

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV
Enero-Junio 2019
Número 67

SUMARIO

Presentación: *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

SECCIÓN MONOGRÁFICA: *Lectura actual de una Teología de la Encarnación*

José Manuel Sanchis Cantó

La Trinidad inmutable se hace carne en la palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de Teología Patristica. 1-34

Martín Gelabert Ballester

Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre 35-51

Vincenzo Battaglia

Umanità/Corpoeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per "re-dire" l'evento dell'incarnazione. 53-79

MISCELÁNEA

Miguel Álvarez Barredo

A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico. 81-128

Juan Fernando Sellés Dauder

El intelecto agente según algunos Maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce 129-146

José Antonio Molina Gómez

Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía. 147-160

Antonio Fernández del Amor

Dios en la poesía de Luis Felipe Vivanco 161-190

Desiderio Parrilla Martínez

Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson. 191-210

Josefa Torralba Albaladejo

El estudio de la Religión en adolescentes como un ejercicio de teología aplicada 211-226

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Javier Díez de Revenga

"Cien años de periodismo religioso", presentación de un libro de Francisco Henares Díaz 227-232

Francisco Javier Gómez Ortín

San Ginés de la Jara: ¡Hay moros en la costa!. 233-236

Vicente Llamas Roig

Evolución cognitiva y emergencia de la persona 237-244

Francisco Martínez Fresneda

Nota sobre La revolución de Jesús, un libro de Bernardo Pérez Andreo. 245-250

DOCUMENTA

Manifiesto Fundacional de la Escuela de Metafísica de Madrid 251-252

BIBLIOGRAFÍA

253-298

LIBROS RECIBIDOS

301

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012**

Volumen XXXV

Enero-Junio 2019

Número 67

<https://revistacarthaginensia.com>

E-mail:

carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho y antropología.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

**LA TRINIDAD INMUTABLE SE HACE CARNE EN LA PALABRA:
DIOS EN DIÁLOGO CON EL HOMBRE.**
Elementos de teología patristica hasta Calcedonia

**THE IMMUTABLE TRINITY BECOMES FLESH IN THE LÓGOS:
GOD IN DIALOGUE WITH HUMANKIND.**
Elements of Patristic Theology up to Chalcedon

JOSÉ MANUEL SANCHIS CANTÓ
Facultad de Teología
Pontificia Università Antonianum, Roma
frayjmsanchis@hotmail.com

Recibido 5 de noviembre de 2018 / Aceptado 30 de noviembre de 2018

Resumen: La realidad del misterio de la Encarnación, que tiene en cuenta el sentido de la carne, referida a Cristo y a la criatura, la encontramos tanto en la revelación bíblica como en la posterior reflexión de la Iglesia. Los Padres de los primeros siglos, especialmente hasta llegar al concilio de Calcedonia, demostraron que la totalidad del misterio trinitario, revelado en el Verbo encarnado, es la razón de ser de la Iglesia; comprendieron que el misterio de Dios es unitario y que no se puede dividir. Proponemos como lectura sistemática del evento de la encarnación, una mirada crítica y razonada sobre la interpretación patristica, de modo que la teología contemporánea pueda acercarse, de un modo más dinámico y vivo, al misterio de Dios, uno y trino, en su decisión eterna de colmar al hombre en la totalidad de su ser.

Palabras clave: Carne, Cuerpo, Diálogo, Encarnación, Humanidad, Salvación.

Abstract: The reality of mystery of incarnation, referring to Christ and to the created being, is found both in biblical revelation and in the continuing reflection of the Church, even up to our own time. Up to the Council of Chalcedon, Patristic writers of the first centuries affirmed that the totality of the Trinitarian mystery, revealed in the Incarnate Word, is the focus of the life of the Church, it is her soul and the reason for her being. Consequently, in confessing God's intimate and dialogical relationship with humankind, the human person attains salvation. Patristic authors understood that the mystery of God cannot be divided. This article proposes a critical and rational view of patristic interpretation, as a systematic reading of the event of the Incarnation. In this way contemporary theology can approach, in a more dynamic and vital way, the mystery of God, One and Three, in God's eternal decision to fill the human person in the totality of her or his essence.

Keywords: Body, Dialogue, Flesh, Humanity, Incarnation, Salvation.

Introducción

“Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine: et homo factus est”.

En el credo Niceno Constantinopolitano, redactado definitivamente en el concilio de Constantinopla (381) y sancionado de modo universal en el concilio de Calcedonia (451), después de la confesión de fe acerca de la perfecta divinidad del Hijo de Dios (de la misma sustancia que el Padre) y antes de la confesión sobre los misterios de la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo, los Padres conciliares afirmaron, contra los errores doctrinales de los siglos IV y V, que el Hijo de Dios se encarnó en las entrañas virginales de María. Se hizo hombre, es decir, compartió en todo, excepto en el pecado, la condición humana¹.

Con el devenir de los siglos, atentos a los distintos modos de pensar existentes en las culturas y en las zonas geográficas en las que se extendía la Iglesia, los primeros autores cristianos afrontaron las tesis que negaban, o bien la perfecta divinidad o bien la perfecta humanidad de Jesucristo². Los Padres y autores se esforzaron, en constante y dinámico desarrollo de ideas hasta llegar a Calcedonia, en resolver el misterio de la segunda Persona de la Trinidad, encarnada en beneficio del género humano, exponiendo la fe en torno a la perfecta comunión de la doble naturaleza en el Hijo de Dios, antes y después de la encarnación, sin que, en ningún momento histórico salvífico, esta pudiera disociarse.

Los primeros escritores de la Tradición cristiana comprendieron que, sin negar la autonomía de ambas realidades, y explicando el hecho desde el punto de vista de la trascendencia, ya antes de la encarnación, en el Hijo de Dios se da, aunque en potencia, su naturaleza humana, porque forma parte de su esencia natural, sin que corrompa el ser divino. De no ser así, en cambio, no hubieran podido explicar la dinámica interna de las relaciones trinitarias ni los efectos de la omnipotencia trinitaria en la humanidad³.

¹ Cfr. DH 150 (H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 2000); COD 24 (G. ALBERGO-G.L. DOSSETTI [et al.], *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, Bolonia 2002).

² Cfr. D.M. MACKINNON, *Substance in Christology*, en S.W. Skyles-J.P. Kleyton (Eds.), *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972, 279-300.

³ Cfr. L.F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64. Un análisis completo, desde el punto de vista del misterio y su *dynameis*, lo ofrecen A.

Además, para los Padres, como veremos a continuación, uno de los elementos principales que les permitió pensar a Jesucristo es su cuerpo, su carne, su forma histórica que no deja de ser divina, motor de la salvación de la carne humana, la nuestra. A este respecto Tertuliano tiene una expresión que ha pasado a ser célebre en la teología: *Caro salutis est cardo* (*La carne es el quicio de la salvación*)⁴.

El acontecimiento único y definitivo de la encarnación, como en realidad cualquiera de los misterios referidos a la Trinidad, no puede agotarse desde el punto de vista científico, técnico, empírico o desde la historia de las religiones. Tiene implicaciones sobre la vida del hombre y entra en la historia humana, pero siempre la sobrepasa porque sus cauces van más allá de lo natural.

La atención puesta en la convivencia del cristianismo de los primeros siglos con las otras religiones, ofrece consideraciones decisivas y determinantes. En primer lugar, todo cuanto pudiera llegar al cristianismo desde el mundo pagano o filosófico, especialmente de corte helenista, no completaba ni explicaba adecuadamente el sentido intrínseco de la fe cristiana en la encarnación. Los Padres, atraídos siempre por la verdad total y comunicada de Dios, exponían el misterio de Jesucristo desde un punto de vista distinto al de otros *modus essendi* religiosos. Se distinguían notablemente, por ejemplo, de la extendida idea de un “descenso”, de una venida o de una aparición del ser divino con apariencia humana, tal y como era creído en el seno de otras religiones anteriores a la cristiana.

La concepción de una cierta “personificación” de la divinidad, encontró su punto culminante en determinadas formas monárquicas antiguas. Merece una mención especial la costumbre que poco a poco fueron adquiriendo los emperadores romanos desde Augusto. El primer emperador, sabiendo que la *polis* necesitaba un culto sólido y que la institución imperial debía afian-

GRILLMEIER, *Jesús en la tradición cristiana*, Salamanca 1999; E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t.I: *Desde los orígenes al siglo XV*, Barcelona 2015.

⁴ “Et haec quidem velut de publica forma humanae condicionis in suffragium carnis procuraverim. Videamus nunc de propria etiam Christiani nominis forma, quanta huic substantiae frivola ac sordida apud deum praerogativa sit. Etsi sufficeret illi quod nulla omnino anima salutem possit adipisci nisi dum est in carne crediderit: adeo caro salutis est cardo, de qua cum anima deo alligatur ipsa est quae efficit ut anima eligi possit a deo. Sed et caro abluatur ut anima emaculetur, caro unguatur ut anima consecratur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit”, TERTULLIAN, *De Resurrectione Carnis* 8, 2, edición preparada por E. Evans, Londres 1960, 24.

zarse, incluyó en el Senado de Roma la afirmación de un paralelismo tácito entre la persona del *Imperator* y la divinidad. No era deificado en vida, sino tras su muerte. Paulatinamente la idea fue creciendo hasta que otros emperadores sí se consideraron dioses mientras ejercían su gobierno, aspecto este que no siempre resultó positivo para la evolución del Imperio⁵.

Dentro de la forma de vida típica del Imperio romano, muchos Padres y escritores elaboraron sus planteamientos cristianos. La Iglesia antigua, tras un proceso de no siempre fácil desarrollo, comprendió que en sentido estricto la palabra “encarnación” (*sárkosis* en griego, *incarnatio* en latín) es el concepto teológico central, de raíz neotestamentaria, presente desde el inicio en la elaboración bíblica, en determinadas confesiones de fe antiguas y elaborado por la teología posterior, con el que se presenta la convicción cristiana, de capital importancia, de que en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios eterno, Dios como el Padre, se ha hecho verdaderamente hombre. Por tanto, de la mano de los primeros teólogos de la Iglesia, es fácil comprender que nos encontramos ante un concepto con entidad propia y decisiva, en comunión con los demás aspectos de la cristología y de la soteriología⁶.

La teología patristica expuso de modo unitario la acción salvífica de Dios sobre el hombre, sin que nada de lo que le pertenece pueda conocer disolución o dilatación. Los Padres llegaron a la conclusión que no se puede disociar el misterio de Dios, ni se puede pensar, en sentido cristiano, que las Personas divinas actúan independientemente en relación con la humanidad. Por eso, en el acto sublime de la encarnación, son las tres divinas Personas las que, a su modo, y sin dejar al Hijo a su suerte, se encarnan “trinitariamente” en la segunda Persona, la Palabra, aunque “históricamente” sólo se encarna el Hijo. Tal es la razón de nuestro título: la confesión de la inmutabilidad de Dios aun en la encarnación y, por tanto, en los demás misterios ligados a la vida de Jesucristo.

Por otra parte, el sentido último de la encarnación del Hijo, tal y como es pretendido en la teología de los primeros siglos, no es una sucesión mecánica de expiación o de redención sobre la humanidad gracias a la muerte de Jesucristo. Sin negar que al tomar la carne humana, el Hijo activa “históricamente” la salvación de los hombres, en líneas generales los Padres prefieren

⁵ Cfr. L. SCIPIONI, “Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica”, en *Teologia* 2 (1977) 3-51. Véanse también B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio nella storia*, Roma 1981; E. RIPARELLI, *I mille volti di Cristo*, Padua 2010.

⁶ Cfr. F. CARCIONE, *Le Eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Cinisello Balsamo 1992, 28. Véase, además, el estudio de G.O. COLLINS, *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Nueva York 1995.

referir el hecho primordial del descenso de la divinidad sobre el hombre al deseo de Dios de entablar un diálogo restaurativo con el ser humano y, como consecuencia, conducirlo a la felicidad plena y a la comunión con el Creador. Este es el significado que, con precisión, podemos referir al sustantivo “salus” en el credo. Consecuencia de esto es la anulación del pecado por parte de la entera obra de Jesucristo sobre y en la humanidad. Todo lo anterior no niega que, dentro de esta totalidad del misterio del *Kyrios*, se encuentra como centro neurálgico, el acto supremo de amor que es la cruz, paso necesario para la resurrección y la victoria definitiva sobre las fuerzas del mal que acechan al hombre⁷.

