



## La encarnación como acontecimiento trinitario<sup>1</sup>

PEDRO LUIS VIVES PÉREZ

Instituto Teológico san Fulgencio  
Murcia

**Resumen:** El misterio de la encarnación puede ser contemplado desde diversas ópticas. Entre ellas destaca la perspectiva *teológica*, aquella que contempla y piensa el misterio de la encarnación *desde la propia mirada de Dios*, es decir, a luz del misterio trinitario. Desde esa óptica, es posible indagar mejor las relaciones que hay entre los dos misterios: la Trinidad de Dios y la encarnación del Hijo de Dios, ya que el cruce de estos dos misterios constituye la cima de la «*hierarchy veritatem*» (cf. UR 11). A la luz de esta relación, el acontecimiento de la encarnación se revela como un «caso» propio respecto al principio teológico que afirma que las operaciones divinas *ad extra* son comunes a la Trinidad (DzH 1330: *Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*). Sólo al Hijo eterno del Padre, a la segunda persona de la Trinidad, le corresponde encarnarse. La singularidad de este «acontecimiento», posibilita explorar la relación estrecha que hay —«sin confusión, pero sin división»— entre la economía histórica de la salvación y la inmanencia trinitaria, como lo han hecho ya algunos teólogos (K. Rahner) y la teología actual (Comisión Teológica Internacional), de modo que la encarnación, por ser un verdadero «acontecimiento» trinitario, revela cómo es y actúa cada una de las divinas personas, y abre a la vez la cristología a un desarrollo histórico salvífico (a una cristología «de la misión» [*Sendungschristologie*]) de marcado relieve trinitario y de mayor

---

1 El artículo se inscribe dentro de la reflexión del grupo de investigación *Cristología, sociedad y cultura* de la Universidad Pontificia de Salamanca.

espesor salvífico. La consideración de este aspecto trinitario y salvífico de la encarnación permite considerar ésta, finalmente, como una «prolongación» de la «perichóresis» trinitaria, abriendo el corazón de Dios a la historia y al mundo.

**Palabras clave:** Encarnación, Trinidad, Historia de la Salvación

**Abstract:** The mystery of the Incarnation can be contemplated from various perspectives. Among them, the theological perspective stands out, **that which** contemplates and thinks about the mystery of the **Incarnation** from God's own gaze, that is, in **the** light of the Trinitarian mystery. From this perspective, it is possible to **investigate better** the relationships between the two mysteries: the Trinity of God and the **Incarnation** of the Son of God, since the crossing of these two mysteries constitutes the summit of the «*hierarchia veritatem*» (cf. UR 11). In the light of this relationship, the event of the **Incarnation** is revealed as a «case» of its own with respect to the theological principle that affirms that the divine operations ad extra are common to the Trinity (DzH 1330: *Omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*). Only the eternal Son of the Father, the second person of the Trinity, corresponds to incarnate. The singularity of this «event» makes it possible to explore the close relationship that exists -»without confusion, but without division«- between the historical economy of salvation and the Trinitarian immanence, as some theologians have already done (K. Rahner) and **the** current theology (International Theological Commission), so that the **Incarnation**, being a true trinitarian «event», reveals how each of the divine persons is and acts, and **opens at the same time the** Christology to a salvific historical development (to a Christology «of the mission» [Sendungschristologie]) of marked trinitarian relief and of greater salvific depth. The consideration of this Trinitarian and salvific aspect of the **Incarnation** allows us to consider it, finally, as an «extension» of the Trinitarian «*perichóresis*», opening the heart of God to history and to the world.

**Keywords:** Incarnation, Trinity, Salvation History

Hasta no hace mucho tiempo, en los manuales teológicos católicos, el concepto de encarnación se usaba para expresar el acto de la unión hipostática, es decir, la conjunción entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Cristo, y consiguientemente para profundizar —gracias a un análisis extremadamente metafísico— la constitución ontológica de Verbo encarnado. La vuelta a la historia de la salvación, a la dinámica de la comprensión de acontecimiento cristológico como nos atestigua el Nuevo Testamento, pero también a la génesis patrística del dogma cristológico de Calcedonia, junto con

el horizonte cultural moderno más tendente a la existencia y a la historicidad del hombre, han permitido colocar el concepto de la encarnación de Cristo como acontecimiento íntegramente trinitario, realizado y comprendido en su profundidad y en su significado a partir del misterio trinitario<sup>2</sup>.

## 1. PLANTEAMIENTO: LA ENCARNACIÓN VISTA DESDE DE DIOS

La encarnación sigue siendo todavía hoy la señal distintiva del cristianismo: «todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en la carne es de Dios» (1 Jn 4,2). La confesión de fe en la encarnación de Dios se cuenta entre lo «distintivamente cristiano» (R. Guardini). La Iglesia contempla y medita con asombro el gran misterio de piedad: «el cual fue manifestado en la carne» (1 Tim 3,16). La fe eclesial, recogiendo la expresión de Juan, «el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14), llama «“encarnación” al hecho de que el Hijo de Dios haya asumido una naturaleza para realizar en ella nuestra salvación»<sup>3</sup>.

«En el lenguaje teológico tradicional decir “encarnación” era decir toda la cristología, e incluso el cristianismo»<sup>4</sup>. La palabra aparece por primera vez de manera implícita en san Ignacio de Antioquía y explícita en san Ireneo, dentro del contexto antignóstico, para mostrar la real salvación del hombre entero<sup>5</sup>. La idea, sin embargo, está implicada en los textos neotestamentarios que hablan del Hijo enviado por el Padre en una carne de igual naturaleza y destino con los humanos (cf. Rom 1,1-4; 2 Cor 5,21; 8,9; Gál 3,13; 4,4-5; Flp 2,6-11).

---

2 Cf. P. CODA, «Encarnación»: en X. PIKAZA – N. SILANES (dir.), *El Dios cristiano. Diccionario Teológico*, Salamanca 1992, 383-394; A. AMATO, «Encarnación de Cristo. Reflexiones dogmáticas»: *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 357-385; F. MARINELLI, «Dimensione trinitaria dell’Incarnazione»: *Divinitas* 13 (1969) 271-343; M. BORDONI, «Encarnación»: en G. BARBAGLIO – S. DIANICH (dir.), *Nuevo Diccionario de teología I*, Madrid 1982, 366-389; I. SANNA, «Encarnación»: en F. ARDUSSO – L. PACOMIO (eds.), *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, Salamanca 2003<sup>4</sup>, 914-928; K. RAHNER, «Encarnación»: en *Sacramentum Mundi* 2, Barcelona 1972, 549-567. La encarnación, por ser un elemento distintivo de la fe cristiana, también es objeto de *scandalum* y de rechazo para el pensamiento humano, incluso en el tiempo actual, cf. N. CIOLA, «Disagi contemporanei di fronte al paradosso cristiano dell’incarnazione»: *PATH* (Pontificia Academia Theologica) 2 (2003) 443-471.

3 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 461.

4 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 386. Tal es así que, el mismo tratado de Cristología, durante tiempo, se ha denominado *De Verbo Incarnato*. Sobre las características de este tratado y el tratamiento de la encarnación en él, cf. P. SGUAZZARDO, «L’Unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale»: *Lateranum* 78 (2012) 611-648.

5 Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 18,1 (*lógos sarkóseis*) y II, 18,3 (SCh 211, 345, 349); SAN IGNACIO, *Eph.* 3,2 (*en sárki gnenómenos Theós*) (BAC 65,541).

La encarnación no es el resultado de un movimiento de apoteosis de un hombre que llega a ser Dios, autodivinizándose o raptando la divinidad, sino de una decisión libre de Dios omnipotente que se proyecta a sí mismo fuera de sí. La encarnación no es el resultado de una especulación humana, ni de ninguna aspiración humana. Es un don que se ofrece al hombre en la historia: «Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito» (Jn 3,16).

Pero, esta proyección extrovertida hacia lo distinto de él, como es el mundo, la historia y el hombre, lejos de ser una anulación de lo humano, aparece contrariamente como su propia plenitud. Supone la cumbre y la culminación, el término misterioso, de la creación. Por tanto, vista desde el hombre, aun siendo inesperada, la encarnación es una realización del hombre que lo lleva a la máxima posibilidad contenida en su ser como esencia abierta. La encarnación descifra el horizonte de las esperanzas y posibilidades del hombre, no en el sentido activo de lo que el hombre puede realizar, sino en el sentido receptivo de lo que en él puede ser actualizado por otro, sobre todo por Dios, quien las ha conferido, en la creación, al propio ser del hombre. Sólo en ese sentido tiene sentido un acercamiento «ascendente» a la encarnación, en cuanto que ella «es posibilidad radicada en el ser (la naturaleza), ya que el hombre es lo que Dios ha creado para poder existir él mismo encarnado, pero el hombre sólo la descubre como posibilidad cuando la encuentra realizada. Su realización es gracia»<sup>6</sup>.

Por eso, acercarse al misterio de la encarnación supone indagar no sólo lo que este misterio nos implica (*ad nos*): en los términos de la «carne» asumida, el tiempo y la historia, como espacio salvífico para la relación entre Dios y los hombres, o el mismo efecto santificador obrado en el hombre. Todos estos temas nos indican la vertiente hacia fuera (*ad extra*) de la encarnación. Junto a ellos, la teología intenta explicar también el sentido que la encarnación tiene para el propio misterio de Dios (*ad se*): es decir, su vertiente estrictamente *teológica*, de qué manera afecta a Dios en su vida íntima, como Trinidad de personas.

Si desde el hombre la encarnación es vista como posibilidad abierta, como potencia *receptora* («obediencial»); desde Dios, esta posibilidad resulta ser potencia *activa*. Por eso, hay que descubrir su sentido pensándola en primer

---

6 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 393. «La encarnación de Dios es, por ello, el caso irrepitiblemente supremo de la realización esencial de la realidad humana. Y tal realización consiste en que el hombre es en tanto se entrega. Quien entiende de verdad lo que teológicamente significa la *potentia oboedientialis* para la unión hipostática, la capacidad de ser asumida la naturaleza humana por la persona del Verbo de Dios, sabe que esa *potentia* no puede ser una capacidad más *junto* a otras posibilidades en la consistencia del ser del hombre, sino que objetivamente es idéntica a la esencia humana» (K RAHNER, «Para la teología de la encarnación»: en *Escritos de Teología IV*, Madrid 2002<sup>4</sup>, 136).

lugar desde Dios. Como expresaba santo Tomás de Aquino, hay que enjuiciarla más según la condición de la persona asumente que de la naturaleza asumida<sup>7</sup>.

Ahora bien, si el que asume la carne es «uno de la Trinidad», ello significa que la encarnación tiene una clara *dimensión trinitaria*. Luego, es legítimo interrogarse qué relación guardan la encarnación con la Trinidad. La relación entre ambos misterios está presente en la misma revelación cristiana, tal como sugiere ya la misma oración de Jesús: «Padre, en esto consiste la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3). Por ello, no faltan razones para considerar que este cruce de misterios constituye la cima de la «*hierarchia veritatem*» (cf. UR 11) en el que resplandece «la belleza de amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado»<sup>8</sup>. Cima de misterios cristianos, por tanto, y cima, particularmente importante, para contemplar el alcance del amor salvador de Dios<sup>9</sup>.

Esta relación entre el misterio de la encarnación y el misterio trinitario interesa, también, tanto a la teología trinitaria como a la cristología. A la teología trinitaria porque la encarnación es el acceso gnoseológico al misterio de la Trinidad<sup>10</sup>. «A Dios nadie lo ha visto, el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre nos lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). En efecto, el Verbo encarnado revela el misterio de Dios Trinidad. No se puede alcanzar un conocimiento del Dios revelado desde una búsqueda exclusivamente filosófica o religiosa

---

7 Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q,3, a.6 (BAC M 46,86-87).

8 PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 36.

9 De esta mirada arranca la segunda semana ignaciana, que contempla el misterio de la encarnación, cf. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 107: «(Oír) lo que dicen las personas divinas, es a saber: Hagamos redención del género humano» (cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios espirituales de S. Ignacio. Historia y Análisis*, Santander 2009 [2ª ed. renovada y corregida], 302 y 303-311 [«Contemplación de la encarnación»]).

10 «No existe otro acceso posible al misterio trinitario que el de la revelación en Jesucristo y en el Espíritu Santo, y ninguna afirmación sobre la Trinidad inmanente se puede alejar ni siquiera un ápice de la base de las afirmaciones neotestamentarias, si no quiere caer en el vacío de las frases abstractas e irrelevantes desde el punto de vista histórico-salvífico» (H. U. VON BALTHASAR, *Teológica II: Verdad de Dios*, Madrid 1998, 125). «La originalidad de la fe cristiana en el Dios único y uno, heredada del Antiguo Testamento, tiene de hecho su principio, su centro y su medida en Jesucristo, es decir, en la revelación singular, universalmente eficaz y escatológica que él ofrece, más aún, que él mismo es de Dios. (...) El camino de la revelación de Dios trinitario pasa a través de él (la persona de Jesucristo)» (P. CODA, *Desde la Trinidad. El advenimiento de Dios entre historia y profecía*, Salamanca 2014, 48). «La revelación del misterio de Dios en toda su profundidad acaece únicamente en Jesús. Solamente por la fe tenemos acceso al ser de Dios, solamente si creemos en él como el Hijo de Dios podemos ver en él al Padre (cf. Jn 14,9)» (L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Salamanca 2010 [4ª ed. renovada y ampliada], 73s.).

del hombre<sup>11</sup>. Tiene que ser a través de la cristología, porque la Trinidad, a su vez, es la condición de posibilidad del misterio de la encarnación. «La realidad trinitaria funda la posibilidad de la creación y el sentido de la encarnación. (...) Conocer a Cristo supone conocer su origen y su relación con Dios, a la vez que conocer el designio de salvación de los hombres que Dios ha religado a su destino»<sup>12</sup>. Como dice la Comisión Teológica Internacional: «Existe, por tanto, reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de la idea de Dios, y al que descubre a Dios en Jesús»<sup>13</sup>.

