madre a su hijo pequeño, más infaliblemente se levanta de noche si ese hijo la necesita. Y eso no significa que no tenga libertad, sino que tiene más amor. Pero por mucho amor que tenga, siempre el cuerpo apetecerá el descanso más que el levantarse a deshora.

[194] Cfr p.e., R SCHNACKENBURG, *Der Sinn der Versuchung Jesu bei den Synoptikern*, TQ 132 (1952) 297-326; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, Desclée. Bruges 1968.

[195] Baste recordar esta escena: Pedro intenta disuadir a Jesús de que se entregue a su Pasión, y Jesús contesta: *Apártate de mí Satanás; tú me sirves de escándalo, porque no sientes las cosas de Dios, sino las de los hombres (Mt 16, 23)*.

[196] S. HILARIO, *Commentarius in Mt* (PL 9, 988).