Se comprende, entonces, que el pecado no puede determinar la acción de Dios. Si la condición débil del hombre fuera el motivo por el que Dios se encarna, entonces también se podría argumentar que el pecado condiciona a Dios, lo que afectaría a la confesión de su inmutabilidad y esencia pura. Los Padres, sin embargo, en consonancia con la teología bíblica, pensaron en una relación íntima, en la forma de diálogo, de la Trinidad con la humanidad, y conducirla así a su realización plena⁸.

Fundamentos bíblicos

Los Padres de la Iglesia recurren, en su pensamiento teológico sobre la encarnación del Hijo de Dios, sobre todo a los escritos joánicos, especialmente al solemne Prólogo del cuarto Evangelio y a fragmentos de la Primera Carta del Apóstol.

La afirmación precedente no excluye que algunos Padres y pensadores de la Iglesia antigua tengan en consideración otros pasajes bíblicos en los que apoyan sus posiciones teológicas sobre la presencia humana de Dios entre los hombres, especialmente del corpus paulino y otros fragmentos del Antiguo Testamento.

Las referencias directas veterotestamentarias de Juan y Pablo, especialmente del primero, para componer su idea de encarnación referida a la persona concreta de Jesucristo, son las especulaciones sobre la sabiduría y el *lógos* del judaísmo antiguo. La sabiduría es presentada como acompañante de Dios, que se sienta junto a él en el trono (Sab 8, 3; 9, 4). Su lugar, desde la fundación de los siglos, es estar junto a Dios (Prov 8, 23-31). Actúa como mediadora en

⁷ Cfr. D. HERCSICK, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bolonia 2010, 185.

⁸ Cfr. G.O. COLLINS, *La Encarnación*, Maliaño 2002, 128-139.

la creación (Sab 8, 4; 9, 1ss.) y, finalmente, desciende del trono de Dios para establecer su morada en medio de Israel (Eclo 24, 8-12). A los justos que llena de sí misma, la sabiduría los hace “hijos de Dios” (Sab 2, 13).

Los textos bíblicos citados en el párrafo anterior son esenciales para comprender la teología del siglo IV, especialmente en el contexto de la crisis arriana. Mientras Arrio los utilizaba para negar la divinidad de Jesús, los Padres hacían uso de ellos justo para lo contrario, logrando demostrar que, efectivamente, la Sabiduría de Dios bien puede ser Jesucristo, el Hijo eterno del Padre, compartiendo en todo la divinidad y sin que mengüe la condición divina en ninguna de las dos personas. Aunque más adelante nos referiremos a la controversia arriana, huelga decir que este contexto no toma como centro de reflexión directa la encarnación, sino las relaciones y procedencias en el seno de la divinidad.

No cabe duda de que el planteamiento del Antiguo Testamento, compartido también por el judaísmo antiguo, es adoptado, aunque de forma distinta, por las fórmulas del Nuevo Testamento. En los escritos neotestamentarios que aluden a la “Sabiduría hipostática”, sobre todo en lo que se refiere a la preexistencia y a la mediación en la creación, aparece una referencia explícita a la persona y obra de Jesús. Así lo contienen algunos textos de tradición paulina (Col 1, 15-20; Flp 2, 6-11; 1Cor 8, 6; Heb 1, 2ss.) y, como veremos enseguida, varios fragmentos joánicos.

De la encarnación del Hijo eterno de Dios se habla expresamente en algunos pasajes fundamentales del Nuevo Testamento. Característico es, en primer lugar, el versículo 14 del Prólogo de san Juan: “Y la Palabra se hizo carne”⁹, expresión decisiva para las fórmulas de las confesiones de fe sucesivas. Esta verdad absoluta de la fe cristiana reaparece con fuerza explícita y condición para el bautizado en 1Jn 4, 2¹⁰ y en 2Jn 7¹¹, textos que se convirtieron en lugares de obligada referencia para el desarrollo posterior de las confesiones de fe y del lenguaje teológico, en especial de los Padres.

⁹ Para nuestros comentarios sobre el Prólogo de Juan remitimos, sobre todo, a estos dos estudios clásicos: L. FERRONI, *Gesù Verbo Eterno e Figlio di Dio nel Prologo di San Giovanni*, Macerata 1963; A. GARCÍA MORENO, *Introducción al Misterio. Evangelio de san Juan*, Pamplona 1997. Cfr. J. BEUTLER, *Comentario al Evangelio de Juan*, Estella, 2016; R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, t.I, Madrid 1979; CH. LÉPLATTENIER, *L'Évangile de Jean*, Ginebra 1993; J.H. NEYREY, *The Gospel of John*, Nueva York 2007; D. PAZZINI, *In principio era il Logos*, Brescia 1983; G. ZEVINI, *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 2009; J. ZUMSTEIN, *El Evangelio según Juan*, t.I (Jn 1-12), Salamanca 2015.

¹⁰ “Todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios”.

¹¹ “Pues han salido en el mundo muchos embusteros, que no reconocen que Jesucristo vino en carne”.

Para comprender el planteamiento sobre la encarnación que desarrolla el evangelista, es necesaria la referencia a la relación que establece el autor sagrado entre los dos títulos de Cristo, es decir, “Palabra” e “Hijo”, clarificada bajo el concepto de “carne”¹².

Según los especialistas, Juan concede al sustantivo “Palabra” (*lógos* en griego, *verbum* en latín) un significado amplio. En su relato aparece constantemente la referencia clara a la Revelación veterotestamentaria por lo que, en primera instancia, con el término “Palabra” parece aludir a la *Palabra profética* que determina la intervención de Dios en la historia y revela su plan sobre la humanidad (cf. Heb 1, 1). Además, desde el punto de vista de la forma literaria, aparece una conexión con la Sabiduría que asiste a Dios en la creación del mundo y, en la historia de Israel (cf. Eclo 24; Bar 3, 37ss.; Sab 7, 17 entre otros). Esta concepción de la Sabiduría se da en la redacción bíblica tardía y, por tanto, aún no se percibe una determinación hipostática clara de la Sabiduría con respecto a Dios¹³.

Sin embargo, en Sab 9, 1ss., encontramos los términos “palabra” y “sabiduría” en relación directa con Dios. Y, siguiendo con el argumento, “palabra” se acerca al sustantivo “misterio”, es decir, a la voluntad salvífica de Dios, aún no revelado en su totalidad, que abarca desde toda la eternidad hasta el final de los tiempos.

Toda esta sutileza de significados bíblicos encuentra su síntesis más intensa en el término *lógos*, empleado por Juan en el Prólogo de su Evangelio. El sustantivo servía a los estoicos para indicar la “razón” inmanente y eterna del orden en el mundo, de su creación y cohesión, el principio viviente de su inteligibilidad. En el medio platonismo, por otra parte, indica una primera emanación del Dios desconocido, con la que se da a conocer.

Tanto los significados bíblicos como los filosóficos, se refieren, de una manera o de otra, al mundo, a los hombres y a Dios considerado en su economía salvífica. El autor del cuarto Evangelio da un paso más y, utilizando “lógos” en el versículo primero del Prólogo, lo hace añadiendo una locución prepositiva, es decir, “junto a Dios” y un verbo, “era Dios”. De esa manera presenta a Dios y a su “lógos” en una paradójica y contemporánea relación de diferencia y de identidad.

El evangelista, en el versículo 14 del Prólogo, cuando afirma la verdadera encarnación de la Palabra, no dice que se produce una unión de Dios con

¹² Cfr. GARCÍA MORENO, *Introducción*, 272ss.

¹³ Cfr. FERRONI, *Gesù Verbo Eterno*, 58ss.

la naturaleza humana. El concepto joánico de “carne” traduce, normalmente, la precariedad de la condición de los vivientes, sometidos a la muerte. Entonces, aplicado al Hijo de Dios, sugiere una comunicación intrínseca con los hombres, una acción libre de Dios, sin que la Trinidad esté sometida a tales leyes de debilidad humana, comenzando así los trazos históricos de la salvación del hombre o, en otras palabras, de la superación de la tristeza a la que le somete su condición mortal¹⁴.

El título de “Hijo” resulta, a primera vista, complementario al de “Palabra”. Con el adjetivo que le acompaña, “unigénito” (*monogénés*, típicamente joánico), el término “Hijo” expresa la relación de la única Palabra con la unicidad de Dios, y, también, lo que le distingue de los demás “hijos” generados por Dios, como aparece en el versículo 12 del Prólogo. La gloria es el signo distintivo de Dios, característica que ambos se comunican. Por eso, el Hijo único, unigénito, está en el seno del Padre y revela la gloria que se da en ambos, según el sentir del versículo 18.

Toda la actividad de la “Palabra” en el mundo se resume en su manifestación de Dios, revelación sin paliativos de la gloria, es decir, de la condición divina, para los hombres y en su favor. A este respecto son muy sugerentes las palabras de Jn 17, 5: “Y ahora, Padre, glorifícame junto a ti, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiese”.

Más aún, todo cuanto ha acontecido y ha sido hecho, según el versículo 3 del Prólogo, es decir, la creación y la historia de la salvación, encuentra su plenitud en un acontecimiento único y preciso, intradivino e histórico: la vida que estaba en el Hijo y de la que jamás se desprende (cf. Jn 1, 4). Este acontecimiento y, por ello, el entero misterio del Hijo de Dios, refiere la esencia divina en toda su potencia y esplendor, puesta en acto histórico-salvífico con la encarnación de la “Palabra”, y revelada en plenitud a los que crean por la fe.

Cristo revela la gloria y la potencia de Dios en una historia real y auténticamente humana. La encarnación de la Palabra, o todo el misterio del Hijo eterno de Dios, pertenecen al ámbito de lo histórico sin dejar de ser el misterio íntimo de la Trinidad. Partiendo de este principio es como Jesucristo puede conducir al hombre a la realidad divina.

Con su encarnación, Jesús de Nazaret lleva a plenitud la historia de Israel y la creación entera, por lo que en la persona del Hijo se da, según el evangelista, una continuidad establecida en niveles distintos y complementarios:

¹⁴ Cfr. GARCÍA MORENO, *Introducción*, 258ss.; FERRONI, *Gesù Verbo Eterno*, 175ss.

a nivel teológico (la esencia divina), a nivel creacional (historia de los orígenes), a nivel semita (los acontecimientos previos a la encarnación), a nivel histórico (la encarnación y la obra de Jesús) y a nivel eclesial (su perpetuidad en la historia del Pueblo elegido de la Nueva Alianza hasta la Parusía).

Como se ve, en el Prólogo de Juan la cristología es más bien una sublime teología, detallada en expresiones que aluden a la esencia divina del *Lógos* y a su manifestación histórica encarnada. Situaciones diversas, con entidad propia cada una de ellas, pero indisociables, y por eso perpetuas, para asumir la acción del misterio total de Jesucristo.

Aproximación a la teología patristica sobre la encarnación del Hijo de Dios

Terminología, problemas y síntesis dogmática de los primeros siglos

Los dos primeros concilios ecuménicos, el de Nicea (325) y el de Constantinopla, cuya motivación especial fue la clarificación de la verdad de fe y su depósito perenne, condensan el sentido de la encarnación del Hijo de Dios en las entrañas virginales de María en clara consonancia con la teología joánica, y han pasado a ser, con sus expresiones, lugares de importancia decisiva para la fe de la Iglesia de todos los tiempos. Desde distintos puntos de vista los Padres y autores cristianos, o bien convergen en las afirmaciones de estos concilios o bien dependen de ellas en sus reflexiones posteriores.

Presentaremos ahora los principales exponentes donde se encuentra el sentir de la fórmula joánica, de modo exhaustivo o recogiendo su significado. Sería imposible en un trabajo de esta índole analizar y comentar todos los ejemplos y escritos, por los que hemos hecho una selección de autores que, a nuestro juicio, exponen con mayor claridad la problemática.