## 2. FUNDAMENTACIÓN: LA RELACIÓN ENTRE LA ENCARNACIÓN Y LA TRINIDAD

Para esclarecer mejor esta circularidad y reciprocidad de la que habla el documento «Teología-Cristología-Antropología» de la Comisión Teológica Internacional es oportuno recuperar aquella distinción, presente en los Padres de la Iglesia, entre la «*Theologia*» (el misterio de la vida íntima de Dios Trinidad) y la «*Oikonomia*» (todas las obras de Dios por las que se comunica y revela). Son términos muy conocidos en la teología, empleados incluso por el Catecismo de la Iglesia Católica: «Por la “*Oikonomia*” nos es revelada la “*Theologia*”: pero inversamente, es la “*Theologia*”, quien esclarece toda la “*Oikonomia*”. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo, e inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras»<sup>14</sup>. La primera parte de la relación (de la «economía» a la «teología») considera la economía salvífica, por tanto, la encarnación, como *camino* de acceso a la Trinidad; la segunda (de la «teología» a la «economía») considera, al contrario, la Trinidad como el *presupuesto* de la encarnación. Ambos sentidos de la relación discurre a través del misterio de la encarnación, que se convierte así en el punto de unión entre la «*Theologia*» y la «*Oikonomia*». La encarnación es el «caso» (K. Rahner) que

---

11 La necesidad de combatir el racionalismo filosófico condujo, a cierta apologética católica post-ilustrada, al terreno del adversario y admitir un naturalismo filosófico, más allá de la gracia, acerca de la doctrina de Dios: «Una determinada concepción de la relación entre la naturaleza y la gracia puede haber ayudado a esta visión de las cosas. La naturaleza, y con ella el concepto de Dios que con la razón se puede alcanzar, tendría un sentido en sí misma, la revelación sobrenatural viene a añadir nuevos contenidos a un horizonte que de por sí tendría una significación suficiente» (L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 15).

12 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 6.

13 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* I, A, 3 §9 (BAC 715, 144).

14 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 236.

mejor muestra la relación que en Dios existe entre su vida íntima, intratrinitaria, y sus obras externas, por las que se nos comunica y nos salva.

### 2.1. *La encarnación revela el misterio de la Trinidad*

La encarnación constituye el vértice insuperable y el cumplimiento absoluto de la historia de la salvación. Jesucristo es la palabra última y definitiva de Dios a la humanidad (cf. Heb 1,2), el único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24), la fuente de toda salvación presente y futura (cf. Hch 4,12). Siendo el compromiso personal y definitivo de Dios en la historia, representa también la fuente última del conocimiento de Dios y el hombre. Como decía san Máximo Confesor: «el misterio de la encarnación del Verbo tiene la fuerza de todos los secretos y figuras de la Escritura y la ciencia de todas las criaturas visibles e inteligibles»<sup>15</sup>. Por eso, «sólo el Verbo de Dios encarnado nos puede enseñar la ciencia de Dios»<sup>16</sup>.

Aunque el cristianismo comparte con otras grandes religiones la fe en un solo Dios, infinito, trascendente, fuente de todo valor humano y cósmico (cf. NA 2); sin embargo, el monoteísmo cristiano se diferencia del judío y del islámico, precisamente, por su confesión de la unidad de Dios en la Trinidad de personas divinas. Además, el cristianismo, a diferencia de las demás religiones, confiesa que este Dios personal y trascendente, incluso permaneciendo tal, se ha hecho hombre. «Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo»<sup>17</sup>. Jesucristo no es una de las «encarnaciones» que el hinduismo representa en la aparición esporádica de un «avatar» como, por ejemplo, Krishna o Buda. «Jesucristo es el lugar personal de encuentro y diálogo entre la divinidad y la humanidad, entre el eterno y la historia, entre el absoluto y lo relativo. Su persona y su acontecimiento constituyen la síntesis y el cumplimiento supremo de toda mediación salvífica pasada, presente y futura»<sup>18</sup>.

---

15 SAN MÁXIMO CONFESOR, *Capita theologia et oecumenica*, 66 (PG 90, 1108A).

16 SAN MÁXIMO CONFESOR, *Orationis dominicae expositio* (PG 90, 876C).

17 SAN JUAN PABLO II, *Tertio Millennio adveniente*, 6. Para una ampliación de esta perspectiva, cf. P. L. VIVES PÉREZ, «La religión que brota de la encarnación. El cristianismo como gracia»: *Staurós: teología de la cruz* 46 (2007) 101-118.

18 A. AMATO, *Jesús el Señor*, Madrid 2009 (2ª ed. ampliada y actualizada), 445.

El misterio del Verbo encarnado es el camino para acceder al misterio trinitario de Dios y a su voluntad salvífica abierta al mundo. Jesucristo revela el rostro del Padre: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). La encarnación es el acontecimiento de la autorrevelación de Dios como comunión trinitaria «para nosotros». Nos abre el misterio de la vida íntima de Dios: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su propio Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatarnos de la sujeción de la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos de Dios. Y la prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el espíritu de su Hijo que clama: “Abba”, es decir “Padre”» (Gál 4,4-6). En esta espléndida síntesis teológica san Pablo presenta el compromiso personal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la encarnación salvífica. El Padre envía al Hijo que, a su vez, enviado desde el Padre (cf. Jn 4,34), «se hace hombre» (cf. Jn 1,14), para que los hombres puedan en el Espíritu Santo invocar a Dios como Padre.

En la «misión» del Hijo, es donde la Trinidad encuentra su expresión *hacia fuera* (*ad extra*). El Hijo de Dios encarnado es una «apertura», una «trasparencia» de Dios que, con su encarnación, colma la distancia entre Dios y su creación. De ese modo, la fecundidad *ad extra* de Dios tiene su manifestación libre y gratuita no sólo en la creación, sino también en la redención y en la misión del Hijo, que extiende a la humanidad entera y al cosmos la participación en la vida divina. La encarnación es por tanto «como la flor de una raíz contenida en el proceso trinitario, como el desarrollo de un germen latente, como el salir de un río caudaloso, sobreabundante, que fluye en la producción trinitaria»<sup>19</sup>.

De esta correlación y correspondencia entre la Trinidad y la encarnación habla el teólogo alemán Karl Rahner, cuyo pensamiento ha nutrido la teología trinitaria contemporánea<sup>20</sup>. Para él, existe una unidad entre Trinidad económica («para nosotros») y Trinidad inmanente («en sí»): *la Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa*<sup>21</sup>. Esto significa que es desde la Trinidad

---

19 J. M. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona 1950, 333s.

20 Cf. K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación»: en J. FEINER – M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis* II, Madrid 1977<sup>2</sup>, 269-338; ID., «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*»: en *Escritos de Teología* IV, Madrid 2002<sup>4</sup>, 99-128. Sobre el alcance de su planteamiento; cf. N. SILANES (ed.), *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1987; A. ARANDA, «Las propuestas de Karl Rahner para una teología trinitaria»: *Scripta Theologica* 23 (1991) 69-123.

21 «La tesis fundamental (“Grundaxiom”) que establece esta conexión entre los tratados, y que pone de relieve a la Trinidad como misterio salvífico para nosotros (en su realidad y no sólo como doctrina), podría formularse así: *La Trinidad “económica” es la Trinidad “inmanente”, y a la inversa*» (K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento...»: 278; cf. ID., «Advertencias sobre el tratado dogmático *De Trinitate*», 99-128). Según este principio



económica, desde el compromiso concreto de Dios en la encarnación salvífica, desde donde se alcanza el verdadero conocimiento de la Trinidad inmanente, el misterio de la vida íntima de Dios.

La razón de esta unidad gravita en torno al *sentido salvífico* propio de la revelación. El concilio Vaticano II establece una clara conexión entre la revelación de Dios y la revelación de la verdad salvífica (cf. DV 2.6). El Dios que se revela es el Dios que nos salva; es decir, que el modo como la Trinidad se presenta a nosotros en la economía de la salvación ha de reflejar por tanto el modo como es en sí mismo. Como observa L. F. Ladaria: «Parece que esta reflexión se impone. De lo contrario la salvación del hombre no sería Dios mismo, habría que buscarla en otro sitio; sería absurdo que Dios se revelara y nos salvara de un modo que no correspondiera a su ser. Esta idea repugnaría a la fe cristiana»<sup>22</sup>.

Para este planteamiento, la encarnación constituye el punto crucial de la unidad entre Trinidad económica y Trinidad inmanente. Tal unidad viene a decir que, en el acontecimiento histórico, gratuito y absolutamente indeducible de la encarnación del Hijo de Dios, en su persona, en sus palabras, en sus acciones y sobre todo en su misterio pascual, la realidad divina intratrinitaria se hace presente *ad extra* de manera salvífica nueva. La historia de Jesús es, por tanto, la historia de la Trinidad, desde el momento que «toda la misión y la obra de Jesús de Nazaret se desarrolla bajo el signo de la unidad, preexistente y eterna,

---

(«gran axioma») la economía salvadora, realizada por Dios en su revelación en la historia, es el único camino para el conocimiento de la «teología», de la vida íntima de Dios. Es decir, Dios uno y trino se revela en la historia tal como es en su vida inmanente. Por ello, nosotros podemos conocer la misteriosa y luminosa realidad de Dios trino por la revelación salvadora que en Cristo hace de sí mismo. Anteriormente a Rahner, Anselm Stolz, ya afirmó la necesaria correspondencia que existe en Dios entre la economía externa y la interna (cf. A. STOLZ, *De Sanctissima Trinitate*, Freiburg 1939, 130). Sobre el alcance y la valoración del axioma rahneriano: cf. L. F. LADARIA, «La relación entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente»: en ID., *La Trinidad como misterio de comunión*, Salamanca 2002, 11-64; la monografía de M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma 1996. Otros: cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, «Dios por nosotros – Dios en sí. Recepción y valoración de axioma sobre Trinidad económica y Trinidad inmanente»: *Estudios Trinitarios* 50 (2016) 245-279; J. PRADES, «“De la Trinidad económica a la Trinidad inmanente”». A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria»: en ID., *Communicatio Christi. Reflexiones de teología sistemática*, Madrid 2004, 15-73; S. DEL CURA ELENA, «Tra misterio ed esperienza. La teologia trinitaria dopo Karl Rahner»: en I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 143-190; P. CODA, «Dal Grundaxiom all'ontologia trinitaria. Un percorso metodológico»: en I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 191-205.

22 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 48-49.

con el Padre y el Espíritu Santo»<sup>23</sup>. En Jesús no hay diferencia entre el Dios que le envía (*Deus absconditus*) y el Dios que él revela (*Deus revelatus*): «El *Deus revelatus* es el mismo *Deus absconditus*; el misterio irreductible de Dios es el misterio de nuestra salvación»<sup>24</sup>.

## 2.2. La encarnación, centro de unidad entre Teología divina y economía salvífica

### 2.2.1. La encarnación y el principio trinitario de la operación común «ad extra»

A la luz de estas consideraciones también se pueden comprender mejor algunas tesis clásicas de la teología católica. Una de ellas es aquella que afirma que «en la Trinidad todo es uno, cuando no hay oposición de relación (*omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*)»<sup>25</sup>. Este principio pretende expresar que en la actuación divina frente al mundo y frente a los hombres, *ad extra*, se realiza desde la unidad de las tres personas divinas. La apelación a este principio, por parte de la teología clásica, podría utilizarse, según el parecer de K. Rahner, contra la tesis que él quiere establecer acerca de la identidad entre Teología y economía<sup>26</sup>. Al respecto, es oportuno observar: «Ciertamente el principio de la actuación unitaria de Dios ha de ser mantenido. No tendría sentido que las divinas personas actuasen “separadamente” las unas de las otras. Pero a la vez hay que evitar dar de este principio explicaciones exageradas, que no tengan en cuenta que el único principio que es Dios tiene siempre en sí mismo la distinción personal. En toda actuación de Dios fuera de sí, *ad extra*, obran unitariamente las tres personas divinas»<sup>27</sup>.

Por ello, este principio de la actuación unitaria de Dios hacia fuera siempre se vio atemperado en la teología tradicional por el uso de la doctrina de las «apropiaciones». Según esta doctrina la actuación de Dios-Uno se «apropian», en el

---

23 B. FORTE, *Trinidad como historia*, Salamanca 1988, 141.

24 W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985, 312.

25 DzH 1330. Este principio fundamental de la teología trinitaria fue formulado seguramente por primera vez por Anselmo de Canterbury, *De processione Spiritus Sancti* 1 (PL 158,288C). Sobre este principio, cf. H. MÜHLEN, «Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis opposition»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 37-57.

26 K. RAHNER, «El Dios Trino como principio y fundamento...», 279: «El motivo de este negarse a concebir la encarnación como un “caso” de una relación más amplia, formulado de manera sencilla y contundente, sería éste. En Dios todo forma una unidad en estricta identidad, fuera de la oposición entre las relaciones divinas de origen, que son las que constituyen las personas».

27 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 49.

lenguaje de la Escritura o de la Iglesia, a las distintas personas aquellos modos de actuar que más directamente corresponden a lo que en la vida interna de Dios es «propio» de aquella persona<sup>28</sup>. Ahora bien —como observa L. F. Ladaria— esta doctrina de las apropiaciones, «presupone un cierto conocimiento de lo que es propio de cada persona en el interior de la vida trinitaria; y, dado que la Trinidad es objeto de fe, y no puede deducirse de un modo puramente racional sino que sólo es cognoscible a la luz de la revelación, sólo por el modo de actuar salvífico de cada persona se puede saber lo que a la vida interna de Dios le corresponde más directamente»<sup>29</sup>. Luego, parece que el principio de unidad de operaciones *ad extra* no puede excluir toda intervención de las personas en cuanto tales.

Es más, en el análisis de la cuestión que hace Rahner, indica que existe un caso, en el que sabemos que hay una acción hacia fuera en la que las personas actúan diferenciadamente: «se da, por tanto, al menos una “misión”, una presencia en el mundo, una realidad económica-salvífica que no sólo es “atribuida” a una determinada persona divina, sino que le es propia y peculiar»<sup>30</sup>. *Este «caso» es la encarnación*. Sólo el Hijo ha asumido hipostáticamente la naturaleza humana. En la encarnación, en toda la vida de Jesús sobre la tierra, en su pasión y muerte, en su resurrección y exaltación a la derecha del Padre y en el don del Espíritu que sigue a éstas, tenemos una actuación diferenciada de las divinas personas en la historia de la salvación. Es precisamente esta diferenciación lo que nos permite conocerlas<sup>31</sup>.

Lo cual quiere decir que el principio de la actuación común de Dios *ad extra* hay que interpretarlo a la luz de lo acaecido en la revelación, no inmediatamente desde premisas aprióricas de la unidad divina. «Este principio pretende expresar lo que brota de la revelación. En la creación y en la encarnación redentora, es decir, en las obras *ad extra*, la actuación de Dios es una actuación trinitaria indivisa y “perijorésica” (comunional). Las personas divinas actúan en perfecta armonía y sinergia entre sí: el Padre actúa por y con el Hijo y en el Espíritu Santo. La encarnación no hace más que manifestar esta unión de amor y de acción en la que están implicadas las personas divinas»<sup>32</sup>.

De ese modo, como dice B. Forte: «todo acto de amor trinitario hacia las criaturas supone la diferenciación del Amante, el Amado y del Amor personal,

---

28 Santo Tomás de Aquino define la apropiación como «la manifestación de las personas mediante los atributos esenciales» (*STh* I, q.39, a.7). Atributos esenciales que son los que le corresponden a la única esencia divina.

29 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 50.

30 Cf. K. RAHNER, «El Dios trino como principio y fundamento...», 278s.

31 Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 50.

32 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 447.

en su indisoluble unidad: el *opus ad extra* es siempre un *opus amoris* en el que los Tres están presentes e implicados, cada uno según sus propiedades. ¡El amor nunca es indiferencia! Por consiguiente, no hay experiencia salvífica de una persona divina que no lleve consigo el encuentro con toda la Trinidad»<sup>33</sup>. Todo acto *ad extra* de Dios, lleva el sello trinitario del dinamismo interno de amor de la Trinidad: no hay, por tanto, encarnación sin amor y compromiso trinitario.

Es lo que afirma el concilio Lateranense IV (1215): «El Hijo unigénito de Dios Jesucristo se ha encarnado por la acción común de toda la Trinidad» («*Unigenitus Dei Filius Iesus Christus, a tota Trinitate communiter incarnatus*»)<sup>34</sup>. Ya el mismo santo Tomás de Aquino, enseñaba lo mismo que dice el concilio: después de haber aclarado que «el acto de asumir (la naturaleza humana) proviene del poder divino, que es común a las tres personas», afirma que «lo que hay que de acción en la asunción es común a las tres personas». Sin embargo, precisa, que «lo que pertenece a la razón de término conviene a una de las personas y no a las demás. Las tres personas hicieron que la naturaleza humana se uniese únicamente a la persona del Hijo»<sup>35</sup>. De esta manera, Santo Tomás conjuga perfectamente el principio de actuación común *ad extra* de las personas divinas con la misión singular de una de ellas, la persona del Hijo de Dios encarnado. «La clave de argumentación del Aquinate está en el análisis de la expresión “asumir la carne”, empleada por Lombardo. Santo Tomás distingue entre la acción de asumir y el término de la asunción. La acción de asumir es obra conjunta de la Trinidad, lo asumido se realiza en el Verbo. A la luz de esta distinción, queda claro que la acción de encarnarse es obrada efectivamente (*effective*) por toda la Trinidad, pero sólo asume la naturaleza humana la persona del Hijo, que la asume “terminativamente” (*terminative*)»<sup>36</sup>.

El principio de la actuación común *ad extra* de la Trinidad no es óbice, por tanto, para no distinguir ni las «apropiaciones» ni la singularidad de las «misiones» *ad extra*, como es el caso de la encarnación del Verbo. La encarnación es el don «trinitario» para nosotros. «En Jesús (en la encarnación) tenemos el momento más alto de esta actuación y el paradigma y el fundamento de todo lo que Dios hace por nosotros: todo tiene su consistencia en el Hijo amado en

---

33 B. FORTE, *Trinidad como historia*, 146.

34 DzH 801; cf. también los Concilios de Toledo VI (638); XI (675) y XVI (695), cf. DzH 491, 535, 571 respectivamente.

35 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q.3., a.4 (BAC M 46,85).

36 J. RICO PÁVES, *Cristología y soteriología. Introducción teológica al misterio de Cristo*, Madrid 2016, 354-355. Para esta distinción, cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Com. Sent.*, III, d.1, q.2, a.1 resp. 2 (Eunsa III/1,135).

quien tenemos la redención y el perdón de los pecados, todo ha sido hecho mediante él y camina hacia él (cf. Col 1,13-20)»<sup>37</sup>.

## 2.2.2. El problema de la cuestión «hipotética»: el «caso» de la encarnación

El «caso» singular de la encarnación ha de afrontar también —en opinión de Rahner— otro desafío muy vivo en la teología clásica: la *cuestión hipotética* relativa a la posibilidad de que hubiera podido encarnarse otra persona divina distinta a la del Hijo, a pesar de las razones de conveniencia que sostienen que sea el Hijo quien lo hiciera. La historia de la cuestión es larga y ocupa buena parte de la historia de la teología<sup>38</sup>.

Ya sabemos que en la *patrística* no se plantea explícitamente esta hipótesis. La encarnación del Hijo siempre se sitúa dentro del contexto inmediato de la salvación. Los Padres parten de los hechos acaecidos en la historia y desde ahí muestran la relación entre la encarnación y el misterio trinitario. En los autores prenicenos la generación eterna del Hijo se explica en función de su mediación creadora, de modo que se afirma en coherencia que la salvación es realizada por quien desde el principio ha mediado entre el Padre y las criaturas. Si la creación ha sido llevada a cabo por el Hijo, también la salvación debe de ser realizada por él. Además, corresponde al Hijo la encarnación y la salvación del hombre porque él es el modelo según el cual los hombres han sido creados. Si el hombre ha sido creado a imagen del Hijo, corresponde al hijo renovar su imagen en el hombre.

Antes que san Atanasio, autores como san Ireneo y Tertuliano se expresan en términos aún más claros. El hombre ha sido creado a partir del modelo del Hijo, «el hombre futuro», «el que iba a encarnarse» (*incarnaturus*). El hombre ha sido plasmado a imagen del Hijo y en previsión del futuro. Es el designio original de la encarnación lo que está en primer plano.

En los últimos tiempos, se ha atribuido a san Agustín la afirmación de la posibilidad de la encarnación de las tres divinas personas, aunque sin demasiada justificación<sup>39</sup>. Más bien, el doctor de Hipona iniciará un cambio de perspectiva que

---

37 L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 50-51.

38 Sobre el desarrollo histórico de la cuestión: cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999. Este argumento afronta también la compleja historia de la respuesta teológica al motivo de la encarnación: cf. V. BATTAGLIA, *A lode della gloria e della grazia di Dio. Saggio storico-sistemático sul «motivo» dell'Incarnazione*, Roma 2019.

39 Por ejemplo K. Rahner, cf. «El Dios trino como principio y fundamento...», 282: «Pero ¿es verdad ese presupuesto de que *cada una* de las personas divinas puede hacerse hombre? Respondemos nosotros: ese presupuesto no está probado y es falso. No está probado: la tradición más antigua anterior a Agustín no pensó nunca en semejante posibilidad...» y 315: «Ya

después de él, se impondrá. En efecto, aborda la cuestión desde una perspectiva novedosa al no fijarse tanto en la relación entre creación y encarnación cuanto en las mismas relaciones intratrinitarias. Si el Padre es el que engendra y el Hijo es el engendrado, es congruente que sea el Padre el que envíe y el Hijo el enviado<sup>40</sup>.

Todavía san Anselmo, al inicio del *Medievo*, ha sido el primero que expresamente plantea la pregunta acerca de la posibilidad de la encarnación de otra persona distinta al Hijo, dando una respuesta negativa, al mostrar la inconveniencia de la encarnación del Padre o del Espíritu. Encuentra, al igual que los autores post-agustinos (Genadio y Fulgencio), inconveniente que se haga hijo en la economía quien no lo es en la vida inmanente. El arzobispo de Canterbury ofrece tres razones de conveniencia de la encarnación del Verbo: 1) para evitar que

---

hemos dicho en otra ocasión que está de acuerdo con la tradición anterior a san Agustín». Esta valoración de Rahner se ha matizado recientemente. Es verdad que san Agustín considera —a diferencia de los Padres precedentes— que cualquiera de las personas divinas podría haberse manifestado visiblemente en el Antiguo Testamento. Aunque también sostiene que, en el caso de que fuera el Padre, no podría decirse que ha sido enviado ni por el Hijo ni por el Espíritu Santo: «La sencilla y cauta lección de los misterios divinos me lleva a la conclusión de que no se puede concretar, sin temeridad, cuál de las tres divinas personas se apareció a los padres y profetas mediante formas sensibles, imaginarias o reales, a no ser que el contexto de la lección nos suministre indicios posibles» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* II, 18,35 [BAC 39,232]); «Porque aun en la hipótesis de que Dios Padre hubiera querido manifestarse en la criatura visible, a Él sujeta, sería un absurdo mayúsculo pensar que había sido enviado por el Hijo, a quien engendró, o por el Espíritu Santo, que de Él procede (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* IV,21,32 [BAC 39,332s.]). Como demuestra J. Rico Pavés, san Agustín, aún sin plantear la cuestión de forma explícita, no considera esta posibilidad respecto a la encarnación, ya que ésta la concibe de un modo conveniente al Hijo por la congruencia de sus rasgos distintivos en el seno de la Trinidad (cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología*, 350).

40 «Así como el Padre engendró y el Hijo fue engendrado, así el Padre envía y el Hijo es enviado. Pero el que envía y el enviado, así como el engendrador y el engendrado, son uno, porque el Padre y el Hijo son una misma cosa. Y uno de ellos es el Espíritu Santo, porque los tres son unidad» (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, IV,20,29 [BAC 39,326]). Después de san Agustín, Genadio de Marsella sitúa la reflexión en la misma perspectiva buscando en la vida trinitaria la razón de la encarnación del Hijo y no de las otras personas divinas: «no asumió la carne el Padre, ni el Espíritu Santo, sino sólo el Hijo; de manera que el que en la divinidad era Hijo de Dios Padre, él mismo se hiciera en la humanidad hijo de una madre humana y así el nombre de hijo no pasara a otro que no fuera Hijo a causa de la generación eterna. (...) de tal manera que el que ha sido verdaderamente engendrado tuviera el nombre de Hijo no por adopción ni por denominación, sino por el hecho de nacer según uno y otro nacimiento, y el verdadero Dios y verdadero hombre fuera uno solo Hijo» (GENADIO DE MARSELLA, *De eccle. Dogm.*, 2 [PL 58,981]). Fulgencio de Ruspe se expresa en términos semejantes y se justifica la encarnación del Hijo a partir de las características de cada una de las Personas divinas en le seno de la Trinidad: el que ha sido engendrado eternamente debe también serlo en el tiempo; el que es Hijo en cuanto Dios debe también serlo en cuanto hombre (cf. FULGENCIO DE RUSPE, *De fide ad Petrum* 7 [II] [CCL 91A,716]).

hubiera dos hijos en la Trinidad; 2) porque el que se encarnase debía de rogar al Padre; y 3) porque debía de combatir contra el demonio. Estas tres razones convienen de forma singular al Hijo, pues el que es Hijo de Dios es también Hijo del hombre, por ser Hijo intercede de forma más adecuada al Padre, y por ser Hijo vence con la obediencia al demonio que cayó por desobediencia<sup>41</sup>.

Pedro Lombardo parece ser el primero que ha enseñado explícitamente que cualquiera de las tres personas podría haberse encarnado: «En cambio se discute si el Padre o el Espíritu Santo pudieron encarnarse, o incluso también si ahora pueden; y se puede responder verdaderamente que pudieron antes y pueden ahora asumir la carne, y hacerse hombre, tanto el Padre como el Espíritu Santo. Así como el Hijo se ha hecho hombre, así también pudieron y pueden hacerlo el Padre y el Espíritu Santo»<sup>42</sup>. Sólo después de él la opinión se generalizó, aunque siempre acompañado por la convicción de la gran conveniencia de la encarnación del Hijo.

Aunque los grandes maestros escolásticos admitieron como doctrina común que cualquiera de las personas divinas podría haberse encarnado, basados fundamentalmente en las razones de la omnipotencia divina y la gratuidad de la encarnación, siempre se insistió simultáneamente en la «conveniencia» de la encarnación del Hijo.

Un ejemplo claro de ello es santo Tomás de Aquino. Aunque admite que «la virtud pudo unir la naturaleza humana a la persona del Padre o del Espíritu Santo, lo mismo que la unió a la persona del Hijo»<sup>43</sup>, sin embargo, reconoce que la encarnación le conviene de manera absoluta al Hijo por tres razones: 1) porque él es la *Imagen* del Padre, luego fue muy conveniente que la imagen increada asumiese la imagen creada para redimirla y recrearla; 2) el Verbo es el *Hijo* y la encarnación prolonga su realidad de hijo sin que haya pluralidad de

---

41 Estos argumentos se fundamentan en, cf. SAN ANSELMO, *Carta sobre la encarnación del Verbo*, 10 (BAC 82,719,721). Un análisis detallado de los mismos, cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 52-63.