En la teología cristiana antigua, la confesión de fe en la encarnación del *Lógos* divino fue objeto de intensas controversias que prepararon el camino para una clarificación posterior de la fe¹⁵. El sustantivo *sárkosis*, aunque ya

¹⁵ Cfr. M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

es utilizado por Ireneo de Lyon¹⁶ y por Hipólito de Roma¹⁷, encuentra su desarrollo en la segunda mitad del siglo IV, en el contexto de la controversia apolinarista. El obispo Apolinar de Laodicea negaba la humanidad integral de Jesús de Nazaret. Para él la condición divina del Hijo de Dios asumiría no la carne sino el cuerpo en el que aparece. El *Lógos* haría la función del alma en Jesús y, de ese modo, sería más operativa la salvación¹⁸.

¹⁶ “Hemos demostrado, pues, con toda evidencia, que el Verbo existente ante Dios, por el cual fueron hechas todas las cosas (Jn 1, 2-3) y que siempre ha estado presente al género humano, este mismo en los últimos tiempos, en el momento decidido por el Padre, se unió a su criatura y se hizo hombre pasible. Con ello se refuta todo ataque de quienes argumentan: “Luego, si nació en el tiempo, Cristo no existía”. Pues ya probamos que el Hijo de Dios no empezó a existir entonces, sino siempre ante el Padre. Pero cuando se hizo hombre recapituló en sí mismo toda la historia de los seres humanos y asumiéndonos en sí nos concede la salvación; de manera que, cuanto habíamos perdido en Adán, es decir, el haber sido hechos “a imagen y semejanza de Dios” (Gn 1, 26), lo volviésemos a recibir en Jesucristo”, *Adversus Haereses* III, 18, 1 (IRENEO DE LYÓN, *Contra los herejes, Exposición y refutación de la falsa gnosis*, Edición preparada por C.I. González, México D.F. 2000, 327). “Mas, como no era posible a aquel hombre que había sido vencido y había caído por la desobediencia, rehacerse y obtener el premio de la victoria, así también era imposible al hombre caído en el pecado, recibir la salvación. Por eso el Hijo, o sea el Verbo que existía ante el Padre, que descendió y se encarnó, habiéndose abajado hasta la muerte para consumir la economía de nuestra salvación, llevó a cabo ambas cosas”, *Adversus Haereses* III, 18, 2 (IRENEO, *Contra los herejes*, 327). “Además, quienes dicen que era un simple hombre engendrado por José, perseverando en la servidumbre de la antigua desobediencia, mueren por no mezclarse con el Verbo de Dios Padre, ni participar de la libertad del Hijo... Esto dijo a quienes no recibían el don de la filiación adoptiva, sino menospreciando la encarnación por la concepción pura del Verbo de Dios, privan al hombre de su elevación hacia Dios, y así desagradecen al Verbo de Dios hecho carne por ellos”, *Adversus Haereses* III, 19, 1 (IRENEO, *Contra los herejes*, 333).

¹⁷ “Hemos considerado, además, los testimonios sobre la encarnación del Hijo, aunque haya muchos más. Pero tengamos en cuenta lo que nos ocupa verdaderamente, es decir, hermanos, que efectivamente ha descendido del cielo la potencia del Padre, esto es, el *Lógos*, y no el Padre”, *Adversus Noetum* 16, 1 (IPPOLITO, *Contro Noeto*, Edición preparada por M. Simonetti, Bolonia 2000, 181-182). La traducción española es nuestra.

¹⁸ Para Apolinar, el Verbo desarrolla un control absoluto sobre el movimiento vital de la carne: le comunica la potencia vivificadora; él es el núcleo de voluntad y operación. La humanidad asumida es, de ese modo, incompleta porque dos entidades o naturalezas completas no pueden unirse entre ellas. Por eso el *Lógos* hace las funciones del alma racional. La unión entre el Verbo y la carne, la concibe el obispo de Laodicea como si se tratase de dos partes que componen el todo y se mezclan entre sí. Apolinar, que no explica la diferencia metafísica entre naturaleza y persona, opina que el Verbo encarnado tiene sólo una naturaleza. Para él, “naturaleza” significa el ser dotado de una capacidad propia, dadora de vida, asemejando el término al de “persona”. Pretende garantizar que en Jesucristo únicamente existe un principio agente, el Verbo. El Verbo encarnado es una sola naturaleza porque solo existe una potencia que es comunicada a la carne, y esta potencia le pertenece. En definitiva,

Sin embargo, el testimonio más antiguo que se refiere a la encarnación es Ignacio de Antioquía, en el siglo II, quien subraya enfáticamente la historicidad o la autenticidad de la existencia carnal de Jesús, llamándole *sarkophóros*, “el portador de la carne”¹⁹ o refiriéndose a él como *en sarkí ghenómenos theós*, “Dios aparecido en la carne”²⁰. Ignacio enseña la verdad de la encarnación con un lenguaje muy similar a una auténtica profesión de fe²¹.

pretende salvaguardar al Verbo de toda corrupción con la carne; esta será del todo pasiva en relación con la divinidad, que es la característica que da sentido y eficacia a la carne asumida por el Hijo de Dios. Una cristología presentada de este modo simplista, no explica el sentido de las dos entidades perfectas en la persona de Jesucristo. Cfr. M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo, Figlio di Dio, Salvatore*, Brescia 2008, 451-455; C. PIERANTONI, *Apolinar de Laodicea y sus adversarios. Aspectos de la controversia cristológica en el siglo IV*, Santiago de Chile 2009.

¹⁹ “Pues si todas estas cosas fueron hechas en apariencia por nuestro Señor, yo también estoy encadenado en apariencia. ¿Por qué me he entregado totalmente a la muerte, al fuego, a la espada, a las fieras? Sin embargo el que está cerca de la espada, está cerca de Dios; el que está en medio de las fieras, está en medio de Dios, con tal de que sea en el nombre de Jesucristo. Todo lo soporto para sufrir con Él, pues habiéndose hecho el hombre perfecto me fortalece. Algunos, que no lo conocen, lo niegan; más bien, han sido negados por Él, pues son abogados de la muerte más que de la verdad. A éstos no los han convencido los profetas ni la ley de Moisés ni siquiera el Evangelio ni los padecimientos de cada uno de nosotros. Pues cerca de nosotros piensan lo mismo. Pero ¿de qué me sirve que alguien me alabe si habla impiamente de mi Señor al no confesar que Él se ha hecho carne? El que no dice esto lo niega totalmente de manera que es un portador de muerte”, *Carta a los esmirnitas* IV, 2; V, 1-2 (*Padres Apostólicos*, Edición preparada por J.J. Ayán, Madrid 2000, 277).

²⁰ “Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte, vida verdadera, nacido de María y de Dios, primero pasible y, luego, impassible, Jesucristo, nuestro Señor”, *Carta a los efesios* VII, 7 (*Padres Apostólicos*, 239).

²¹ “Glorifico a Jesucristo, Dios, que os ha concedido tal sabiduría. Pues he sabido que habéis alcanzado la perfección en la fe incommovible de manera que estáis clavados en la carne y en el espíritu a la cruz del Señor Jesucristo, sólidamente establecidos en el amor por la sangre de Cristo y repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente de la estirpe de David, según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por Él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes -nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión- para levantar un signo por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de la Iglesia”, *Carta a los esmirnitas* I, 1-2 (*Padres Apostólicos*, 275). “Pues yo sé, y creo que, después de su resurrección, Él existe en la carne. Y cuando vino a los que estaban alrededor de Pedro, les dijo: Tomad, tocadme y ved que no soy un fantasma incorpóreo. Y seguidamente lo tocaron y creyeron, fundiéndose con su cuerpo y con su espíritu. Por ello despreciaron también la muerte y estuvieron por encima de la muerte. Después de la resurrección comió y bebió con ellos como carnal, aunque espiritualmente estaba unido al Padre”, *Carta a los esmirnitas* III, 1-3 (*Padres Apostólicos*, 276).

Su punto de mira son las doctrinas hostiles de los docetas que negaban la autenticidad y la espiritualidad de la carne y, por tanto afirmaban que Jesús no se había encarnado realmente²².

También el filósofo y mártir Justino, del siglo II, habla de Cristo como *dià lógu theû sarkopoiethéis*, es decir, hecho carne en (a través de) la Palabra de Dios²³. Su defensa de la religión cristiana, atacada por varios frentes políticos e intelectuales, se basaba en la doctrina helenista del *Lógos*, especialmente en lo referido a las semillas (fragmentos) del *Lógos* (en griego *lógoi spermatikói*), perceptibles y operantes en cualquier parte del mundo creado. Sin embargo, es la aparición corporal del *Lógos* divino lo que completa su percepción real y lo que avala el poder, inherente a él, de recapitular todo en sí mismo. Aunque en Justino encontramos a un exponente brillante de la teología de la encarnación y una reflexión que fue fundamental en su tiempo, también es verdad que en su pensamiento aparecen desajustes e imprecisiones teológicas importantes, características lógicas en pleno siglo II, dado que aún no se había desarrollado un lenguaje adecuado y decisivo en torno al misterio del Hijo ni, tampoco, de la Trinidad²⁴.

²² Cfr. V.B. MÜLLER, *Die Menschäische Gottes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgart 1990; B. STUDER, *Docetismo*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t.I (A-E), Génova-Milán 2006, 1465-1466.

²³ “Y este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, de la que a nadie es lícito participar, sino al que cree ser verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneración, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó. Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria, sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo carne y sangre por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el que fue dicha la acción de gracias, alimento de que, por transformación, se nutren nuestra carne y nuestras sangres, es la carne y la sangre de Aquel mismo Jesús encarnado”, *Apología I*, 66 (*Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, Edición preparada por D. Ruiz Bueno, Madrid 2002, 1068-1069). “Éste es el que existía antes que el lucero de la mañana y que la luna; y, sin embargo, se dignó nacer, hecho hombre, de aquella virgen del linaje de David, para destruir por esta dispensación suya a la serpiente malvada desde el principio y a los ángeles a ella parecidos, y hacernos despreciar la muerte”, *Diálogo con Trifón* 45, 4 (*Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, 1153). “En cambio, sí que es verdaderamente un signo maravilloso y digno de ser creído por el género humano que de un vientre virginal naciera como verdadero niño, hecho carne, el que es primogénito de todas las criaturas, y ése es el que anticipadamente, por medio del Espíritu profético, anunció Dios de una u otra forma, como ya os he indicado, a fin de que cuando sucediera se reconociera haber sucedido por poder y designio del Hacedor de todas las cosas”, *Diálogo con Trifón* 84, 2 (*Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, 1200).

²⁴ Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 355-358.

Por otra parte, Tertuliano, que también escribe de modo apologético, además de hacer frente a los errores gnósticos de los que hablaremos más adelante, pretende desmontar la doctrina monarquiana modalista de Práxeas, quien presentaba a Cristo como una manifestación del Padre, sin que hubiera una distinción real entre las dos personas divinas; argumentaba que quien se había encarnado era el Padre, siendo Él también quien padeció. El autor africano, sin embargo, en respuesta a Práxeas defiende que el *Lógos* es una “persona”, el verdadero sujeto de la encarnación. El Verbo, entonces, tiene una carne real, es humano en su totalidad, sin dejar de ser divino²⁵. Una de las genialidades de Tertuliano es la característica soteriológica de su teología²⁶.

Las ideas de Justino, mencionadas más arriba, reaparecen vigorosamente, ya en el siglo III, en Ireneo de Lyon, el mejor defensor de la fe de su tiempo contra la falsa gnosis, doctrina peligrosa presente en varios estratos y jóvenes comunidades de la Iglesia antigua.

El gnosticismo proponía un camino de salvación basado en el conocimiento y en defensa del dualismo irreconciliable entre materia y espíritu. Los gnósticos presentaban la salvación como un proceso mediante el que el alma volvía al mundo superior del que había descendido; por eso, el alma tenía que liberarse de su prisión, el cuerpo. Este sistema de pensamiento lo expresaban, en sus diferentes grupos, recurriendo a representaciones mito-

²⁵ Cfr. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, 15-48; M. SIMONETTI, *Le controversie cristologiche dal secondo al quarto secolo*, en M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006, 1-17.