42 PEDRO LOMBARDO, *Sent.* III, 1 (PL 192,758). Las tres razones de conveniencia que ofrece para la encarnación del Hijo son: 1) porque el Hijo es el Verbo al que se atribuye la sabiduría y, si todo se hizo por ella, convenía que todo se restaurara por ella; 2) porque la encarnación es como una misión de una persona divina a los hombres y no convenía que quien procedía por no tener origen en otro (el Padre) fuera enviado, como tampoco que el Espíritu Santo fuera enviado a la carne, por lo que fue el Hijo el que se encarnó; 3) porque era más conveniente que la misma persona fuera Hijo de Dios e Hijo del hombre, de modo que no hubiera dos hijos en la Trinidad. Como observa la crítica: «se trata de razones de conveniencia, pues, en rigor, también el Padre y el Espíritu Santo podrían haberse encarnado» (J. RICO PÁVES, *Cristología y soteriología*, 354). El análisis de toda la postura del «maestro» medieval, cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 66-84.

43 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q.3., a.5, resp. (BAC M 46, 86).

hijos en el seno de la Trinidad; en él los hombres llegan a ser hijos adoptivos de Dios; y 3) la encarnación conviene al *Verbo* porque, como palabra de Dios, es el revelador nato<sup>44</sup>. Por su parte, San Buenaventura, enseña en el *Breviloquio* que la encarnación, como acontecimiento redentor, pudo ser llevada a cabo por cada una de las Personas divinas, pero convenía de forma muy especial al Verbo, en cuanto *medio* en la Trinidad y Mediador de la creación<sup>45</sup>.

Pero va a ser durante el tiempo *contemporáneo*, cuando más se va a reaccionar críticamente ante la tesis de la teología «hipotética», particularmente con la firme postura de K. Rahner: si cualquiera de las personas habría podido encarnarse, el hecho de la encarnación no nos descubre propiamente nada acerca de la segunda persona de la Trinidad; sin embargo, «sabemos que en concreto la segunda persona divina realiza una función hipostática respecto a la realidad humana experimentable en Jesús»<sup>46</sup>. En su comunicación *ad extra*, también las diversas personas divinas imprimen el sello de su peculiaridad personal. En este sentido, hay serios motivos revelados para indicar la relación estrecha que la segunda persona de la Trinidad tiene con la naturaleza humana<sup>47</sup>.

---

44 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* III, q.3., a.8, resp. (BAC M 46,90). En la respuesta de la *Suma*, obra de mayor madurez, el Aquinate modifica su argumentación respecto a la obra más juvenil del Comentario de las Sentencias. En su obra inicial argumenta primero, con razones teológicas y positivas a favor de la gran conveniencia de la encarnación del Hijo (cf. *In Sent.* III d.1, q.2, a.2.). Éstas son: la restauración de la imagen creada (el hombre) por parte de la increada (el Hijo de Dios); la correspondencia entre la filiación eterna y la filiación temporal; la comunicabilidad de la revelación divina del Padre, al ser el Hijo, el Verbo, la Palabra; la obra de la mediación ante los hombres, al ser el Hijo la persona «intermedia» en la Trinidad. No obstante, acepta y explica después la cuestión hipotética planteada por el maestro Lombardo. En la *Suma*, al contrario, invierte el proceder: afirma primeramente la posibilidad de la encarnación de cualquier persona, para pasar después a la conveniencia del orden positivo establecido por Dios. Las razones de conveniencia se mitigan a la vez respecto a las anteriores, desapareciendo, en concreto, la de revelación y también la de la restauración, ambas de sólida base bíblica (cf. Jn 1,18; 14,8; Rom 8,29; 1 Cor 15,49). El cambio de proceder y la mitigación de la argumentación histórico-salvífica indican un avance «en la línea de un mayor alejamiento de la base positiva, aunque el paso resulta atenuado de alguna manera por el hecho de que mantiene su acentuación de la suma conveniencia de la encarnación del Hijo ya presente en el comentario a las Sentencias» (L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 26). Para el examen de los argumentos, a lo largo de las diversas obras del Aquinate (Comentario a las Sentencias, *Suma contra Gentiles* y *Suma de Teología*), cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 104-162.

45 Cf. SAN BUENAVENTURA, *Brevil.* 4,1,2 (BAC 6,284); cf. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis*, 163-207; V. BATTAGLIA, *A lode della gloria e della grazia di Dio*, 67-84.

46 K. RAHNER, «Dios trino como principio y fundamento...», 281.

47 El argumento —como pone de relieve L. F. Ladaria— es particularmente querido por Rahner: «Es sabido cómo estas consideraciones han tenido para K. Rahner importantes repercusiones en la concepción de la antropología. Es el segundo Adán, Cristo, el que da sentido al



La posición de Rahner, en definitiva, ante esta tesis de la teología tradicional, consiste en demostrar como el «caso» de la encarnación del Verbo establece una unidad absoluta entre inmanencia divina y economía salvífica, una identidad, por tanto, entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. K. Rahner se convierte de este modo en un enorme defensor de la teología de la «conveniencia» (modelo histórico-salvífico), frente a una teología «hipotética» (modelo «neoescolástico»), admitiendo también que la reversibilidad del axioma (el «inversa» [*umgekehrt*]) no indica necesariamente la posibilidad de una cierta distinción en la relación entre economía e inmanencia: «y es ciertamente exacta la frase: la doctrina de la Trinidad y la doctrina de la economía (doctrina sobre la Trinidad y doctrina sobre la salvación) no se pueden distinguir adecuadamente»<sup>48</sup>. Con eso matiza la segunda parte del axioma reconociendo que la comunicación económica de la Trinidad inmanente siempre es gratuita y libre (*frei und gnadenhaft*)<sup>49</sup>.

---

primero (cf. Rom 5,14; 1 Cor 2,0-22; 45-49). La encarnación nos muestra la verdad última del ser del hombre. Hay una relación fundamental e interna entre el Logos y la naturaleza humana: por una parte, el Hijo, en cuanto Logos, Palabra, es por su misma esencia, el “proferible”, la palabra del Padre, en la que él puede manifestarse y descubrirse libremente a lo no divino. Por otra parte, cuando esta comunicación del Logos a lo no divino se realiza, es porque asume la naturaleza humana. Ésta no es una por tanto una máscara que el Hijo de Dios ha tomado desde fuera o tras de la que se esconde, sino que por su mismo origen es en sí misma el símbolo del mismo Logos, de tal manera que “con una autenticidad ontológica última se puede y se debe decir: el hombre es posible porque es posible la enajenación del Logos” (L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero*, 55, la cita de K. Rahner, cf. «Dios trino como principio y fundamento...» 284). Además, también expresa lo mismo en, cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona 1998<sup>5</sup>, 216-253, y especialmente 238-243, donde el autor trata la relación entre la trascendencia humana y la unión hipostática, como fundamento de una «cristología trascendental», en la que K. Rahner ha desarrollado su conocida tesis acerca de la naturaleza humana creada como la «gramática» de la encarnación, Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Han Urs von Balthasar*, Madrid 2004.

48 K. RAHNER, «EL Dios trino como principio y fundamento...», 279.

49 «El “a la inversa” ha suscitado fuerte oposición cuando se ha entendido en el sentido de una total correspondencia y reciprocidad entre las dos partes del axioma. Pero esta interpretación parece excesiva, y no es del todo caso la única posible» (L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 38). Ante las dificultades que puede entrañar la formulación de la segunda parte del axioma fundamental, algunos teólogos católicos han sugerido simplemente su eliminación, pues no tendría suficientemente en cuenta la libertad de Dios, cf. G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, 212; A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente. Per una teologia dell'assoluto trinitario*, Bologna 1996, 488s. En cualquier caso, nunca se puede disolver la diferencia fundamental que la historia salvífica alcanza respecto a la inmanencia divina, que consiste en el carácter *kenótico* de la revelación del Hijo hecho hombre,

Sin embargo, a pesar de su crítica, la historia de la cuestión demuestra, por más que se infiltrará la tesis de una hipotética posibilidad de la encarnación de cualquiera de las otras personas divinas, que la teología nunca abandonó el terreno de la argumentación histórico-salvífica, como apunta el hecho de lo difícil que le resulta a Rahner y al resto de los críticos, probar este abandono. Incluso en los momentos más activos de la teología «hipotética», siempre se insistió simultáneamente en la «conveniencia» de la encarnación del Hijo.

En síntesis, las razones que, a lo largo de la historia, han fundado tal conveniencia demuestran que el Verbo se ha encarnado no porque Dios *tenía que actuar* así, sino porque Dios *lo ha querido así*<sup>50</sup>. Los argumentos brotan de la misma Escritura y vienen a confirmar que la Trinidad económica no es otra cosa que la manifestación *ad extra* de la vida intratrinitaria de Dios. Sólo al Verbo le conviene la encarnación, en primer lugar, porque él es la *Imagen* del Padre, con una cierta relación con el hombre que hay que salvar, creado a imagen de Dios (cf. Gén 1,27). Fue, por tanto, muy conveniente que la imagen increada asumiese la imagen creada, para redimirla y recrearla. En segundo lugar, el Verbo es el *Hijo*, engendrado eternamente del Padre y nacido en el tiempo de María Virgen. En la encarnación, por tanto, el Verbo prolonga su realidad de Hijo, de manera que no hay pluralidad de hijos en los senos de la Trinidad. La existencia humana filial de Jesús no es más que la expresión de la existencia divina intratrinitaria. Además, en el Hijo de Dios encarnado es donde los hombres llegan a ser hijos adoptivos de Dios (Gál 4,5). En tercer lugar, la encarnación conviene al Verbo porque él como *Palabra de Dios* es el revelador nato del nombre de Dios: «He revelado tu nombre a los que me has dado» (Jn 17,6). Si toda misión divina *ad extra* manifiesta a Dios, la encarnación del Verbo es el ápice de la revelación trinitaria. El Verbo es expresión de la Palabra del Padre y de toda la Trinidad («*manifestatio dicens Patris et totius Trinitatis*»)<sup>51</sup>.

### 2.3. La encarnación, novedad del don «trinitario» para nosotros

Así, pues, para comprender por un lado el compromiso común y real de las tres personas divinas en la encarnación, y por otro lado el hecho de que solamente el Hijo se ha encarnado, conviene hacer dos matizaciones.

---

aspecto subrayado por cf. Y CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991<sup>2</sup>, 461: «Si la *forma servi* forma parte de lo que es Dios (con las debidas distinciones), la *forma Dei* le pertenece igualmente. Pero ésta se nos escapa aquí abajo en una medida imposible de determinar. El modo infinito, divino, en que son realizadas las perfecciones que afirmamos escapa a nuestra comprensión. Ello debe hacernos discretos cuando, cuando decimos “y viceversa”».

50 Cf. F. MARINELLI, «Dimensione trinitaria dell’Incarnazione»: *Divitas* 13 (1969) 302.

51 Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 449.

La primera es de carácter general y metodológico: se trata, —como aconseja en su documento del 1981 la Comisión Teológica Internacional<sup>52</sup>— de aplicar el criterio calcedonense de mantener la distinción, sin confusión ni separación, entre la cristología y discurso trinitario; de manera que, la correspondencia entre Teología y economía ni se mitigue con una separación indebida (como puede estar presente en cierta teología «neoescolástica» o en cierto apofatismo o relativismo de algunos planteamientos «modernos») ni se absolutice de manera indistinta, eliminando la libertad divina en su manera de darse (como sucede si se interpreta rígidamente la reversibilidad de la segunda parte del axioma rahneriano).

Este principio metodológico deja claro que la encarnación, como obra divina *ad extra*, es un acto *gratuito y libre* de toda la Trinidad. La encarnación del Verbo es el supremo acto gratuito de Dios. Dios se compromete en la historia humana, pero desde su trascendencia. Sólo ésta garantiza que Dios pueda salvar al mundo. Esta gratuidad es, en el fondo, la reserva que la teología clásica sostuvo, al incluir la posibilidad de una hipotética encarnación de otra persona divina: salvaguardar la encarnación del peligro de la necesidad (como si Dios necesitara del mundo o de las criaturas para su perfección) y para evitar el riesgo concreto de menguar la trascendencia y la libertad de las manifestaciones extra-trinitarias de Dios (creación, redención, misión). Y esto no es hacer teología «de los posibles» —apriorística y contraria a la revelación bíblica—, al contrario,

---

52 Recogiendo el eco de las nuevas perspectivas abiertas a partir de la reflexión rahneriana, la Comisión Teológica Internacional publicó en 1981 el documento titulado *Teología-Cristología-Antropología*: se recoge ahí el resultado del estudio desarrollado durante el segundo quinquenio de existencia de la CTI, centrado en cuestiones cristológicas ya planteadas en el quinquenio precedente (cf. Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de Cristología* (1979). El documento aborda la relación entre encarnación y Trinidad asumiendo el lenguaje y el «axioma fundamental» de K. Rahner, matizando su alcance y contenido. Tres principios sintetizan el vínculo entre cristología y discurso trinitario. En primer lugar, Jesucristo revela el misterio de Dios Trinidad. La elaboración de la doctrina trinitaria tiene su origen en la economía de la salvación. En segundo lugar, el axioma fundamental de la teología actual puede formularse así: «la Trinidad que se manifiesta en la economía de la salvación es la Trinidad inmanente, y la misma Trinidad inmanente es la que se comunica libre y graciosamente en la economía de la salvación». Tal axioma implica evitar tanto la separación entre el misterio de Cristo y la Trinidad, como si la Trinidad se hubiera originado en la historia salvífica de Jesucristo. En tercer lugar, la distinción entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente no es separación, pues existe identidad real de ambas. La relación que existe entre la Trinidad en su mismo misterio debe entenderse según la vía de afirmación, negación y eminencia. De esta manera, se matiza la segunda parte del axioma rahneriano («y viceversa»): el Dios revelado es el Dios escondido, pero incluso revelándose Dios permanece en su misterio, pues es «siempre mayor». La comunicación de Dios es libre y gratuita. Dios se revela en la pura gratuidad de su amor y no se agota su misterio al revelarse en la historia.

conduce a destacar el valor de los argumentos que la revelación ofrece sobre la conveniencia de la encarnación del Verbo<sup>53</sup>.

La segunda precisión atiende más al contenido real de la identidad entre economía y Trinidad. Esta —tal como interpreta el documento— es una unidad que no supone una tautología, de modo que disuelva la libertad y la gratuidad de la encarnación<sup>54</sup>. Tal unidad viene a decir que por el acontecimiento histórico —gratuito y absolutamente indeducible de la encarnación de Cristo— en su persona, en sus palabras, en sus actitudes, en sus acciones y sobre todo en su misterio pascual, la realidad divina intradivina se hace presente *ad extra* de manera salvíficamente *nueva*. De esa manera, «la distinción entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económica concuerda con la identidad real de ambas y, por ello, no puede utilizarse para justificar nuevos modos de separación, sino que hay que entenderla según la vía de la afirmación, negación y eminencia»<sup>55</sup>. Aquí radica, entonces, el verdadero fundamento de la cristología: en el poder inclusivo de la «analogía Christi» para todo discurso cristiano sobre Dios Trinidad. Como expresa el documento: «los grandes acontecimientos de la vida de Jesús expresan para nosotros manifiestamente y hacen eficaz, de un modo nuevo, el coloquio de la generación eterna, en la que el Padre dice al Hijo: “Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy” (Sal 2,7; cf. Hch 13,33; Heb 1,5; 5,5 y también Lc 3,22)»<sup>56</sup>.

---

53 Cf. F. MARINELLI, «Dimensione trinitaria dell’Incarnazione», 302.

54 Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1985<sup>4</sup>, 314: «para que el axioma de la identidad de la trinidad inmanente y la trinidad económica, en lugar de fundamentar, no lleve a la disolución de la trinidad inmanente, esa identidad no puede entenderse en el sentido de una fórmula tautológica A=A. El “es” en este axioma no puede entenderse en el sentido de la identidad, sino de una existencia irreductible, libre, gratuita, histórica de la trinidad inmanente en la trinidad económica».

55 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología I*, C, 3, §26 (BAC 715, p.149): «La economía de la salvación manifiesta que el Hijo eterno en su misma vida asume el acontecimiento *kenótico* del nacimiento, de la vida humana y de la muerte en la cruz. Este acontecimiento, en el que Dios se revela y comunica absoluta y definitivamente, afecta, de alguna manera, el ser propio de Dios Padre en cuanto que él es el Dios que realiza estos misterios y los vive como propios y suyos con el Hijo y el Espíritu Santo. Pues Dios Padre no sólo se nos revela y comunica libre y graciosamente en el misterio de Jesucristo, sino que el Padre con el Hijo y el Espíritu Santo conduce la vida trinitaria de modo profundísimo y —al menos, según nuestra manera de entender— casi nuevo, en cuanto que la relación constitutiva de la Trinidad. En la vida interna de Dios está presente la condición de posibilidad de aquellos acontecimientos que por la incomprensible libertad de Dios encontramos en la historia de la salvación del Señor Jesucristo».

56 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología I*, C, 3, §27 (BAC 715, 149).

De esta manera, se matiza la segunda parte del axioma rahneriano («y viceversa»): el Dios revelado es el Dios escondido, pero incluso revelándose Dios permanece en su misterio, pues es «siempre mayor». La comunicación de Dios es libre y gratuita. Dios se revela en la pura gratuidad de su amor y no se agota su misterio al revelarse en la historia<sup>57</sup>. Aplicando la fórmula calcedonense, el documento advierte, en definitiva, que hay que evitar toda separación, pero también «hay que evitar toda *confusión* inmediata entre el acontecimiento de Jesucristo y la Trinidad. La Trinidad no se ha constituido simplemente en la historia de la salvación por la encarnación, la cruz y la resurrección de Jesucristo como si Dios necesitara de un proceso histórico para llegar a ser trino. Hay que mantener, por tanto, la distinción entre la Trinidad inmanente, en la que la libertad y la necesidad son idénticas en la esencia eterna de Dios, y la economía trinitaria de la salvación, en la que Dios ejercita absolutamente su propia libertad sin necesidad alguna por parte de la naturaleza»<sup>58</sup>.

### **3. DESARROLLO: LA MISIÓN DEL HIJO DE DIOS A LA LUZ DE LA TRINIDAD**

A la luz de estas reflexiones fundamentales se comprende mejor la justificación y las tareas inherentes a toda cristología: ésta debe iluminar el vínculo entre encarnación (cristología) y el misterio trinitario (teología). Un vínculo que incluye la encarnación no sólo en sentido *in acto*, sino también en sentido *in fieri* (= todos los demás acontecimientos de la vida de Cristo).

El fundamento de este vínculo se halla descrito en el Nuevo Testamento bajo la categoría de la «misión» o la fórmula de «envío» del Hijo de Dios desde el Padre (cf. Jn 3,16, Gál 4,4). Que el Hijo de Dios aparezca en el mundo al ser enviado posibilita el doble sentido de la relación: por una parte, revela el misterio de la Santísima Trinidad, y al mismo tiempo revela la propia encarnación como acontecimiento trinitario: el Padre envía, el Hijo obedece, el Espíritu Santo coopera.

---

57 «Es claro que Dios no se agota en la economía, por más que insistamos en la verdad de su revelación y de su donación a nosotros. Esta revelación concreta se da además en Jesús que se ha vaciado de sí y ha asumido la forma de siervo. Lo contemplamos en un camino de obediencia que lo lleva a la cruz y sólo con los ojos de la fe lo vemos resucitado y glorificado y exaltado a la derecha del Padre. Caminamos en la fe y no en la visión. Esta es otra dimensión de la grandeza de Dios que se manifiesta con más evidencia cuanto más se nos acerca en la pequeñez y en la humildad» (L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión*, 62).

58 Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología I, C, 2.2*, §25 (BAC 715, 148).

Por ello, es conveniente —como deja de manifiesto el análisis anterior sobre la historia de la cuestión— que, a lo largo de su desarrollo, la cristología siga muy de cerca la historia de la salvación, alejándose de especulaciones abstractas o formales. La importancia de este desarrollo económico-salvífico para la cristología deriva, en última instancia, en que sólo una dogmática de concepción histórico-salvífica puede responder fundamentalmente a la justa «pretensión» de la teología de la «conveniencia». Es más, sólo desde esta orientación histórico-salvífica puede quedar totalmente justificada tal pretensión: «En el problema concreto de la conveniencia de la encarnación del Logos, o mejor, en el problema de la coherencia intrínseca entre acontecimiento Cristo y misión intratrinitaria, no se puede hablar de una “suma conveniencia”. Eso sería decir demasiado o demasiado poco. Demasiado poco si se quiere decir que en relación con que fuera el Logos quien se encarnara no se puede lograr por principio sino razones de conveniencia: no se ve que haya de excluirse el que las otras personas puedan encarnarse. Aun reconociendo que Dios es absolutamente libre a la hora de elegir otro modo concreto, como Dios lo ha realizado era el único modo posible para Dios, es decir, que fue así porque necesariamente tenía que ser así»<sup>59</sup>.

De esta observación se desprende, consecuentemente, la necesidad de mantener un más estrecho contacto con la Escritura para evitar el peligro de una teología «hipotética»<sup>60</sup>. Resulta provechoso meditar, a continuación, algunos aspectos de este compromiso «personal» de cada una de las Personas divinas en la encarnación del Hijo de Dios.

---

59 R. SCHULTE, «El acontecimiento Cristo, acción del Padre»: en M. LÖHRER – J. FEINER (eds.), *Mysterium Salutis* III, Madrid 1993<sup>3</sup>, 60.

60 Son muchos los intentos realizados a la hora de rastrear el testimonio bíblico respecto a la acción de cada una de las personas divinas. Desde la exposición presente en la obra dogmática conjunta *Mysterium Salutis* ) —concebida como una dogmática desde la historia de la salvación— en el que expone el acontecimiento de Cristo como un acto trinitario (cf. tomo III: «El acontecimiento Cristo», con las aportaciones de R. SCHULTE, «El acontecimiento Cristo, acción del Padre», 55-80; A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo, acción del Hijo», 82- 93; y H. MÜHLEN, «El acontecimiento Cristo como acción de Espíritu Santo», 960-983), esta metodología ha pasado a dominar el panorama del reciente manual cristológico a la hora de tratar la cuestión del origen de Jesucristo, por ejemplo, cf. M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología* I, Madrid 1976, 183s. (ubicada esta temática en la parte primera «Nacimiento e infancia»); A. AMATO, *Jesús el Señor*, 439-490 («La encarnación, acontecimiento trinitario»); J. RICO PÁVES, *Cristología y soteriología*, 347-371 («Jesucristo, verdadero Dios»).

### 3.1. La iniciativa del Padre

En el Nuevo Testamento, Jesús siempre se dirige a Dios como Padre (cf. Mc 14,36; Mt 11,25-26; 26,36-46), manifiesta una completa pertenencia (cf. Jn 10,38; 17,10,21) y una profunda unidad y comunión con él (cf. Jn 8,31; 10,36; 14,9; 16,32). Teniendo —como Hijo suyo— un conocimiento íntimo del Padre (cf. Mt 11,27; Jn 10,15) y viviendo una perfecta unión de amor con él (cf. Mc 1,11; Mt 3,17; Lc 3,22; Mc 9,7; Mt 12,18; Mc 12,6; Lc 20,13; Jn 5,20; 15,9; 17,23), resulta ser el perfecto revelador del Padre: «A Dios nadie lo ha visto nunca. El Hijo unigénito que está en el seno de Padre, nos lo ha revelado» (Jn 1,18).

La presencia masiva de estos datos confirma que «Jesús ha referido siempre su vida terrena a un compromiso primordial del Padre»<sup>61</sup>. Es Dios, «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31), quien ha tomado la iniciativa de la encarnación salvífica: «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo» (Gál 4,4). Por tanto, el Padre es el único que explica el «por qué» aparece Jesucristo, el cual está incluido en su plan, previsto de antemano: «Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo. Él nos eligió en la persona de Cristo antes de la creación el mundo, para que fuésemos santos e irreprochables ante él por el amor, predestinándonos en la persona de Cristo, por pura iniciativa, a ser sus hijos, para que la gloria de su gracia, que generosamente nos ha concedido en su querido Hijo, redunde en alabanza suya (Ef 1,3-6). Dios Padre realiza en el Hijo (cf. Mc 1,15; 1 Cor 2,7-10; Ef 1,10) el «misterio escondido desde los siglos» (Col 1,26) y concebido «antes de la creación del mundo» (Ef 1,4; 1 Pe 1,20; Jn 17,24) lleva a término «el plan de recapitular todas las cosas en Cristo» (Ef 1,10; 3,3-11; Hb 1,2). Este acontecimiento salvífico, presente desde la eternidad en Dios, y que había tenido una primera e incompleta realización en la elección del pueblo, se cumple en la misión del Hijo, en el que finalmente «todas las promesas de Dios han sido un “sí”» (2 Cor 1,20). Cristo es el enviado del Padre para cumplir en el mundo la obra del Padre (Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 4,43; 9,48; Rom 8,3; Jn 3,17; 5,23; 6,57; 8,42; 17,18).

Ello explica que «en todo el acontecimiento Cristo, desde el nacimiento a la resurrección, el Padre aparece como el *agente principal*. Cristo es enteramente del Padre. El ingreso del Verbo en la historia (cf. Gál 4,4), su enseñanza (Jn 7,16; 8,26.38), su pasión (Jn 10,18; Hch 2,23; Rom 3,25; 8,38; 2 Cor 5,18s) y su retorno a Dios por la resurrección (Rom 10,9; Flp 2,9) son vistos y narrados en el horizonte de referencia absoluta al Padre, de quien proviene el Hijo y al cual retorna. Al Hijo, en quien «se complace» (cf. Mc 1,11), el Padre le ha dado

---

61 J. GALOT, *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid 1982, 267.

pleno poder: «El Padre ama al Hijo y le ha puesto todo en sus manos» (Jn 3,35; 5,19.36; 10,17; 14,10.12; 15,9; 17,23s; Hch 10,38)»<sup>62</sup>.

La iniciativa del Padre, libre (cf. Ef 1,4-11, 3,9; 1 Cor 2,7) y gratuita (Rom 11,32; Gál 3,22; Ef 2,4-10), como toda obra *ad extra* de Dios, es un compromiso de amor y proviene de Dios que es amor: «Porque tanto amó Dios al mundo que le ha dado a su hijo unigénito, para que todo el cree en él no muera, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; Rom 8, 31s.39). En el Hijo, el Padre nos quiere como hijos suyos (cf. Jn 1,18; 3,11-21.31-36; 5,16-40; 7,28s; 8,12-19; 10,34-38; 12,44-50; 14,8-11; 17,1; 1 Tim 6,16; Col 1,15). En él, el «Padre de la misericordia» (2 Cor 1,3) manifiesta su amor de Padre (Jn 1,18) hasta el cumplimiento perfecto de la obra de Cristo, que llegará «cuando entregue el Reino de Dios al Padre, tras haber reducido a la nada todo principado, poder y dominación» (1 Cor 15,24).

La iniciativa y el compromiso del Padre en la encarnación ha sido llamada «instancia teogenética», o mejor aún, «patrogenética»<sup>63</sup>. «Al igual que la creación, la redención encuentra su origen en “Dios Padre, de quien todo procede” (1 Cor 8,6). El Nuevo Testamento, esencialmente cristocéntrico, aparece sin embargo profundamente estructurado de manera “teogenética”, e incluso “patrogenética”. Efectivamente, del Padre es engendrado ontológicamente el Hijo. Y en el Padre tiene origen su misión salvífica en la historia. Por tanto, el Padre es la fuente del ser intratrinitario del Hijo y de su actuar extratrinitario. Él es el “no engendrado” que genera al Hijo que le es “consustancial”- En cuanto origen del Hijo, el Padre es, por tanto, quien le manda en el acontecimiento de la encarnación»<sup>64</sup>.