²⁶ “Entonces, falsa es nuestra fe, y será un fantasma todo lo que esperamos de Cristo; te lo digo a ti, Marción, el más malvado de los hombres, a ti que perdonas a los que quieren matar a Dios: por ellos no habría padecido Cristo si nada ha sufrido de verdad. No deshagas la única esperanza del mundo entero. ¿Por qué ha de destruirse la necesaria vergüenza de nuestra fe? Lo que a Dios no le conviene, a mí me es necesario: estoy salvado, si es que mi Señor no me engaña cuando dice: Al que me niegue, yo también lo negaré (Mt 10, 33)... Ha sido crucificado el Hijo de Dios: no me avergüenzo, aunque sea motivo de vergüenza. Ha muerto el Hijo de Dios: es creíble, aunque resulte casi increíble. Fue sepultado y resucitó: es verdad, aunque sea imposible. Tales cosas, cómo podrán ser verdaderas en Cristo, si Cristo mismo no es real, si no ha tenido en sí... esta carne impregnada de sangre, unida a los huesos, tejida de nervios, enredada de venas, que nace y muere, una carne indudablemente humana, nacida de hombre, mortal. Esta carne está en Cristo, el hombre y el hijo del hombre... Si no fuese así no podría decirse que Cristo fue hombre, si no tuviera la carne... La propiedad de sus dos condiciones, la humana y la divina, se ha verificado con realidades semejantes en sus dos naturalezas, en el espíritu y en la carne... ¿Por qué quieres dividir a Cristo con la mentira? Todo él, entero, fue verdad”, *De carne Christi* 5, 3-6, (A. ORBE [Ed.], *Il Cristo*, t.I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milán 1985, 227-229). La traducción española es nuestra.

lógicas e interpretaciones irreales de la Sagrada Escritura; no faltaba en sus escritos un detallado lenguaje simbólico y esotérico. Los destinatarios eran los “elegidos” o “preparados” para formar parte de la secta.

Como se ve, el dualismo defendido por la tesis gnóstica, es totalmente contraria a la revelación cristiana: la salvación, según el cristianismo, es del hombre total. En el gnosticismo encontramos incluso una separación en Dios mismo: existe el Dios que jamás puede ser alcanzado por el hombre y las divinidades inferiores, una especie de eones, que se relacionan con el mundo. Sobre Jesucristo afirman que una cosa es el Cristo sobrenatural y otra cosa es el Cristo terreno, que ha sido habitado por el sobrenatural.

Niegan, además, que la carne tenga algo de positivo y que pueda haber salvación mediante la condición humana. Por eso no aceptan la verdad de la encarnación. Según la doctrina gnóstica, el Verbo no ha asumido realmente la carne: su humanidad es “apariencia”. No ha sucedido un nacimiento real, ni ha sufrido, ni muerto, ni mucho menos ha resucitado. En efecto, este es el resultado de sus teorías: la “humanidad” de Dios no puede comprenderse junto a su trascendencia, porque entre la divinidad y la humanidad ni puede haber ni habrá nunca ningún diálogo²⁷.

Ireneo defiende con encomiable pasión la verdad de la encarnación, considerándola como parte vinculante de la *regula fidei*. Frente al dualismo gnóstico, que niega la realidad de la salvación mediante la carne de Cristo, el obispo de Lyon recurre constantemente al principio de unidad que se deriva de la Sagrada Escritura. Sólo hay un único Dios, autor absoluto de la economía salvífica que abraza toda la historia. No hay, por ese motivo, un Dios creador y un Dios redentor, pues es el mismo y único. El hilo conductor de su reflexión continúa con la persona de Cristo, que también es uno, el anunciado por la Tradición, el único Mediador que recapitula en sí mismo todas las cosas, el Hijo de Dios, su Palabra, que, hecho carne, revela al Padre, lo hace visible y comprensible²⁸.

²⁷ Cfr. D. BRAKKE, *Los gnósticos*, Salamanca 2013; A. ORBE, *Cristología gnóstica*, Madrid 1976; I. RAMELLI, *Gnosi-Gnosticismo*, en A. di Berardino (Ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t.II (F-O), Génova-Milán 2007, 2364-2380; R. ROVKEMA, *Gnosis and Faith in Early Christianity: an Introduction to Gnosticism*, Harrisbury 1999.

²⁸ “... Jesús es el que padeció por nosotros (1Pe 2, 21), el que vivió con nosotros, y él mismo es el Verbo de Dios. Porque si algún otro de los eones se hubiese hecho carne para salvarnos, es claro que de él lo habría dicho el Apóstol. Mas si fue el Verbo del Padre el que descendió, fue él también el que ascendió (Ef 4, 10; Jn 3, 13). Él es el Hijo Unigénito del único Dios, encarnado por los seres humanos según la voluntad del Padre. Así pues, Juan no habló de ningún otro..., sino del Señor Jesucristo. Pero, según ellos, el Verbo propiamente no se hizo carne, sino que el Salvador se revistió un cuerpo psíquico formado de la economía

Como hemos dicho más arriba, Ireneo introduce y explica el concepto griego de *sárkosis*, consiguiendo que su significado fuera de permanente referencia en la elaboración teológica posterior²⁹.

La recepción eclesial de la terminología y de la reflexión teológica que iniciaron los Padres en este tiempo, fue acogida tanto en la literatura apolo-gética contra las doctrinas equivocadas como en la liturgia. Los documentos que hemos tomado en consideración, demuestran que estos dos “lugares teológicos”, la reflexión teológica y la celebración de la fe, fueron el eslabón que ayudó a la Iglesia en el continuo desarrollo y la constante defensa de la fe heredada.

Los Padres y autores cristianos consideraron el evento de la encarnación desde el punto de vista de su complejidad y centralidad en la acción de Dios hacia el hombre. Y no estuvieron exentos de dificultades. La más grave de todas ellas fue la justificación de la fe cristiana frente a las objeciones de la inmutabilidad divina, dogma intocable para la filosofía griega. Siguiendo el discurso narrativo de san Juan, la intimidad de Dios avala que con la encarnación no disminuye la misma y única esencia divina y que, además, el Hijo que se encarna participa de la carne humana sin que esté sometido al pecado. Pero, no obstante, da la sensación de que el objetivo de los autores cristianos fue demostrar, en todos los ámbitos de su actividad, que el Hijo de Dios eterno verdaderamente se encarnó, estableció su morada entre los hombres y les enseñó un nuevo estilo de desarrollo antropológico; esta “realidad ontológica”, Jesucristo, no se revistió de hombre, ni quiso engañar a la

por una inefable providencia, para que lo pudieran ver y tocar. Mas la carne es aquella que al principio Dios plasmó del barro en Adán, y ésta es la que verdaderamente el Verbo de Dios se hizo, como dio a entender Juan... Una vez que se revela como uno y el mismo el Verbo y el Unigénito, la Vida y la Luz, el Salvador y el Hijo de Dios, y que es éste el que se hizo carne por nosotros, cae por tierra el falso andamio de su Ogdóada...”, *Adversus Haereses* I, 9, 3 (IRENEO, *Contra los herejes*, 99). “La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los Apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios Padre Soberano universal que hizo los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos (Ex 20, 11; Sal 145, 6; Hech 4, 24; 14, 15), y en un solo Jesucristo, Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación (Jn 1, 14), y en el Espíritu Santo, que por los profetas proclamó las economías y el advenimiento, la generación por medio de la Virgen, la pasión y la resurrección de entre los muertos y la ascensión a los cielos (Lc 9, 51) del amado (Ef 1, 6) Jesucristo nuestro Señor...”, *Adversus Haereses* I, 10, 1 (IRENEO, *Contra los herejes*, 101). Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 358-362.

²⁹ Cfr. Clemente Alejandrino, *Stromata* I, XVII, 81,1 (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, t.I, Edición preparada por M. Merino, Madrid 1996, 249). Melitón de Sardes, *Homilía sobre la Pascua*, 70 (MELITÓN DE SARDES, *Homilía sobre la Pascua*, Edición preparada por J. Ibáñez y F. Mendoza, Pamplona 1975, 185).

humanidad, sino que fue y siempre será un ser humano total, permaneciendo en él dos libertades (la humana y la divina), o lo que es lo mismo, cohabitando la indivisible esencia divina en la persona encarnada de Jesús.

Como es obvio, una reflexión temprana necesitó, en el siglo III, mejores y más sólidos fundamentos, sobre todo porque la teología de los antiguos Padres, contemporánea a la filosofía helenista, empezó a utilizar, no siempre con acierto, el concepto de *sárx*. En efecto, para la filosofía helenista el término expresaba la carne o la materia en contraposición al alma o espíritu. Una visión de tal envergadura resultaba abstracta y poco concreta, en contraposición al término *sárx* tal y como se desprende del texto bíblico, especialmente de Juan, pues su significado es más amplio, englobando en el concepto al hombre entero (cuerpo, alma y espíritu)³⁰.

El siglo en el que escriben Orígenes o Clemente de Alejandría es considerado como el tiempo en el que nace la teología sistemática, dominado por una brillantez expositiva y clarificadora. Sin embargo, utilizando construcciones conceptuales que parecían estar fuera de toda duda para la fe y la ortodoxia, los principales autores de este tiempo llegaron a producir expresiones ambiguas que amenazaban con confundir y ensombrecer el significado original, es decir, la plena confesión de la encarnación efectiva y completa, entendida como el ser hombre total del Hijo eterno de Dios.

Orígenes propuso una fórmula, que parecía ser definitiva e inequívoca, con el concepto de *enanthrópesis*, cuya traducción común es “humanización”³¹. Junto al término ya mencionado de *sárkosis*, el propuesto por Orígenes encontró también un puesto oficial en la reflexión de la Iglesia, convirtiéndose en determinante para expresar lingüística y formalmente el misterio de Cristo en su totalidad en las controversias doctrinales del siglo IV.

³⁰ Cfr. P. FORREST, “The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis”, en *Religious Studies* 36 (2000) 127-140.

³¹ “Si, como dice Isaías, nuestro Señor ha sido enviado por el Padre y el Espíritu Santo, se debe explicar que el Espíritu ha enviado al Hijo, no porque sea superior por naturaleza, sino en el sentido en que el Salvador se ha convertido en inferior a él a causa de la economía dada por la encarnación (*humanización*) del Hijo de Dios”, *In Iohannem* II, 11, 81 (ORIGENE, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Edición preparada por V. Limone, Milán 2012, 295-297). Véase este otro texto en el que aparece claramente la intención de Orígenes de explicar mejor la función del Hijo desde la actuación y no desde la esencia: “Tendríamos que decir también esto, que la creación, y con ella el género humano, para ser liberada de la esclavitud de la corrupción, habría necesitado una potencia, divina y santa, encarnada, capaz de rectificar a los seres sobre la tierra; esta misión recae, en cierto sentido, sobre el Espíritu Santo, que, no estando en disposición de llevarla adelante, la remite al Salvador, el único auténticamente preparado para realizarla”, *In Iohannem* II, 11, 83 (ORIGENE, *Commento*, 297). La traducción española es nuestra.

Es cierto que la doctrina de Orígenes sobre el alma de Jesús resulta ambigua e incierta, porque no explica de modo conveniente el punto crucial de la reflexión, es decir, el encuentro entre el Dios creador y el hombre criatura, y cómo suceda esta verdad en la persona de Jesucristo. Sin embargo, el contenido que encierran en sí mismo, tanto *enanthrópesis* como *sárkosis*, aparecen en toda su fuerza en los símbolos de fe de Nicea y Constantinopla³².

Ya en el siglo IV, san Atanasio, en plena controversia arriana, aclara una cuestión fundamental que quedó incompleta en el siglo anterior: en la relación del Padre y el Hijo no puede primar el actuar, sino el ser. Basándose en la definición doctrinal del concilio niceno, defendió la fe dinámica de la Iglesia frente a la crisis arriana, que pretendía convertirla en estática.

Arrio y sus seguidores establecieron un sistema de pensamiento que somete la fe a un replanteamiento crítico basado en el sistema helénico. El arrianismo es el gran debate cristológico-trinitario del siglo IV, que introduce y trata de dar respuesta a estos dos interrogantes: cómo entender la relación entre Jesucristo y Dios, por tanto su supuesta divinidad, considerada su identidad personal de Verbo e Hijo Unigénito del Padre; cómo comprender, en vista a la encarnación, la relación entre el Hijo de Dios y la carne asumida por él.