El Padre es la fuente del ser intratrinitario del Hijo y de su actuar extratrinitario. En el lenguaje teológico esto ha sido tematizado con la categoría «misión del Hijo», como exteriorización histórica de su generación y de su origen eterno del Padre<sup>65</sup>. El término «misión» es en sí mismo profundamente bíblico. En el Nuevo Testamento aparece la «misión» del Hijo por parte del Padre (Gál 4,4;

---

62 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 451.

63 R. SCHULTE, «El acontecimiento Cristo, acción del Padre», 57. Según R. Schulte, existen dos principios fundamentales para presentar el acontecimiento Cristo desde la óptica del Padre. El primero, el carácter «teogenético», o mejor «patrogenético», del Nuevo Testamento, según el cual —como bien mostrará Rahner— todos los enunciados sobre Dios han de referirse originariamente a Dios Padre (cf. K. RAHNER, «Theos en el Nuevo Testamento»: en *Escritos de Teología I*, Madrid 2000<sup>5</sup>, 89-156). La segunda, la fidelidad que la teología debe mantener a la modalidad propia bajo la cual Dios (el Padre) quiso revelarse en su Palabra, en Cristo y en su acontecimiento. Este segundo principio se orienta a que la teología manifieste el hecho que se percibe en la revelación: que el Padre “mismo” quiso y quiere ser y seguir siendo en un «segundo plano», (...) que Dios es invisible (1 Tim 6.16; Col 1,15; 1 Tim 1,17).

64 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 452.

65 Cf. W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, 318s.



Jn 3,17; 5,23; 6,57; 17,18), y la «misión» del Espíritu por parte del Padre (Gál 4,6; Jn 14,16.26) y del Hijo (Lc 24,29; Jn 15,26) Mientras que la misión del Hijo en la encarnación es visible, la del Espíritu, es decir, la inhabitación en el corazón de los creyentes (1 Cor 3,16; 6,19; Rom 5,5; 8,11), es invisible.

Referido a la encarnación, la «misión» temporal del Hijo por parte del Padre implica dos aspectos<sup>66</sup>: el primero, consiste en la revelación de una presencia nueva, libre y personal del Hijo en el mundo y en la historia (encarnación); el segundo, remite el acontecimiento a su origen eterno del Padre (lo que en teología trinitaria se llama «procesión»). Por tanto, la misión temporal e histórica del Hijo al mismo tiempo revela y se fundamenta en la procesión *ab aeterno* del Padre. Es decir, tiene su fuente en la generación del Padre y la manifiesta históricamente. La misión es, por tanto, una misteriosa reproducción e imitación *ad extra* de la procesión y de la generación eterna del Hijo por parte del Padre, vivida de manera nueva: en proximidad radical con la humanidad, mediante la encarnación y la unión hipostática. La misión temporal del Hijo —que no consiste solamente en su «actuar», sino en su novedad de «ser el Hijo de Dios encarnado»— en su paradójica e inmanente limitación histórica constituye una ventana abierta al insondable misterio santo de Dios. Permite lanzar una mirada de admiración a la «gloria» trinitaria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, convirtiéndose en expresión histórica y finita —pero real y verdadera— de la vitalidad misma de Dios y de su infinita interioridad. La misión del Hijo se convierte así en una extraordinaria narración de la historia del dinamismo de comunión trinitaria.

Esta narración incluye, como elemento básico, el testimonio que Dios Padre da acerca de Jesús como Hijo suyo. Son tres los momentos privilegiados de este testimonio: 1) el bautismo de Jesús en el Jordán, en el que la voz del Padre señala a Jesucristo y lo presenta, al comienzo de su ministerio público, como el «Hijo predilecto»; 2) en Cesarea de Filipo, tras la respuesta de Pedro que confiesa a Jesús como «el Cristo, el Hijo de Dios vivo», cuando Jesús afirma: «eso no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,17); y 3) en la trasfiguración, tras el anuncio de la pasión por parte de Cristo, cuando la voz del Padre en el monte lo presenta como el Hijo amado a quien se ha de escuchar (cf. Mt 17,5).

Recíproco a este testimonio del Padre es la conciencia con la que Jesús vive su filiación y su misión mesiánica. La verdad más íntima de Jesús se encuentra en la única y excepcional relación que él posee, en cuanto Hijo, con el Padre. Algunas expresiones de esta relación única son: el modo de referirse al Padre (*abba*), la oración (los momentos dedicados a ella, la jubilosa tras la misión de los

---

66 Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 453.

setenta y, sobre todo, la sacerdotal pronunciada en la última cena), la enseñanza y las obras (llevadas a cabo en nombre de quien le ha enviado), la muerte en la cruz y la resurrección. La misión esencial de Jesucristo es revelar al Padre; sólo él puede hacerlo, porque sólo él conoce al Padre (cf. Jn 1,18; Mt 11,27). El Hijo expresa y confirma la propia filiación en cuanto revela al Padre ante el mundo. Lo revela con las palabras y con su vida, porque él vive por el Padre.

Y, finalmente, el Padre se revela como la fuente de la misión temporal y visible del Hijo en la encarnación, porque en virtud de ella, volvemos a Dios y somos hechos hijos en el Hijo. La generación del Hijo por parte del Padre es la clave para entender nuestra elevación a hijos de Dios.

### 3.2. *La acción del Hijo*

Pero, sobre todo, la encarnación se revela como acción del Hijo. La encarnación es un compromiso personal del Hijo, un acto de obediencia al Padre, una profunda *kénosis* de su ser divino. El verdadero origen de Jesús se oculta en la eternidad, su existencia trasciende el tiempo, su encarnación se describe como bajada del cielo. La encarnación corresponde a un compromiso personal del Hijo que, con frecuencia, repite «he venido» (cf. Jn 4,34; 5,36; 7,27-28; 8,16.18.42; y, sobre todo, Heb 10,5-6). «En el NT se encuentran palabras de Cristo del tipo “yo he venido” y se da también la formulación de esa venida por boca de los apóstoles, quienes pronto comienzan a llamarla *descenso*, *encarnación* o *kénosis*, intentando con tales enunciados expresar en palabras el misterio de Cristo»<sup>67</sup>. Por ello —siguiendo a A. Hamman— se puede señalar desde un triple punto de vista el acontecimiento Cristo como acción propia del Hijo de Dios: como obra, tiempo y misión del Hijo.

#### 3.2.1. La obra del Hijo

La obra del Hijo consiste en la recapitulación, porque con su venida a la historia el Hijo une la obra de la creación y la de la redención. En efecto, en contraposición a una teología clásica que diferencia creación y redención como dos hechos mutuamente irreductibles y que luego se pretende recurrir al binomio naturaleza-gracia para relacionarlos, siendo así el pecado el momento decisivo y focal de la historia; el acontecimiento Cristo, con su carácter universal y cósmico, es lo más importante en la sabiduría divina. El pecado no explica

---

67 A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», 105. Para la especificidad de la obra del Hijo en su venida al tiempo, cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968; y sobre todo, H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1964<sup>2</sup>.

la venida de Cristo, sino que es su venida la que nos manifiesta la situación de la humanidad. Como bien ha sabido exponer K. Rahner, la realidad Cristo está en la perspectiva creadora de Dios<sup>68</sup>. Su venida, por tanto, va más allá de una respuesta al pecado; ilumina el universo y da un sentido nuevo al hombre.

Desde esta perspectiva se explica que «Todo ha sido creado en él y para él» (Col 1,15.20). El título «*eikon*» del himno paulino, equivalente al *Logos* de san Juan, por tanto, se puede referir tanto a Dios como a la creación. La imagen de la personalidad de Cristo marca el mundo de dos maneras: primero en la creación y luego en la redención. El himno de san Pablo subraya así la coherencia entre el orden de la creación y el orden de la redención. Ahora bien, una coherencia no sólo en cuanto que Cristo es el modelo, sino, a la vez, el redentor de Adán; una coherencia que acepta que la cristología, en cuanto antropología, sea soteriología; porque entre Adán y Cristo, no ha habido sólo una continuidad pacífica, sino dramática a causa del pecado.

Por tanto, creados en él y para él, Cristo es el artífice de la unidad de todo el plan de Dios. En esta visión, Cristo aparece como la cima y la meta misteriosa, ya prevista desde el origen, de la acción divina, que va haciendo madurar hacia él el curso de la creación. La obra del Hijo —según la visión de san Ireneo— es una economía universal de reconciliación, que recapitula todo en Cristo<sup>69</sup>.

### 3.2.2. El tiempo del Hijo

En su existencia terrena Cristo se nos muestra libre y superior al tiempo: «Salí del Padre y vine al mundo. Ahora dejo de nuevo el mundo y vuelvo al Padre» (Jn 16,28). Este dominio sobre el tiempo es el dominio propio de Cristo en cuanto Hijo, ya que, en su existencia temporal no contradice a la eterna, sino que —como explica H. U. von Balthasar— lo único que se realiza en la existencia terrena del Hijo es el paso a la temporalidad y al marco de lo creatural de la recepción perfecta e ininterrumpida de todo lo que él es de por sí como don del Padre, quien desde la eternidad le ha constituido Hijo<sup>70</sup>.

---

68 Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología»: en *Escritos de Teología I*, Madrid 2000<sup>5</sup>, 172: «La unidad esencial, irreductible, y el carácter misterioso de la realidad de Cristo no excluyen la posibilidad de considerarla en una perspectiva en la que aparezca como cumbre y conclusión, como término misterioso, planeado de antemano por Dios, de la actuación divina en la creación» (cf. ID., *Curso fundamental sobre la fe*, 216-243).

69 Cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I: Problemática y relectura doctrinal*, Salamanca 1990, 409-417, según el autor, la reconciliación es la síntesis de las categorías soteriológicas cristianas además de indicar, de modo oportuno, el nombre de la salvación al tiempo actual.

70 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 27-47 («El tiempo de Cristo»).

Esta apertura al Padre en cuanto Hijo suyo es lo que constituye el tiempo y la temporalidad de su existencia terrena.

En su existencia terrena el Hijo acepta constantemente la voluntad del Padre cumpliendo la misión que se le ha confiado. Esta obediencia viene expresada por su relación a la «hora» (Jn 2,17): cuando la misión del Hijo y el designio del Padre coinciden tan perfectamente que, cumplido en el tiempo, nos remite a la relación eterna entre ambos. La «hora» marca la vida terrena del Hijo. El Hijo aguarda su «hora», ese momento desde la que pende toda su existencia histórica. No pretende anticiparla ni forzarla. Nadie, ni siquiera su madre, puede desviarle (cf. Jn 2). Es así como Cristo vive su condición de Hijo, sin anticiparse a la voluntad del Padre<sup>71</sup>.

En la aceptación de su «hora», el Hijo recibe el tiempo exclusivamente como tiempo del Padre y lo pone al servicio del mundo. Por tanto, en la economía del plan salvador el tiempo ya no es un fenómeno natural, sino una realidad salvífica ofrecida al hombre por Cristo, que puede aceptar o rechazar. Esto significa que Cristo vino a librarnos del tiempo, pero por el tiempo: «él se hace temporal para que nosotros nos hagamos eternos» (San Agustín). Esto hace que el tiempo del acontecimiento Cristo sea un tiempo especial, ya que, Cristo ha redimido el tiempo y, por ello, supera el tiempo precedente y abarca todos los episodios sucesivos.

De esta forma, la temporalidad del Hijo encarnado hunde sus raíces en el designio eterno de Dios. Naturalmente, no podemos predicar ningún tiempo a la eternidad de Dios, ni que nuestra salvación se realice fuera del tiempo, pero sí que ésta está *pre*-determinada en el diseño salvífico de Dios<sup>72</sup>. De ahí que, la

---

71 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 33-34. El pecado, como interpretaron san Ireneo y san Clemente, es un drama abierto en el tiempo porque es anticipación temporal al plan de Dios. Así lo explica A. Hamman: «El hombre pecador se sale del curso del tiempo, en vez de someterse a él para descubrir los designios de Dios. Pretende asegurarse el futuro por medio de una especie de supuesta eternidad. El Hijo no toma la temporalidad del ser como un robo o como una tentación de arrebatarse el conocimiento del futuro, que es un misterio del Padre, sino que la recibe con sumisión constante, como don de cada momento. Este es el sentido de la paciencia que en el NT se convierte en la postura básica de la existencia cristiana: superación de la prisa incontrolada (...) Es ésta la enseñanza insistente de las parábolas. Es la actitud del Cordero “que se deja llevar” (Hch 8,31)» (A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», 114).

72 Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Barcelona 1968. Ayudados del examen bíblico podemos interpretar las relaciones entre la eternidad y el tiempo, puesto que, para la Biblia, la eternidad de Dios se ve como el tiempo ilimitado, el tiempo de Dios; y el tiempo del hombre no es más que un fragmento del mismo recibido por Dios. Ello explica la soberanía de Dios sobre el tiempo humano, y además, la temporalidad del Hijo en el diseño eterno del Padre. En efecto, el Logos recibe eternamente de la voluntad del Padre todo el diseño salvífico que se va a desarrollar en el tiempo de la historia de la salvación.

vida humana del Hijo no es una pura aceptación del momento presente, sino que da constantemente testimonio de tener conciencia del plan salvador del Padre; plan que él, con su vida personal, implanta en la historia.