Según la reflexión de Arrio, el único que es absolutamente Dios es el Padre, la primera *hypóstasis*, la mónada total. Las otras dos *hypóstasis*, el Hijo y el Espíritu, pertenecen al ámbito de las criaturas, subordinadas a la primera. El Hijo no existe desde siempre, ha sido creado por el Padre en el tiempo, es el intermediario entre Dios y las criaturas. Más aún, el Hijo es la más perfecta de las criaturas. Por eso Dios es Padre desde que decidió crear al Hijo, inferior a Él. No hay una relación eterna entre ambos y menos una comunión íntima.

En lo que se refiere a la relación entre el Verbo y la carne, Arrio explica la encarnación como una unión física entre el Verbo y el cuerpo, excluyendo el alma racional y manteniendo que el Verbo está sujeto a las pasiones y debilidades humanas. Por ese motivo afirma que el Verbo no es Dios verdadero, sino en rango inferior al Dios total, el Padre: si por la carne, el Hijo es sujeto al cambio, no puede ser Dios, porque una característica de la divinidad es la inmutabilidad³³.

La reacción eclesial frente a las tesis arrianas, promovida por los padres conciliares de Nicea, es clarificada en los siguientes términos: exponer y defender la identidad personal de Jesús de Nazaret es lo mismo que defender

³² Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 406-412.

³³ Cfr. M. SIMONETTI, *Le origini dell'arianesimo*, en Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, 47-63; M. SIMONETTI, *La crisi ariana*, Roma 2010, 25-77.

y exponer que él es una persona divina y, en virtud de su relación con su Padre, relación eterna e inmutable, es la persona divina cuyo nombre es Hijo y Verbo: engendrado desde toda la eternidad, y, por tanto, no es ni creado ni mutable. El Símbolo niceno atribuye al único sujeto, el Hijo Unigénito de Dios, la procesión eterna del Padre, la encarnación y los demás misterios que corresponden a la segunda Persona.

En Nicea quedó perfectamente definido que hay pluralidad de Personas en Dios, lo que no significa dividir la única sustancia divina ni tampoco admitir que hay variedad de principios absolutos en Dios. La unidad, es decir, que sólo hay un único Dios, quedó salvaguardada porque se afirmó la perfecta igualdad entre el Padre y el Hijo en cuanto a la naturaleza divina, que es la misma. El Hijo no es, de ese modo, inferior al Padre, sino que posee totalmente la propiedad divina.

El lenguaje de Nicea supuso un cambio radical en la terminología teológica: decir que Jesús es verdadero Dios, significaba atribuir la categoría divina a más de un sujeto, es decir, al Padre y al Hijo; afirmar que son lo mismo y distintos, es decir que ambos son Dios (comparten la misma esencia, *homoousios*), y que, al mismo tiempo y desde siempre, uno es el Padre y otro es el Hijo, supuso un modo nuevo de considerar, ya sea la realidad divina de Jesús como su realidad carnal en nuestra historia, es decir, su encarnación auténtica³⁴.

La controversia no terminó con lo sancionado en Nicea: muchos fueron los debates y varios los pastores que arrojaron luz a la trayectoria teológica de la Iglesia. Nos detenemos un momento en Atanasio de Alejandría, pues él representa en Oriente la defensa más enérgica de la fe. En relación con la encarnación, para Atanasio, el Hijo de Dios, sin perder nada de su divinidad eterna, reconduce al hombre y lo salva encarnándose; la encarnación, revelación histórica de Dios, es el elemento esencial de la vida divina que, sembrando la luz en el corazón del ser humano, le permite volver a Dios mediante el conocimiento y la sabiduría³⁵.

³⁴ Para los textos magisteriales del concilio de Nicea: DH 125-130; COD 1-19; el Símbolo de fe: DH 125-126; COD 5. Cfr. N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*, Bologna 2017, 502-513; A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Brescia 2009, 331-348; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 423-450; HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 231-248; I. ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.I: *Nicea e Costantinopoli*, Ciudad del Vaticano 1994, 15-129; M. SIMONETTI, *Teologia alessandrina e teologia asiatica al concilio di Nicea*, en Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, 65-91; SIMONETTI, *La crisi*, 77-95.

³⁵ "... El Hijo es, en una palabra, lo que procede de la sustancia del Padre y es propio de Él. En efecto, el hecho de que Dios sea participado plenamente, equivale a decir que Dios

Cuando Atanasio escribe acerca de la relación entre el Verbo y la carne, no lo hace desde un planteamiento sistemático, pues no desarrolla una lectura teológica clara sobre la función que el alma realiza en Jesús. Por ese motivo enseña que el *Lógos* vivifica la carne y es el agente de los actos humanos llevados a cabo por Jesús. Para combatir la herejía arriana, defiende la divinidad verdadera y consustancial del *Lógos*, sosteniendo que las pasiones y sufrimientos deben ser atribuidos únicamente a la carne, salvaguardando así la inmutabilidad y la impassibilidad del Verbo³⁶.

A partir de este momento, el debate cristológico giró en torno a la relación entre el Verbo (el Hijo de Dios, la segunda Persona de la Trinidad) y la carne (la naturaleza humana) que asume: cómo ocurrió esa unión y qué

engendra... Y al ver al Hijo mismo vemos al Padre. Pues la consideración y comprensión del Hijo supone un conocimiento acerca del Padre, porque Él es lo propio engendrado de su sustancia... Lo engendrado no es ni una pasión ni un fraccionamiento de aquella bienaventurada sustancia... Una vez que ha quedado claro y se ha mostrado que lo engendrado que procede de la sustancia del Padre es el Hijo, nadie podría poner en duda, en adelante, sino que sería evidente, que el Hijo es la Sabiduría y el *Lógos* del Padre, en quien y por medio de quien crea y hace todas las cosas; que es su resplandor en el cual ilumina todas las cosas y se revela a quienes quiere; y que su impronta e imagen, en quien es contemplado y conocido, es razón por la cual Él y el Padre son una sola cosa. En efecto, quien lo ve a Él, esto es, al Cristo en quien todas las cosas son redimidas y además ha obrado la nueva creación, ve también al Padre”, *Orationes contra arianos*, I, 16 (ATANASIO, *Discurso contra los arrianos*, Edición preparada por I. de Ribera, Madrid 2010, 50). “Para la explicación de estas materias, es necesario recordar lo dicho anteriormente, a fin de que puedas reconocer la causa de la aparición en un cuerpo del Verbo del Padre, tan grande y tan poderoso, y no consideres que el Salvador se revistió de un cuerpo como consecuencia de su naturaleza, sino que, siendo incorpóreo y Verbo por naturaleza, por el amor a los hombres y por la benignidad y la bondad de su propio Padre, se nos ha presentado en un cuerpo humano para nuestra salvación”, *De Incarnatione Verbi*, I (ATANASIO, *La encarnación del Verbo*, Edición preparada por F. Guerrero y J.C. Fernández, Madrid 1989, 34).

³⁶ “Por el contrario, el Dios de todo, el único que existe en realidad y es verdadero Dios, es fiel al permanecer el mismo... Por eso también su Hijo es fiel al existir siempre, no cambiar y no engañar ni en su ser ni en sus promesas... Y acerca del significado de... no estar sujeto a cambio, les escribe a los hebreos: Si no le creemos, Él permanece fiel porque no puede negarse a sí mismo. De este modo, al describir la venida en carne del *Lógos*, el Apóstol dijo con razón: Apóstol y fiel a quien lo hizo, mostrando así que, aunque llegó a ser hombre, Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos, sin estar sujeto a cambio; y también por esta razón, cuando el Apóstol escribe acerca de su encarnación, hace igualmente mención de ella mediante el sumo sacerdocio, y así tampoco en esta ocasión se mantuvo callado por mucho tiempo, sino que enseguida hace mención por todas partes de la certeza de su divinidad, principalmente allí donde está expresando su abajamiento, para que así conozcamos inmediatamente su grandeza y su majestad paterna”, *Orationes contra arianos*, II, 10 (ATANASIO, *Discurso*, 143-144). Cfr. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 440-450.

consecuencias comportaba para ambas “naturalezas” de y en Jesucristo. Las dos cuestiones dogmáticas que, desde finales del siglo IV, ocuparon el debate eclesial fueron: mantener intacta la definición nicena sobre la perfecta divinidad del Verbo y explicar que el Hijo Unigénito de Dios, sin dejar de ser Dios, se ha encarnado en Jesús de Nazaret.

En el Símbolo resultante del primer concilio de Constantinopla, además de confirmar cuanto fue expuesto en el concilio de Nicea, encontramos dos añadidos fundamentales en lo que se refiere a la encarnación. Por una parte, los Padres del concilio admiten como confesión de fe que el Espíritu Santo actúa en la encarnación del Hijo, concebido en las entrañas virginales de María. Por otra parte es incluido en el Símbolo el artículo “y su reino no tendrá fin”, remarcando el significado eterno de la encarnación. Y en relación con el misterio que nos ocupa, el Espíritu Santo está presente en toda la historia de la salvación, antes, durante y después de la encarnación del *Lógos*; es una Persona divina como el Padre y el Hijo, conservando intacta la identidad y la unidad numérica en cuanto a la igualdad de naturaleza, y la distinción de ambas en su forma intrínseca, esto es, la Trinidad³⁷.

La clarificación doctrinal de los dos primeros concilios ecuménicos, es decir, la afirmación absoluta de la verdadera encarnación de la segunda Persona de la Trinidad, encuentra su plenitud en el siglo V, concretamente en los concilios de Éfeso (431) y, sobre todo en el de Calcedonia, con la doble confesión de fe en Jesús como verdadero Dios y verdadero hombre al mismo tiempo.

El concilio de Éfeso supuso una preparación conceptual para lo que ocurrió en Calcedonia, especialmente motivada por la confusión terminológica provocada por el patriarca Nestorio que no definió correctamente la unidad de la persona en Jesucristo, ya que lo consideraba como el sujeto de una unión “accidental”, no “real”, de dos realidades. Sólo podía pensarse que la unidad en Jesucristo se diera en el ámbito de la persona, mientras que la distinción o dualidad, en el ámbito de la naturaleza. Se hizo necesaria, por tanto, una elaboración metafísica que explicara la unión sustancial, que no afectara a la naturaleza, para demostrar que no era posible admitir una unión accidental o extrínseca entre Dios y la carne humana. Los Padres conciliares afirmaron la unidad de la persona y, sucesivamente, la auténtica humanización-encarnación del Verbo: la unión según la *hypóstasis*.

³⁷ Para el Símbolo y los resultados de los trabajos conciliares: DH 150-151; COD 20-35. Cfr. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 513-523; Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, 349-379; ORTIZ DE URBINA, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.I, 133-225.

La consecuencia de la doctrina defendida fue la afirmación de que el Verbo es el sujeto de todo lo que el Nuevo Testamento dice de Jesús, sin que se pudiera establecer una división entre actos que pertenecieran a la divinidad y otros a la humanidad. Se da así una armonización entre la historia de Jesús de Nazaret y la ontología de su persona o de su doble naturaleza. Hablar sobre Jesucristo significa decir inteligiblemente que se trata de una sola persona, el Hijo engendrado por el Padre que se hizo hombre perfecto, no sólo que tiene la naturaleza humana. En Éfeso quedó defendida una doble consustancialidad, para explicar la doble generación del Hijo, es decir, la eterna por el Padre y la humana a través de María. El sujeto de la encarnación es el Hijo Unigénito preexistente, el Verbo quien, en su encarnación, mostró a la humanidad la total plenitud de propiedades en ambas naturalezas y que, al mismo tiempo, la persona divina no admite ninguna alteración sino que permanece inmutable³⁸.

A pesar de la claridad en la exposición cristológica de Éfeso, apareció un nuevo error que dañaba peligrosamente la realidad divina y humana de Jesucristo: el monofisismo. Este error cristológico, capitaneado por el monje Eutiques, sostenía que en Cristo, después de la unión de las dos naturalezas, sólo permanecía una, la divina, mientras que la humana perdía su consustancialidad con la nuestra. Este posicionamiento, al no distinguir adecuadamente entre persona y naturaleza, derivó en la identificación de ambas realidades y en la tesis resultante: la naturaleza humana de Jesús de Nazaret

³⁸ Para el magisterio emanado del concilio y la carta que escribió Cirilo de Alejandría a Nestorio: DH 250-268; COD 37-74. Cfr. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 523-537; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 485-500; HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 249-262; P.T. CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.II: *Efeso e Calcedonia*, Ciudad del Vaticano 1997, 13-71. Véase, además, este fragmento de la *Fórmula de unión* entre Cirilo de Alejandría y los obispos de Antioquía, fechada en la primavera del 433: “Queremos hablar brevemente sobre cómo sentimos y decimos acerca de la Virgen Madre de Dios y acerca de cómo el Hijo de Dios se hizo hombre necesariamente, y no por modo de aditamento, sino en la forma de plenitud... Confesamos, consiguientemente, a nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios Unigénito, Dios perfecto y hombre perfecto, de alma racional y cuerpo, antes de los siglos engendrado del Padre según la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, nacido de María Virgen según la humanidad, el mismo consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y consustancial con nosotros según la humanidad. Porque se hizo la unión de dos naturalezas, por lo cual confesamos a un solo Señor y a un solo Cristo... Y sabemos que los teólogos, en cuanto a las voces evangélicas y apostólicas sobre el Señor, unas veces las hacen comunes como de una sola persona, otras las reparten como de dos naturalezas, y enseñan que unas cuadran a Dios, según la divinidad de Cristo; otras son humildes, según la humanidad”, DH 271-273. Cfr. LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, Edición preparada por J.C. Mateos González, Madrid 1999, 251-252.

es absorbida por el Verbo. Un argumento planteado en esos términos eliminaba toda autonomía y consistencia en la realidad humana de Jesucristo.

Entre la aparición del error monofisita y la celebración del concilio de Calcedonia, fue decisiva la reacción, en defensa de la fe en la verdadera realidad del Hijo de Dios, encabezada por León Magno. Su doctrina y escritos cristológicos, y muy especialmente el *Tomus ad Flavianum*³⁹, fueron determinantes en el desarrollo teológico del concilio calcedonense.

El *Tomus*, carta que dirige al obispo Flaviano de Constantinopla en el 449, se centra ampliamente en la realidad de las dos naturalezas unidas en la única persona de Jesucristo, permaneciendo intactas en lo que se refiere a sus propiedades. El papa León pretende demostrar el error monofisita argumentando, con nitidez y evitando la especulación excesiva, que no hay mezcla de las dos naturalezas sino autonomía perfecta y armónica de ambas en la única persona. El aparente “duofisismo” de León no es otra cosa que el intento de salvaguardar la integridad real de las dos naturalezas⁴⁰.

La teología de León enseñaba que la encarnación del Verbo, verdadero Dios, comporta la asunción de la naturaleza humana completa y perfecta: completa, porque es un hombre real, y perfecta porque sus propiedades son las mismas que el Padre dio al primer ser humano creado, antes del pecado. Por eso, la *kénosis* de la encarnación es, en definitiva, un acto de condescendencia hacia la humanidad, no una falta de potencia, atributo divino fundamental. Ya en este mismo acto de la encarnación-*kénosis*, es necesario comprender que las dos naturalezas de aquel que se encarna, conservan sus propiedades, sin que la divina absorba o elimine a la humana, ni la humana disminuya o dañe a la primera.

En su exposición teológica, el papa León une la motivación soteriológica de la encarnación del Hijo de Dios a la correlación armónica y perfecta de las dos naturalezas, distintas pero unidas en el Verbo encarnado. Para ello recurre a expresiones que remiten a la invisibilidad de la naturaleza divina y la visibilidad en la nuestra, o cómo siendo incomprendible por su ser Dios quiso hacerse comprensión para nosotros, o, por último, eterno, como lo

³⁹ El texto íntegro del *Tomus* puede verse en LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 110-133. Cfr. DH 290-295; COD 77-82

⁴⁰ “Para pagar la deuda de nuestra condición, la naturaleza invulnerable se unió a una naturaleza capaz de sufrir. Así un único y mismo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, podría, por hombre, morir y, por ser Dios, no morir; nuestros remedios requerían eso. Pues en una íntegra y perfecta naturaleza de hombre verdadero, nació Dios verdadero, completo en las cosas divinas, completo en las cosas nuestras. Como nuestras entendemos las que desde el comienzo el Creador puso en germen en nosotros y las que asumí para ser reparadas”, LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 118-119.

era, es y será, comenzó a existir en el tiempo. La doctrina presentada por León es, en síntesis, la exposición de “dos nacimientos” del Hijo de Dios, subsistentes en las dos naturalezas: el mismo sujeto de origen (el eterno y el temporal), es el que existe en dos naturalezas distintas, unidas admirablemente en el Verbo encarnado⁴¹.

Con León Magno, la Iglesia llegó a un punto culminante sobre la definición cristológica: en Jesús de Nazaret, el Verbo encarnado, conviven la naturaleza divina y la naturaleza humana, sin que se confundan ni se alteren entre sí, permaneciendo, en sus propiedades, intactas y operantes. O lo que es lo mismo: no puede decirse que el Verbo sea la carne, sino que se ha hecho carne, ni tampoco que el que muere en la cruz es Dios, sino Dios encarnado en Jesús. La conclusión, entonces, es esta: el único Hijo de Dios es Verbo y carne. Sólo de este modo es posible pensar la actuación unitaria del Hijo de Dios sobre la humanidad, es decir, la salvación que viene al hombre gracias a su encarnación, a su relación dialógica eterna⁴².

⁴¹ “Pues cada naturaleza obra en comunión con la otra lo que le es propio; es decir, cuando obra el Verbo, obra lo que le es propio del Verbo y cuando obra la carne, obra lo que es propio de la carne. Una de ellas resplandece en los milagros y la otra sucumbe bajo las injurias. Y como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria del Padre, así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro linaje. Uno solo y el mismo es verdaderamente el Hijo de Dios y verdaderamente el Hijo del hombre. Dios, porque en el principio existía el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios; y hombre, porque el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros; Dios, porque todas las cosas se hicieron por él y sin él nada se ha hecho; y hombre, porque nació de una mujer, nació bajo la ley. El nacimiento en carne es manifestación de la naturaleza humana; el parto de una virgen es señal del poder divino. La infancia del niño se muestra en la humildad de la cuna; la grandeza del altísimo se manifiesta por las voces de los ángeles... Así, al que la astucia diabólica tienta como hombre, a ese mismo las cortes angélicas sirven como Dios. Tener hambre, sed, cansarse y dormir es, evidentemente, propio del hombre; pero con cinco panes saciar a cinco mil hombres, dar con generosidad el agua viva a la samaritana, que permite al que bebe de esta agua no tener ya más sed, andar sobre la superficie del mar sin hundirse los pies y, una vez increpada la tempestad, abatir la bravura de las olas, esto, sin ambigüedad, es propio de Dios”, LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 122-124.

⁴² “Por tanto, para entender esta unidad de persona en cada una de las dos naturalezas, se lee que el Hijo del hombre descendió del cielo; después asumió una carne de esa virgen de la que nació... El mismo Hijo de Dios es también Cristo, porque haber asumido lo uno sin lo otro, no aprovechaba para la salvación y resultaba igualmente peligroso el haber creído que el Señor Jesucristo era meramente Dios sin ser hombre o solamente hombre sin ser Dios”, LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 125-127. Además del resto de cartas cristológicas que pueden verse en el libro citado sobre León Magno, téngase en cuenta la carta *Licet per nostros* que el papa dirige a Juliano de Cos en junio del 449 (DH 296-299). Cfr. L. CASULA, *La Critologia di San Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milán 2000; L. CASULA, *Leone Magno. Il conflitto tra ortodossia ed eresia nel quinto secolo*, Roma 2002.

Si el papa León sienta las bases de la fe en la encarnación del Hijo de Dios, el concilio de Calcedonia hace oficial y perenne su doctrina. Los trabajos conciliares se desarrollaron tomando como texto base el *Tomus ad Flavianum* y trataron de dar respuesta eclesial a los errores que atentaban contra la unidad de persona y al monofisismo. El resultado fue una exposición de la fe estructurada en un proemio, una definición y una sanción.

El documento de la definición⁴³, en el que se observan dos partes, recoge la enseñanza cristológica anterior y determina la armonía, sin forzarla, entre la unidad de persona y la doble naturaleza. Sobre el misterio de Jesucristo, los Padres de Calcedonia llegaron a una solución basada en el sentido de “totalidad”: consideraron la unidad de la persona en la que coexisten dos naturalezas distintas pero no separadas. El punto de partida fue la unidad de la persona, para que las dos naturalezas no fueran confundidas entre sí. Quedó claro, entonces, que las dos naturalezas no son iguales (Dios y el hombre), y, al mismo tiempo, fue definido que los dos sujetos, aunque distintos, no podían separarse en la misma persona, porque eso hubiera supuesto dividir el misterio de Cristo. Fue presentada, entonces, la idea de una “unión hipostática” de ambas naturalezas en el “uno y mismo Cristo”.

En la definición conciliar aparecen las dos condiciones o modos de ser de Jesucristo: perfecto en la humanidad y perfecto en la divinidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre. Con ello, los asistentes del concilio cierran toda duda acerca de la doble consustancialidad del Hijo de Dios, Verbo encarnado. Para destacar la autenticidad de la encarnación aparece la constitución del encarnado con alma racional y con un cuerpo. Su identidad, ontológicamente hablando, es, también, igual a la carne y cuerpo humanos,

⁴³ “Siguiendo pues, a los santos Padres, enseñamos unánimemente que hay que confesar a un solo y mismo Hijo y Señor nuestro Jesucristo: perfecto en la divinidad, y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios, y verdaderamente hombre compuesto de alma racional y cuerpo; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado; engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad; que se ha de reconocer a un solo y mismo Cristo Señor, Hijo unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación. La diferencia de naturalezas de ningún modo queda suprimida por su unión, sino que quedan a salvo las propiedades de cada una de las naturalezas y confluyen en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres”, DH 301-302; cfr. COD 86-87; LEÓN MAGNO, *Cartas cristológicas*, 253-255.

exceptuando el pecado. La inclusión no es baladí, porque, al hablar de la humanidad perfecta asumida por el Verbo, de su ser carnal en modo total, el texto destaca la asunción de una humanidad no herida por el pecado, o, lo que es lo mismo, la misma humanidad que tenían nuestros primeros padres antes de la caída en el Paraíso.

Después de la encarnación, el Verbo permanece como una única realidad en una doble naturaleza. Estas, como ya había expuesto León Magno en el *Tomus*, no se confunden, mantienen sus propiedades y son distintas, pero no están divididas en la unidad de Jesucristo, es decir, en su ser total. La dualidad en Jesucristo no indica alteración ni confusión, sino todo lo contrario: permanece en la persona, única persona del Verbo, y por eso es una doble naturaleza entendida como unión hipostática.

Cuando en el texto conciliar encontramos que no hay confusión o cambio en el Verbo, debe entenderse desde el punto de vista de la encarnación. Es decir, ni el Verbo se transforma en carne, ni la carne es absorbida por el Verbo: no pierden sus propiedades. La encarnación no significa mezcla o fusión de dos naturalezas. Asimismo, tampoco puede considerarse al Hijo de Dios encarnado como la suma de dos individualidades distintas, o dos sujetos unidos pero separados en su ontología⁴⁴. Con la encarnación ocurre una comunicación armónica y real entre el Verbo y la naturaleza humana que asume: el Verbo transmite a la naturaleza humana su propia especificidad personal y asume la propiedad individual. Si no fuese así, entonces podría pensarse en la suma de dos individualidades y en la ruptura de la unidad personal del Verbo.

Para la historia de los dogmas la definición de Calcedonia completa y concluye, en su significado esencial, el desarrollo doctrinal cristológico; además, se puede concebir como la determinación de permanecer fieles y de escrutar con vigor, creatividad y profundidad el misterio de Cristo, definido de modo inequívoco y universal como encarnación de la Palabra⁴⁵.

⁴⁴ Cfr. P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011, 527-531.

⁴⁵ Las decisiones conciliares, teología y resultados doctrinales de Calcedonia pueden verse en: DH 300-305; COD 83-103. Cfr. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, 537-556; H.R. DROBNER, *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana*, en A. Ducay (Ed.), *Il concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Ciudad del Vaticano 2003, 42-52; GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo*, 501-517; HERCSIK, *Il Signore Gesù*, 266-275; CAMELOT, *Storia dei Concili Ecumenici*, t.II, 75-170.