La existencia humana de Cristo, al ser la manifestación y la realización del plan eterno del Padre, aun cumpliéndose en un momento concreto de la historia, tiene un valor redentor para todo el tiempo de la creación. Esto explica que la originalidad exclusiva de Cristo divida la historia en dos: el tiempo anterior y el tiempo posterior. Ello hace que Cristo se encuentre con la historia tal cual es, el nuevo Adán recorre en sentido inverso el proceso de la caída de Adán. Es entonces por lo que se puede decir que la Palabra hecha carne asume toda la creación para salvarla y liberarla. El acontecimiento decisivo por el que se repara toda la historia es el acontecimiento del Gólgota, como bien pudieron reflexionar los Padres, puesto que, un nuevo árbol (la cruz) se convierte en antítesis del árbol del que comió Adán<sup>73</sup>.

### 3.2.3. La misión del Hijo

La misión del Hijo es lo que confesamos en el Credo: «*propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis*». Por tanto, su misión tiene un marcado carácter soteriológico. Una salvación que se realiza a través del drama de la cruz y que alcanza toda la historia, porque la redención no se limita al hombre, sino que integra todo el universo.

La relación establecida entre Cristo y su venida a la historia, la unión de Cristo con la humanidad no es sólo ontológica. En la persona de Cristo, precisamente porque convergen en una única existencia la existencia humana y la divina, se encuentra el sentido profundo de la historia. «La historia del mundo ni es rectilínea ni se desarrolla en un proceso indeterminable. Tiene un final. Este final está ya anticipado en Cristo glorificado, punto final y meta de la unificación universal y de la transfiguración del mundo»<sup>74</sup>.

La encarnación, consiguientemente, es «salir del Padre y venir al mundo» (Jn 16,28; 1,9), «entrar en el mundo» (cf. Heb 10,5), «hacerse carne» por parte del *Logos* que es Dios (cf. Jn 1,14), «hacerse semejante a los hombres» por parte de Cristo que es «de naturaleza humana» (cf. Filp 2,7). La misión de Cristo revela una iniciativa divina que tiene efectos en la humanidad. Ha venido para dar cumplimiento a la Ley y a los profetas (Mt 5,17); para llamar a los pecadores (cf. Mt 9,13 Mc 2,17; Lc 5,32); para servir y dar la propia vida (cf. Mc 10,52; Mt 20,28);

---

73 SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, V, 17, 3-4; V, 19,1. SAN JUSTINO, *Apol.* I, 60,1-5. También SAN BUENAVENTURA, *Cristo, Árbol de la vida*, Prol. 5 (BAC 53, 295).

74 A. HAMMAN, «El acontecimiento Cristo como obra del Hijo», 119.

para buscar y salvar lo que estaba perdido (cf. Lc 19,10; Mt 8,11); para traer fuego a la tierra (cf. Lc 12,49). Este significado salvífico de la misión de Jesús se expresa de diversas maneras: como obediencia a la voluntad del Padre, como vaciamiento propio (*kénosis*), pero como un permanecer, a la vez, en el Padre.

a) *La misión del Hijo como obediencia a la voluntad del Padre*. La entrada en el mundo por parte del Hijo aparece como un acto de obediencia total a la voluntad del Padre. Así lo expresa claramente la carta a los Hebreos: «Al entrar en el mundo, Cristo dice [...] Aquí estoy para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 10,5.7). Su «alimento es hacer la voluntad del Padre» (cf. Jn 4,34; 5,30; 6,38; 8,29). Toda la existencia histórica de Jesús se define por su obediencia filial: «Aun siendo Hijo, aprendió, sufriendo, a obedecer» (Heb 5,7-9). Incluso su muerte en la cruz constituyó un acto supremo de obediencia al Padre; puesto que se hizo «obediente hasta la muerte y muerte de cruz» (Filp 2,8). Y en esta obediencia está la fuente de la justificación de la humanidad: «Como por la desobediencia de uno solo todos han sido constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos serán constituidos justos» (Rom 5,19). Por último, la obediencia terrena de Jesús traduce en términos espacio-temporales de su realidad de Hijo eterno del Padre. En la temporalidad el Hijo continúa viviendo su apertura y disponibilidad total al Padre, de manera que Cristo viene a ser la voluntad del Padre realizada en el tiempo.

b) *La misión del Hijo como «kénosis» (vaciamiento)*. La encarnación del Hijo es humilde no sólo porque asume la naturaleza humana, sino principalmente porque, con su venida, el Verbo se encarna en una «carne de pecado». La encarnación se presenta pues como un profundo acto de «*kénosis*». El que «era de naturaleza divina» y tenía una «igualdad con Dios», «se despojó de su rango (*ekénosen*)», «se humilló a sí mismo, asumiendo la condición de siervo y haciéndose semejante a los hombres» (Flp 6,8). Este paso del Hijo de Dios a la condición de «hombre», y más aún de «siervo», constituye un acto de vaciamiento y de humillación, que alcanza su culminación en la muerte de cruz. Sin embargo, la *kénosis* no implica una disminución de su naturaleza divina. «Significa, por el contrario, la totalidad de su donación sirviendo a la voluntad del Padre y la profunda tragedia de este compromiso»<sup>75</sup>. O como dice Moltmann: «El Dios trino se coloca en una situación limitada, finita, en virtud de la encarnación del Hijo. No sólo se amolda a esta realidad humana, sino que la acoge en sí y hace de ella una parte de su propia vida eterna. Así pasa a ser el *Dios humano*»<sup>76</sup>. Por ello mismo, en la misión del Hijo, la Trinidad hace

---

75 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 457.

76 J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios. La doctrina de Dios*, Salamanca 1983, 183.

suya también la realidad de la pasión y de la muerte. La humillación extrema del Hijo se convierte así en la condición para su exaltación gloriosa: «Por eso, Dios lo ha exaltado y le ha dado el nombre que está sobre todo nombre» (Flp 2,9). «Éste fue el paradójico destino de la muerte en el acontecimiento Cristo. Enraizada en el seno de la santísima Trinidad, que es vida eterna y amor infinito, la muerte fue totalmente aniquilada en su carga destructora de vida. Asomada al horizonte de Dios Trinidad, la muerte no pudo menos que “morir”. Por eso, la humillación extrema del Hijo se convierte en su glorificación, es decir, la muerte de la muerte»<sup>77</sup>. La encarnación, así, tiene una constante salvífica propia. Es la manifestación y la realización definitiva de la salvación del hombre y del cosmos en Dios: es misterio de redención. Éste es el mensaje contenido en el nombre «Jesús», tal como se lo anuncia a José el ángel del Señor (cf. Mt 1,21). En este nombre «que está por encima de todo nombre» (Flp 2,9) es salvada la humanidad: «Pues no se nos ha dado otro nombre a los hombres bajo el cielo en el que podamos salvarnos» (Hch 4,12).

c) *La misión del Hijo como un permanecer en el Padre.* Jesús vivió concentrado en el Padre. Sólo Jesús conoce al Padre (cf. Lc 10,21s.; Mt 11,27). Jesús mismo se presenta como el único que conoce al Padre y, en consecuencia, como el único que puede revelarlo. San Juan lo expresa claramente a lo largo de su evangelio, desde el inicio: «A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). «El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en su mano» (Jn 3,35). Ni siquiera en el sufrimiento extremo de la cruz, Jesús abandona las manos del Padre<sup>78</sup>. En ningún momento de su vida, como en ningún lugar de su peregrinación terrenal, Jesús está fuera del Padre: «Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (Jn 14,11). El siempre permanece con el Padre y vuelto hacia él, por eso él, sólo él puede darlo a conocer (cf. Jn 1,18). «Sólo partiendo de esta afirmación [cf. Jn 1,18] se puede entender verdaderamente la figura de Jesús, tal como se muestra en el Nuevo Testamento; en ella se fundamenta todo lo que se nos dice sobre las palabras, las obras, los sufrimientos y la gloria de Jesús. Si se prescinde de este auténtico baricentro, no se percibe lo específico

---

77 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 457.

78 «El grito de Jesús en la cruz... no delata la angustia de un desesperado, sino la oración del Hijo que ofrece su vida al Padre en el amor para la salvación de todos. Mientras se identifica con nuestro pecado, “abandonado” por el Padre, él se “abandona” en las manos del Padre. Fija sus ojos en el Padre. Precisamente por el conocimiento y la experiencia que sólo Él tiene de Dios, incluso en este momento de oscuridad ve lípidamente la gravedad del pecado y sufre por esto. Sólo él, que ve al Padre y lo goza plenamente, valora profundamente qué significa resistir con el pecado a su amor» (SAN JUAN PABLO II, *Novo Millennio ineunte*, 26).

de la figura de Jesús, que se hace entonces contradictoria y, en última instancia, incomprendible»<sup>79</sup>. El Padre es la verdadera «patria» de Jesús.

### 3.3. *La cooperación del Espíritu Santo*

La misión salvífica del Hijo de Dios hecho hombre se desenvuelve siempre en un horizonte trinitario. Consiste en revelar al Padre para llevarnos a la comunión con él. Y Jesús la lleva a cabo «en la potencia» del Espíritu Santo. El Espíritu Santo actúa, por tanto, en la misión de Jesús. De hecho, su venida al mundo —su concepción humana y su nacimiento virginal— se han cumplido por obra del Espíritu Santo. El ministerio público se inicia y se realiza en la unción del Espíritu. La potencia del Espíritu se manifiesta hasta el final en el sacrificio redentor de Cristo y en su resurrección. El mismo Espíritu Santo, como testimonia san Pablo, «resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 8,11) y, mediante este «resurgir de los muertos», Jesucristo recibe la plenitud de la potencia mesiánica y es definitivamente revelado por el Espíritu Santo como *Hijo de Dios* «con potencia»: «constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Jesucristo, el Hijo de Dios, viene al mundo por obra del Espíritu Santo y, como Hijo del hombre, cumple totalmente su misión mesiánica en la fuerza del Espíritu Santo. Si Jesucristo actúa por este poder durante toda su actividad salvífica y al final, en la pasión y en la resurrección, es porque el mismo Espíritu Santo es quien testimonia que Jesús es el Hijo de Dios. De modo que hoy, gracias al Espíritu Santo, la divinidad del Hijo, Jesús de Nazaret, resplandece ante el mundo. «Y nadie —como escribe san Pablo— puede decir: “Jesús es Señor”, sino por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

Esta presencia de Espíritu Santo en la vida de Jesús conduce a pensar la estrecha relación que guardan la cristología y la pneumatología. Esta relación es muy rica en la teología, aunque, paradójicamente, haya sido olvidada durante demasiado tiempo. Por ello, hoy es uno de los mayores reclamos, al menos, en la reciente investigación cristológica, recuperar esta relación<sup>80</sup>. Ha sido mérito, en

---

<sup>79</sup> J. RATZINGER- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret I: Desde el bautismo a la Transfiguración*, Madrid 2007, 28.

<sup>80</sup> En un breve apartado final, el documento de la Comisión Teológica Internacional «*Cuestiones selectas de cristología*» (1979), bajo el título genérico de «Dimensiones de la Cristología que deben recuperarse», alude a la consideración pneumatológica de la cristología («La unción de Cristo por el Espíritu», cf., §80 [BAC 715, 138-139]). Sobre este reclamo y la necesidad de articulación con la cristología, cf. W. Kasper, «Cristología y pneumatología. La pneumatología como tarea de la teología actual»: en *Jesucristo, la salvación del mundo. Escritos de cristología* (Obra completa 9), Santander 2019, 282-296.



el panorama de la cristología actual, el empeño de M. Bordoni por resaltar esta vinculación íntima que vincula el misterio de Cristo con el misterio del Espíritu<sup>81</sup>. Efectivamente, Bordoni concibe al Espíritu Santo como Aquel que lleva a plenitud la unidad del evento cristológico. Esta unidad ciertamente brota de la unidad hipostática de Cristo, pero ésta no es una unidad pasiva, sino dinámica, puesto que la dimensión histórica de la encarnación, que va desde la concepción de Jesús y su vida terrena —ya grávida de la unción del Espíritu— hasta la oblación de la cruz y la transfiguración de la resurrección, es como entretejida por la obra del único Espíritu. Este Espíritu, al ser después, donado en Pentecostés, propiamente como Espíritu *de* Cristo, garantiza la presencia del Resucitado en la historia, estableciendo una unidad dinámica entre historia y fe. El Espíritu Santo es el que mantiene este aspecto de unidad «ontológica-dinámica» del misterio de Cristo<sup>82</sup>.

También H. Mühlen, en la dogmática conjunta de *Mysterium salutis*, destaca este vínculo entre cristología y pneumatología. Para él, el Espíritu Santo es el horizonte y el principio de la cristología. El acontecimiento del Espíritu ha de entenderse —en analogía al contexto de las indicaciones del Vaticano II (cf. LG 8)— como algo procedente de la *mediación* de Cristo mismo y no como acontecimiento operado por el Padre sin ninguna mediación cristológica. De ese modo, la función histórico-salvífica del Espíritu Santo es siempre una función de Cristo mismo, por cuanto él es quien nos «envía» y nos «otorga» dicho Espíritu<sup>83</sup>.

La acción del Espíritu Santo es visible en la preparación tanto remota (por ejemplo, cf. Is 11,1-9: 42,1-4) como próxima del misterio de Cristo (Juan el Bautista, Isabel y Zacarías, están «llenos del Espíritu Santo»: cf. Lc 1,15.41.67), pero sobre todo en la misma realización concreta en la plenitud de los tiempos<sup>84</sup>.

---

81 M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica* III. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986; ID., «Cristologia e pneumatologia. L'evento pascale como atto del Cristo e dello Spirito»: *Lateranum* 47 (1981) 432-492; ID., «Istanze pneumatologiche di una cristologia in prospettiva universale»: en C. MARCHESELLI (ed.), *Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani II*, Brescia 1982, 1017-1041; ID., «Cristologia e pneumatologia nel contesto trinitario. Approccio biblico-sistematico»: *Miscellanea Francesca* 98 (1998) 559-602; ID., «El Espíritu Santo y Jesús. Reflexión bíblico-sistématica»: en XXXIV SEMANA DE ESTUDIOS TRINITARIOS (ed.), *Se encarnó por obra del Espíritu Santo*, Salamanca 2000, 13-41; ID., *La cristología nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 2003<sup>5</sup>.