Lectura sistemática

El esfuerzo de los Padres y de los primeros autores cristianos desembocó, de modo natural, en hacer comprensible, teológicamente, el misterio de Dios, Trinidad inmutable y eterna, revelado en y por Jesucristo, encarnado por los hombres, sin que este misterio encuentre un punto de inflexión en tal acontecimiento.

En la Iglesia primitiva, la dimensión histórica presente en la perspectiva global de san Juan tuvo una relevancia que se circunscribió en el modo de concebir la relación de Dios con la criatura. A los primeros escritores cristianos y a los Padres de la Iglesia les interesaba, ante todo, la salvación que se da por un conocimiento íntimo de Dios Trinidad. En efecto, ¿acaso no es ese el significado que Juan señala sobre Jesucristo al llamarle “Palabra”? El conocimiento es para los Padres el motivo principal por el que el hombre alcanza a comprender lo que Dios mismo ha revelado de su ser infinito, inmutable y trascendente. Mediante el conocimiento se da una relación dialógica, a través de la Palabra de Dios, Hijo eterno del Padre, Dios como Él, no creado sino engendrado, que posee en sí mismo por generación eterna toda la naturaleza divina.

Para que sea posible una doctrina de la salvación planteada en esos términos, y no entendiendo la condición pecaminosa del hombre como primer motor de la actuación divina sobre el ser humano, es necesario que la “Palabra” haya visto, contemplado, vivido lo que es Dios para poder darlo a conocer. Por ese motivo no podría plantearse una reflexión dialógica de Dios sin que Jesús fuera Dios, porque si se trata del conocimiento recíproco entre Dios y su criatura perfecta, el hombre, y, por tanto, que el hombre, débil y finito llegue a conocer a Dios, su gloria, y sea divinizado, este quicio salvífico sólo puede ponerlo en acto quien es Dios en toda su realidad, ya que sólo Dios puede conocer perfectamente a Dios mismo.

La economía salvífica pensada por los Padres es completada y actuada en toda su realidad por Jesucristo, Dios como el Padre y, también, hombre como las demás criaturas sin ser creado. Únicamente así se evita la separación (común en otras religiones) entre aquel que revela y aquellos a quienes se dirige la revelación; y esto ni desde el punto de vista del conocimiento ni desde la perspectiva intermedia de las etapas mediante las que el hombre es constituido capaz de conocer la gloria de Dios.

Teniendo en cuenta que todos estos motivos “teológicos” y “antropológicos” hacen posible una lectura sistemática y audaz del dogma de Calcedonia, es decir, la unidad íntima e intrínseca de Jesucristo, sin confusión ni división: consustancial a Dios según la divinidad y consustancial al hombre según la humanidad.

No cabe duda de que los Padres anteriores al 451 elaboraron una estructura teológica sobre la encarnación, partiendo, sobre todo, de cuanto comprendieron de Juan. Sin embargo, mientras el evangelista prefiere elaborar su discurso en torno al significado mismo del Hijo de Dios en su realidad global revelada, los primeros autores cristianos se dedicaron, por las circunstancias en las que escribieron y defendieron la fe, al ser de Jesucristo en su intimidad personal, divina y humana.

Para explicar la relación entre el Hijo de Dios (el *Lógos*) y la carne humana, fueron propuestas dos soluciones, provenientes de ámbitos eclesiales distintos: Alejandría y Antioquía.

En el contexto cultural de Alejandría, la atención fue puesta en la teología del *Lógos*, en clave cristológica, partiendo de Jn 1, 14. Predomina en esta elaboración teológica la distinción “Palabra-carne”, *Lógos-sárx*. Los autores de la escuela alejandrina ponen la atención en la unidad de persona: el *Lógos* eterno de Dios es el sujeto agente en la historia de Jesús de Nazaret. Esta unidad era explicada de acuerdo al axioma platónico de la síntesis natural o de la unión física del cuerpo y del alma. La dificultad de esta posición reside, por una parte en no considerar en su plenitud la humanidad de Jesús; en una introducción desmesurada del helenismo en el pensamiento cristiano, “desnaturalizando” el misterio de Dios; por otra, en la atribución a Cristo de un alma humana creada, motivo del que se derivaron dos errores pragmáticos y estáticos que contribuyeron a la expansión del dogma cristológico: el arrianismo (consideración de Cristo como una criatura) y el apolinarismo (ausencia del alma humana en el hombre Jesús y predominio de su naturaleza divina sobre la humana), ambos mencionados más arriba⁴⁶.

La escuela antioquena, por otro lado, elaboró una cristología que establecía la distinción real entre la divinidad y la humanidad: *Lógos-ánthropos*. Los autores insistieron en la integridad de la naturaleza humana y en la realidad de una alma “natural” (no creada) en el Verbo encarnado. El peligro, en esta ocasión, residió en la excesiva distinción metafísica entre las dos naturalezas que desembocó, en algunos casos, en la comprensión negativa de la unidad de la persona⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. R. VAN DEN BROECK, *The Christian School of Alexandria in the second and third century*, en J.W. Drijvers-A. McDonald (Eds.), *Centers of learning and locations in premodern Europe and the Near East*, Leiden 1995, 39-47; M. RIZZI, *Scuola di Alessandria*, en A. Monaci Castagno (Ed.), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 437-440; M. SIMONETTI, *Scuola (Alessandria)*, en di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t.I, 184-188.

⁴⁷ Cfr. M. Simonetti, *Scuola (Antioquia)*, en di Berardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, t. I, 356-359; D.S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch. A Study of the Early Christian Thought in the East*, Cambridge 1982.

Ambas teologías, en sus aspectos positivos y negativos, de los que participaron personajes de gran relevancia en la antigüedad, ofrecen a nuestra elaboración teológica contemporánea grandes luces y perspectivas. La primera de todas ellas es salir al paso de una consideración reductiva del misterio de Jesucristo, basada en una u otra naturaleza de su única persona. La segunda, como hicieron los antiguos, la de considerar el valor de la total humanidad del Hijo eterno de Dios, *Lógos-ánthropos*, partiendo del modo en el que se da la unión.

La atención puesta en la totalidad de lo ocurrido en la encarnación del Verbo, debe atenderse sin confundir las dos naturalezas del Verbo, ni considerar que el Verbo asuma de tal manera la naturaleza humana que esta pierde su autonomía. Se hizo necesaria la reflexión sobre la diferencia entre el ser divino y el ser humano del *Lógos*, manteniendo la propiedad de ambas realidades, pero sin que se desprenda de ello una división en el Verbo o una unión moral de las dos naturalezas. La fe integral, que parte y se basa en el dato revelado, enseña que Jesucristo es el Hijo eterno de Dios: una sola persona, el *Lógos*, es la protagonista de una historia divina y humana, en la totalidad de su verdad metafísica y natural.

Por ello, al explicar hoy el sentido objetivo de la encarnación, debe hacerse teniendo en cuenta que la iniciativa es divina y, como tal, en nada afecta a su ser íntimo e inmutable; nada de ello permite pensar que el Hijo de Dios encarnado reduce, elimina o mengua, si quiera por un espacio de tiempo determinado, la plenitud del misterio que ha sido revelado: su ser es eterno y, por su relación dialogal con el hombre, también temporal.

Así lo consideraron los Padres de Éfeso proclamando la unidad de Cristo y su perfecta divinidad, y después los Padres de Calcedonia, determinando doctrinalmente la distinción de las dos naturalezas y la unidad de la única persona, como hemos tenido oportunidad de ver. Quedó entonces delineado el planteamiento acerca de la acción y de la voluntad humana en Cristo, uno de los aspectos principales que se desprenden de los textos joánicos.

Reflexión de gran magnitud llevada a cabo durante varios siglos que permitió a la teología calcedonense una relectura de las categorías filosóficas de los principales autores griegos con las que se entraba en diálogo o se polemizaba. Fue el momento en que, sin que la fresca evangélica se olvidara por la elaboración reflexiva, aparecieron términos de importancia fundamental para la teología posterior: “persona”, “sustancia”, “relación”, “esencia”, “naturaleza”, “facultad”. Y surge también el análisis, con respecto a la relación de Dios con el hombre, del conocimiento y de la voluntad, la precisión sobre la convivencia de las dos naturalezas en el sujeto Jesús (*communicatio idiomatum*). Todo ello representa el tesoro conceptual común en el pensamiento occidental, columna del pensamiento teológico

que favorece la definición precisa del verdadero motivo por el que Dios se hace diálogo.

El principio hermenéutico que siguieron los Padres calcedonenses, y, en cierto sentido, los autores de los dos siglos posteriores (V-VIII), fue el de la afirmación de la perfección de la humanidad y de la divinidad en la unidad de Jesucristo, lo que permitió la afirmación consecuente de la salvación del hombre a través del conocimiento y el diálogo divino-humano.

El significado normativo del concilio pretendió desmontar las herejías que afectaban a la comprensión del misterio, pero no sólo eso: en este sentido negativo o apofático encontramos, también, su naturaleza actual positiva, en la que anima a la reflexión teológica a determinar el *intellectus fidei* y considerar el misterio de la encarnación de una forma dinámica y no estática, o puramente conceptual. Visto así el misterio, es decir, en constante movimiento hacia la humanidad, lejos de pensar que el concilio del 451 cerró las posibilidades de futuros razonamientos, será entonces posible que el trabajo teológico, basado en la *traditio fidei*, se expanda y crezca con mayor amplitud de miras, permitiendo una relectura, desde dentro, de la verdad de la fe, y formando así una *traditio vivens*.

La definición dogmática de Calcedonia mantiene la fe heredada como el *depositum* que garantiza la comprensión afectiva del misterio. Por eso estimula, en la teología actual, a tomar en consideración una lectura del misterio cristiano que parte de la aceptación de la verdad revelada y definida, como posibilidad, *a posteriori*, de recepción crítica y relectura hermenéutica del dogma, retomando la terminología conciliar.

Conclusión

Con la confesión de fe cristiana en la encarnación o el reconocimiento explícito y nuclear de la verdadera humanidad del Hijo eterno de Dios, los Padres y autores cristianos de los primeros siglos, partiendo del dato revelado, expresan conceptualmente y confiesan con valor universal el fundamento y baluarte de la fe católica referida a Jesucristo, convencidos de que todos los demás discursos sobre Dios y sobre el hombre dependen de esta verdad. Importante afirmación de fe que salva en sí misma, porque su valor es revelado, es decir, ofrecido por Dios al hombre para su adhesión. No solo se trata de una verdad que libera, pues la Verdad, Dios mismo, quedaría reducida al puro pensar humano si únicamente produjera libertad en la criatura, discurso que, por otra parte, nada tiene que ver con la doctrina cristiana. Así lo comprendieron los Padres y, según nuestro parecer, es imprescindible que la teología actual recupere este sentido de diálogo salvífico desde la Verdad inmutable de Dios.

Los primeros teólogos cristianos escriben y piensan a Dios llevando a cabo la economía de la salvación realizada en Cristo, el movimiento dinámico de la Trinidad en relación con la criatura. Frente a una visión estática de Dios, propia de una posición doctrinal equivocada, los Padres lo presentan con un movimiento eterno e histórico que hace al hombre libre y capaz de volver a su Creador. Esto es ya historia de salvación, felicidad en acto que consiste en conocer al Dios que se da a conocer, que se revela. La reflexión teológica de nuestros días podría recuperar el movimiento que presentan los Padres de *exitus-reditus*, tanto en su visión de Dios en sí mismo y en lo que es, como en su discurso sobre el hombre, para ofrecer, así, una exposición completa de la relación de lo divino con lo humano.

La profesión de fe en la encarnación, además, conduce al hombre tocado por la gracia a una integración perfecta e íntima entre ortodoxia y ortopraxis. En efecto, no puede sobrevivir una sin la otra. No faltaron en época patristica quienes prefirieron una a la otra, pero sin determinar el valor explícito de cada una de ellas, convirtiéndolas en posiciones absolutas en sí mismas. Los Padres afrontaron estas dramáticas situaciones confesando la unión de las dos actitudes: el misterio de Dios es revelado por su Hijo eterno para ser vivido, para que el hombre alcance su condición gloriosa y divina a imagen de Jesucristo glorificado; tal aseveración sólo puede comprenderse en perfecta comunión de fe, conocimiento, voluntad y amor con la fe profesada, es decir, con la ortodoxia.

Por eso, proponemos en nuestros días, en el acercamiento al misterio de Dios, rechazar la visión estática de la teología, más propia del error que no contempla a Dios en permanente relación con su criatura, y recuperar el movimiento eterno y presente de una doble “capacidad”: Dios que alcanza al hombre y el hombre que, animado por Dios, puede llegar hacia Él gracias al misterio de “su” encarnación.

La profesión de fe elaborada y propuesta por los Padres sobre la encarnación no deja lugar a dudas acerca de la implicación total de la Trinidad en todos los misterios de la vida del Hijo. Este es otro de los núcleos que la teología contemporánea podría retomar de la época patristica. La ambigüedad en la referencia teológica sobre Jesús, perfecto Dios y perfecto hombre, crea más confusión que elaboración sistemática y serena del discurso sobre el Ser divino. Una exposición simplista del misterio trinitario conduce a una consideración *a se* de las tres divinas Personas. Sin embargo la divina Revelación y los Padres enseñan que Dios no se puede dividir y que, por tanto, aunque en planos distintos, tanto de actuación como de presencia, la Trinidad entera, perfecta relación en sí misma, está presente en todos los acontecimientos en los que se revela al hombre, especialmente en los referidos al Hijo.

La verdad profesada por los Padres sobre la verdadera carne del Hijo de Dios va más allá de una simple referencia a Jesús de Nazaret. Confesar la encarnación de Dios en Jesucristo significa para los Padres confesar que sólo de ese modo el hombre, tal y como es, más aún, todo ser humano, es acogido por Dios en Dios encarnado, llamado por Él a la salvación que consiste en conocerle y sanar su debilidad, por ese orden. En efecto, ¿acaso podrían elaborar los Padres un discurso sobre el pecado si no hubieran partido desde el acto mismo e íntimo del conocimiento? Por eso, el contenido que justamente se le debe dar a una cristología sobre la encarnación es soteriológico, la llamada a la salvación-glorificación-conocimiento de la humanidad entera sobre Dios. Así llegan a la formulación y entienden después el axioma del credo *propter nostram salutem*.

En efecto, la idea de fondo que subyace en la teología patrística es la de la acción de Dios, motor primero y absoluto de la Creación y de la criatura, con efectos directos sobre el ser humano, la obra perfecta salida de la intimidad trinitaria. El quehacer teológico contemporáneo está llamado a recuperar la sintaxis entre las dos formas antiguas de elaborar el pensamiento sobre el misterio de Jesucristo, Dios eterno y encarnación histórica. Por una parte, clarificaría epistemológicamente, a nuestro juicio, el recurso a la idea oriental del intercambio ocurrido en la encarnación: así como Jesús asume la naturaleza humana, siendo total y verdaderamente hombre, al mismo tiempo, según el designio eterno y sobrenatural de la Trinidad, el hombre debe llevar en sí mismo a Dios, participar en sentido teológico y concreto de la naturaleza divina. Este planteamiento explica que la salvación a la que ha sido llamado el hombre comienza con la encarnación del Hijo de Dios; comienza también así la propia “divinización” humana y la participación plena de la humanidad con la realidad divina, aspectos que no alteran ni niegan las diferencias obvias entre Dios y la criatura.

Por otra parte, el quehacer teológico de nuestros días, arrojaría luz y determinación doctrinal, si recurre, para evitar eufemismos y confusiones estériles, a la fundamentación metafísica y conceptual (ontológica) propia de la teología antigua occidental, para explicar, en términos comprensibles, las condiciones constitutivas de la unión hipostática en la persona de Jesús y la realización doctrinal de la unidad estructural entre Dios y todos los hombres. Aceptada esta posición resultaría fácil abandonar imprecisiones sobre el misterio. Reelaborando una reflexión teológica crítica que parte de la ontología divina y humana, el discurso sobre el misterio de Dios deja de ser abstracto y pasa al plano de lo concreto, y puede llegar a las profundidades del ser humano creado, destino primordial de la salvación, llamado a ser criatura histórica divina.

El esfuerzo que debe guiar a los teólogos de nuestros días se basa en la defensa del hombre entero y total, de todas sus dimensiones antropológicas y de su humanización cada vez más encarnada en el mundo. La consecuencia de la tarea emprendida es fácil de deducir: el reconocimiento de la dignidad inalienable de todo ser humano como derivación esencial de la estructura divino-humana de la revelación, característica primordial de la salvación pues, con la encarnación, la esperanza del hombre se establece segura e infinita, ya que todo lo humano es para siempre aceptado por Dios de modo definitivo, salvado ontológicamente, invitado a abandonar las viejas estructuras de pecado y a compartir la misma vida de la Trinidad.

Fue mérito de los Padres y es tarea de la teología actual reconocer el misterio de Cristo y de Dios en su globalidad, sin excluir ni prevalecer ningún aspecto sobre otro, pues ahí está el misterio de la salvación en su plenitud, que es revelación del misterio de Dios en sí mismo, de su Trinidad de Personas en relación eterna, y revelación, también, del misterio del hombre. Para los primeros teólogos de la cristiandad fue necesario establecer líneas comunes y esenciales de pensamiento que permitieran decir una palabra sobre Él y sobre la criatura. En este sentido, los Padres son un estímulo eficaz para la teología de nuestros días, cuyo objetivo es presentar inteligiblemente el misterio trascendente. Concluyo con un texto de Ireneo de Lyon que sintetiza y recoge todos los elementos nucleares de la acción de Dios, revelándose y dándose al hombre, relacionándose eterna e históricamente con la criatura, para que su vida sea plena y totalmente restaurada: “Para eso se hizo el Verbo hombre, y el Hijo de Dios Hijo del hombre, para que el hombre, mezclándose con el Verbo y recibiendo la filiación adoptiva, se hiciese hijo de Dios. Porque no había otro modo como pudiéramos participar de la incorrupción y de la inmortalidad, a menos de unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad”⁴⁸.

⁴⁸ *Adversus Haereses* III, 19, 1 (IRENEO, *Contra los herejes*, 333).

Bibliografía

Estudios

CARCIONE F., *Le Eresie. Trinità e Incarnazione nella Chiesa antica*, Cinisello Balsamo 1992.

CASULA L., *La Critologia di San Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Milán 2000.

CODA P., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Roma 2011.

COLLINS G.O., *Christology. A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus*, Nueva York 1995.

COLLINS G.O., *La Encarnación*, Maliaño 2002.

DAVIS S.T.-KENDALL D.-COLLINS G.O., *The Incarnation*, Oxford 2002.

DROBNER H.R., *Fonti teologiche e analisi della formula calcedoniana*, en A. Ducay (Ed.), *Il concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Ciudad del Vaticano 2003, 42-52.

FERRONI L., *Gesù Verbo Eterno e Figlio di Dio nel Prologo di San Giovanni*, Macerata 1963.

FORREST P., "The Incarnation: A Philosophical Case for Kenosis", en *Religious Studies* 36 (2000) 127-140.

FORTE B., *Gesù di Nazarte, storia di Dio, Dio nella storia*, Roma 1981.

GRILLMEIER A., *Jesús en la tradición cristiana*, Salamanca 1999.

HERCSICK D., *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, Bologna 2010.

LADARIA L.F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.

NEYREY J.H., *The Gospel of John*, Nueva York 2007.

MACKINNON D.M., *Substance in Christology*, en S.W. Skyles-J.P. Kleyton (Eds.), *Christ, Faith and History*, Cambridge 1972, 279-300.

ORBE A. (Ed.), *Il Cristo*, t.I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, Milán 1985.

PAZZINI D., *In principio era il Logos*, Brescia 1983.

PIERANTONI C., *Apolinar de Laodicea y sus adversarios. Aspectos de la controversia cristológica en el siglo IV*, Santiago de Chile 2009.

SCIPIONI L., “Il Verbo e la sua umanità. Annotazioni per una cristologia patristica”, en *Teologia 2* (1977) 3-51.

SIMONETTI M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993.

SIMONETTI M., *Le controversie cristologiche dal secondo al quarto secolo*, en M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Roma 2006, 1-17.

SIMONETTI M., *La crisi ariana*, Roma 2010.

STRAUSS D.F., *The Life of Jesus Critically Examined*, London 1973.

ZUMSTEIN J., *El Evangelio según Juan*, t.I (Jn 1-12), Salamanca 2015.

Bibliografía personal

El Liber De Synodis seu de Fide Orientalium et Apologetica Responsa de Hilario de Poitiers. Contexto histórico-teológico, traducción y análisis, pars dissertationis, Pontificia Universitas Antonianum 2012.

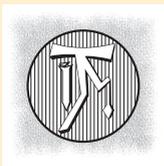
El lenguaje como base para una estructura dinámica del diálogo: elementos de pedagogía dialéctica en el De Magistro de San Agustín, en *La educación según S. Agustín, una respuesta a la postmodernidad*, V Congreso Internacional de Educación Católica para el siglo XXI, Universidad Católica de Valencia, 2013.

“El misterio de la Encarnación en los inicios de la controversia arriana”, en *Carthaginensia* (2016) 247-303.

Metodología, en la serie Manuales del Instituto Teológico de Murcia, Murcia 2017.

RESEÑAS

Andueza Soteras, José Manuel, *Teología de la relación* (FMF) 264-265; **Bartolomé, Juan José**, *Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana* (FMF) 253-254; **Barnes, Kenneth J.**, *Redeeming capitalism* (BPA) 281-283; **Bermejo Rubio, Fernando**, *La invención de Jesús. Historia, ficción, historiografía* (BPA) 267-269; **Berciano, Modesto**, *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios* (BPA) 265-267; **Brett, Mark G.**, *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World* (BPA) 269-271; **Duff, Paul B.**, *Jesus Followers in the Roman Empire* (RSV) 254-256; **Durst, Michel – Jeggle, Birgit – Merz, Birgit (Hrsg.)**, *Familie im Brennpunkt* (RSV) 283-284; **Fanjul Díaz J. Manuel**, *¿Me equivoqué de camino? Un peregrino en el camino francés* (FHD) 285-286; **García Sánchez, Fermín María**, *En carne viva* (FHD) 286-288; **González de Cardedal, Olegario**, *Invitación al Cristianismo. Experiencia y verdad* (PSA) 271-274; **Grabbe, Lester L.**, *Faith an Fossils. The Bible, Creation and Evolution* (RSV) 288-290; **Guijarro, Santiago**, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia* (FMF) 256-257; **Karimundackal, Thomas**, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12–11,32* (RSV) 257-258; **Henriksen, Jan-Olav – Sandnes, Karl Olav**, *Jesus as Healer. A Gospel for the Body* (BPA) 274-276; **Lilley, Christopher – Pedersen, Daniel J.**, (Eds), *Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen* (RSV) 276-278; **León Florido, Francisco**, *1277. La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París* (VLLR) 261-264; **Lortie, Christopher R.**, *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions* (RSV) 259-260; **Mardsen, George, M.**, *Religion and American Culture. A Brief History* (RSV) 291-293; **Mascilongo, Paolo**, *Ma voi, chi dite che io sia?* (FHD) 290-291; **Moreno Berrocal, M.- Romera Valero, A.**, *Juan Calderón Espadero. Primer cervantista manchego y primer periodista protestante español* (FHD) 293-295; **Nocetti, Serena** (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la iglesia* (FHD) 278-279; **Orlando, Luigi**, *Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti* (RSV) 258-259; **Rabal Saura, Gregorio**, *Hablando de pájaros. Ornitología popular Murciana* (FHD) 295-296; **Seidl, Theodore**, *Jobs Monologue. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31* (RSV) 260-261; **Rivi, Prospero**, *Con tutto il cuore e con tutta l'anima. Una via francescana alla contemplazione* (MAEA) 296-297; **Sabán Cuño, Mario**, *La Merkabá. El Misterio del Nombre de Dios* (BPA) 297-298; **Schlosser, Marianne**, *Teología de la oración. Levantemos el corazón* (FMF) 280-281.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

edit.um
EDICIONES DE LA UNIVERSIDAD DE MURCIA