82 Cf. M. BORDONI, «Risurrezione, Parusia, Pneumatologia»: en N. CIOLA (a cura di), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 229-240.

83 Cf. H. MÜHLEN, «El acontecimiento Cristo como acción del Espíritu», 969.

84 La intervención del Espíritu Santo en esta «plenitud del tiempo» se refiere sustancialmente al *hecho*, el *modo*, y la *razón* de su presencia y acción en el misterio de la encarnación del Verbo. La existencia de esta presencia está atestiguada en el Nuevo Testamento, especialmente en Lucas, quien en los primeros capítulos de su evangelio apunta a su presencia velada: «no se llega todavía a su efusión “sobre toda carne”, como el día de Pentecostés; pero se le

El comienzo de la existencia terrena de Jesús es obra del Espíritu (cf. Mt 1,20; Lc 1,35), así como el comienzo de su misión: así aparece en el bautismo del Jordán, cuando «bajó sobre él el Espíritu Santo» (Lc 3,21; Mt 3,16; Mc 1,10) y el Padre se complació en su Hijo predilecto; también, en la sinagoga de Nazaret, Jesús, aplicándose el texto de Is 61,1 («El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha consagrado con la unción [échrise] = «ungió»: Lc 4,18») se refiere al Espíritu recibido en el bautismo (cf. Lc 3,21-22). Es lo que subraya Pedro en los Hechos: «ungido (échrise) con la fuerza del Espíritu Santo» (Hch 10,38). Toda la existencia terrena de Jesús está así bajo la acción del Espíritu.

El misterio de esta *unción* de Jesús<sup>85</sup> es crucial para profundizar en la relación entre cristología y pneumatología, dando pie a una «cristología pneumática», que integra los dos esquemas presentes en el Nuevo Testamento, tanto de una cristología del Logos como de una cristología del Espíritu, en el marco de una teología trinitaria que de razón de la relación entre Jesús y el Espíritu Santo<sup>86</sup>. Ya los Padres de la Iglesia, debido a la equivocada concepción gnóstica que distinguía el simple hombre de Jesús del Cristo, divinidad descendida sobre Jesús en el bautismo, preferían referir esta unción no a su bautismo en el Jordán, sino a la encarnación, cuando la humanidad fue «consagrada» («ungida») por la divinidad

---

siente ya volar en torno al hijo de Dios hecho hombre, cubrir con sus alas a la madre de Jesús y posar sobre el mismo Jesucristo» (M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios* I, 281). Sobre el modo de intervención es necesario saber que «el Espíritu Santo ni “envía” (Padre) ni “viene” (Hijo) en la encarnación, pero no puede estar ausente de allí donde el Padre envía y el Hijo viene. (...) En ella, le corresponde una actividad conforme a sus propiedades personales. Su presencia no es una asistencia pasiva de mero espectador, sino una intervención positiva de santificación y de revelación. Porque la propiedad personal del Espíritu es la de interiorizar, penetrar e impregnar, como impregna el ungüento o un perfume, como penetra en lo íntimo el amor» (M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios* I, 286). Sobre el motivo de su acción, M. M. González apunta a varias razones: no sólo la unidad «pericorética» de la Trinidad, ni tan siquiera a la indicación de la encarnación como una «nueva» (escatológica) creación (cf. Gén 1,2), sino sobre todo al motivo del amor difusivo que orienta la encarnación: «Decir: “amor del Padre al Hijo”, es lo mismo que decir: “Espíritu Santo” (...) El Padre no ama en su Hijo, y la finalidad última de la misión del Hijo y de su encarnación es la de hacernos hijos de Dios por adopción e infundirnos “el espíritu de filiación”, poniendo en nuestros corazones el Espíritu Santo (Gál 4,4-6). (...) Entonces se extenderá a toda la Iglesia la presencia santificadora del Espíritu Santo, que en la encarnación está como represada “sin medida” en Jesucristo» (M. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios* I, 288).

85 Cf. I DE LA POTTERIE, «L'onction du Christ»: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 225-252; R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù. Il mistero dell'unzione*, Milano 1982.

86 Cf. L. F. L ADARIA, *Jesús y el Espíritu: la unción*, Burgos 2013, 45, con bibliografía abundante en la nota 1. Sobre el argumento, cf. N. MADONIA, *Cristo siempre vivo en el Espíritu. Fundamentos de cristología pneumática*, Salamanca 2006.

mediante la unión hipostática<sup>87</sup>. Hoy no faltan intentos de recuperar la genuina visión patristica pre-nicena y explorar la riqueza pneumatológica contenida en la primitiva cristología del bautismo de Jesús. Pretenden descubrir así el significado histórico-salvífico propio a la unción de Jesús en el su bautismo: mientras que en la encarnación el Verbo se hace «Jesús», en el bautismo se haría «Cristo». En el bautismo se produciría «la fusión en la conciencia de Jesús (en cuanto conciencia también humana) de las dos figuras ideales de Mesías y del Siervo de Yahvé, fusión que determinará de ahora en adelante la identidad y la novedad mesiánica de Jesús y dará una impronta inconfundible a cada palabra y acción suya»<sup>88</sup>. La unción en el bautismo constituiría, por tanto, una consagración y una investidura trinitarias, con el consentimiento libre y humano del Hijo de Dios, que pronuncia «un sí de calidad humana, pero de potencia divina»<sup>89</sup>. En esa línea se interpreta la afirmación de Pedro en el citado discurso en casa de Cornelio (cf. Hch 10,37s). Por eso Congar, afirma que Cristo, siendo ya Hijo de Dios, con el bautismo nace a una nueva calidad de Hijo. La unción de Jesús en el bautismo sería una nueva actualización de la filiación divina, que lo constituye y lo declara «Cristo»<sup>90</sup>.

Como apunta A. Amato «conviene precisar, sin embargo, a propósito de esta unción, que no se trata ni de cambio en la ontología o en la psicología de Cristo, ni de una simple manifestación extrínseca de su cualidad de Mesías, sino de un momento solemne de confirmación humana y libre por parte del Hijo del compromiso en su misión redentora. De esta manera, por una parte queda a salvo la ontología divino-humana de Cristo, que no experimenta atenuaciones o reducciones, y por otra parte se respeta la evolución histórica salvífica de su acontecimiento, que lleva consigo un crecimiento (cf. Lc 2,52)»<sup>91</sup>. Según los datos bíblicos, la evolución de esta «*virtus pneumatica*» en la existencia de Jesús tiene dos «etapas» (A. Amato) o momentos álgidos: el bautismo en el

---

87 Así aparece en san Gregorio Nacianceno, quien afirma que Cristo recibe este nombre a causa de la divinidad (cf. *Or.*, 30,21 [Sch 250, p.272]). Esta precisión quedó históricamente justificada por el contexto polémico que lo suscitó: el arrianismo, durante el siglo III y IV, y el nestorianismo, siglo V, que negaban la verdadera divinidad de Jesús. La afirmación de la unción de Jesús en el Jordán, con la consiguiente comunicación de la plenitud del Espíritu de Dios a la humanidad del Verbo, hubiera podido dar pie a los herejes para negar la identidad personal entre Jesús y el Hijo de Dios desde el primer momento de la encarnación (cf. J. RICO PAVÉS, *Cristología y soteriología*, 365).

88 R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, 16.

89 R. CANTALAMESSA, *Lo Spirito Santo nella vita di Gesù*, 17s.

90 Cf. Y. M. CONGAR, *La Parole et le Souffle*, París 1984, 143, sirviéndose del pensamiento de Hilario de Poitiers, cf. *Tractatus super Psalmos* 2, II, 29 (PL 9,278C-279A).

91 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 460.

Jordán, con la presentación de Jesús como Mesías y Salvador, y su resurrección-exaltación, como constitución definitiva como Señor.

Sin embargo, más allá de estos momentos, ciertamente constituye un dato bíblico fundamental el hecho de que toda la existencia de Jesús está bajo la acción del Espíritu. «Lleno del Espíritu Santo» (Lc 4,1), «fue conducido por el Espíritu» (Lc 4,1) a cumplir la misión de expulsar los demonios (cf. Mt 12,28) y a enseñar «con el poder del Espíritu Santo» (Lc 4,14). En el Espíritu Santo se realiza y se revela el origen de Jesús, su identidad de Hijo de Dios y su actividad mesiánica (cf. Lc 4,16-30; Mt 13,54-58; Mc 6,1-6). También los acontecimientos de la resurrección, ascensión y Pentecostés (cf. Rom 1,3-4; Hch 1,8; 2,4) están bajo el signo del Espíritu Santo: «Exaltado por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido, y ha derramado lo que vosotros veis y oís» (Hch 2,33).

De una manera especialmente rica el cuarto evangelio presenta esta relación interna entre Jesús y el Espíritu<sup>92</sup>. Juan el Bautista ve «bajar del cielo el Espíritu como una paloma y posarse sobre él» y «permanecer» (Jn 1,32.33; cf. Is 11,2; 42,1). Una vez recibido el Espíritu, Jesús «bautiza» a sus discípulos «en el Espíritu Santo» (Jn 1,33). Esta efusión de «Espíritu que da vida» (Jn 6,63b). Presentándose como fuente de agua viva (Jn 4,10-14), Jesús promete el don del Espíritu Santo en el momento de la hora (Jn 7,37-39), es decir, en el momento de la muerte, cuando «entregó el espíritu» (Jn 19,30), y en el momento de la resurrección, cuando dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). La presencia de Jesús glorioso continúa en los discípulos mediante el don del Espíritu Santo. Se trata de los anuncios, en el discurso de la cena, del retorno de Jesús y del Padre en el Espíritu. El «Espíritu Santo», el «Consolador», el «Espíritu de la verdad» (14, 26.16.17), será enviado o por el Padre, a través de la oración y en nombre de Jesús (Jn 14,16.26), o por Jesús mismo: «Cuando venga el Consolador que os mandaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (Jn 15,26; cf. Jn 16,7).

Todos estos testimonios confirman que la presencia del Espíritu Santo en Jesús es una realidad permanente, no transitoria (cf. Lc 4,1). «Jesús no es un hombre que en cierto momento de su vida es investido del poder del Espíritu que lo empuja a la acción. El Espíritu es una realidad intrínseca a su ser y a su actuar, en estrecha relación con su condición de Hijo (Lc 1,35; 3,22)»<sup>93</sup>. Ello hace que la profunda realidad de Jesús (Hijo) se define no sólo por su referen-

---

92 Cf. G. FERRARO, *Lo Spirito e Cristo nel vangelo di Giovanni*, Brescia 1984; I. DE LA POTTERIE, «Cristología e pneumatología in san Giovanni»: en PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Bibbia e Cristologia* Cinisello Balsamo, 1987, 275-291.

93 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 462.

cia al Padre, sino también por su relación con el Espíritu. El Espíritu a su vez se define no sólo por su relación al Padre, de quien procede (cf. Jn 14,16.26; 15,26), sino también por su relación con el Hijo, por quien es enviado (Jn 15,26; 16,7), y cuyas enseñanzas recuerda (cf. Jn 16,13-14; 14,26; 15,26; 16,14). Esta relación profunda entre Jesús y el Espíritu está adecuadamente expresada en la terminología paulina «Espíritu del Hijo» (cf. 2 Tes 2,8), que tiene un claro matiz personal, porque indica la realidad del Espíritu que está en Cristo y que actúa en él y a través de él. Por eso el acontecimiento Cristo tiene una fundamental connotación *pneumatológica*, como, por otra parte —en justa correspondencia— el Espíritu manifiesta una fundamental connotación *crisológica*, puesto que no es sólo Espíritu de Dios, sino también Espíritu *de Cristo*<sup>94</sup>.

La conclusión lógica a la que apuntan estos datos es que el acontecimiento Cristo es también acontecimiento del Espíritu. Entre ellos, discurre, en la economía salvífica, una unidad que hace que su acción sea conjunta: «cuando el Padre envía su Verbo, envía también su aliento»<sup>95</sup>. De esta unidad habla san Agustín cuando afirma que el Hijo «no pudo ser enviado por el Padre sin el Espíritu Santo, no sólo porque el Padre cuando lo mandó, es decir, cuando lo formó del seno de la mujer, no lo formó sin el concurso de su Espíritu, sino porque en el Evangelio, a la pregunta de la Virgen *cómo sucederá esto*, se encuentran estas palabras que son totalmente claras y evidentes: *el Espíritu Santo descenderá sobre ti*»<sup>96</sup>. Junto al Verbo enviado hay siempre donación del Espíritu. Este va a ser uno de los argumentos más convincentes para la patristica a favor de la persona divina del Espíritu y de su consubstancialidad con el Padre y el Hijo<sup>97</sup>. El Espíritu Santo coopera en el misterio de Cristo desde la concepción de Jesús hasta el nacimiento de la Iglesia y su animación en la historia. «Siendo el acontecimiento Cristo una iniciativa del Padre, está señalada necesariamente por la acción del Espíritu de amor, que procede del Padre y del Hijo. Éste es el aspecto trinitario y comunal de la encarnación»<sup>98</sup>.

---

94 Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 462.

95 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, 689, en donde afirma que «misión conjunta en la que el Hijo y el Espíritu Santo son distintos pero inseparables».

96 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* 2,5,8 (BAC 39, 213).

97 Una síntesis sobre la pneumatología patristica, cf. F. BOLGIANI, «Espíritu Santo»: en A. DI BERNARDINO (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana I*, Salamanca 1998, 765-772.

98 A. AMATO, *Jesús el Señor*, 463.

#### 4. CONCLUSIÓN: LA ENCARNACIÓN COMO «PROLONGACIÓN» DE LA PERICHÓRESIS TRINITARIA

A través de la encarnación del Hijo eterno del Padre por obra del Espíritu Santo, Dios abraza definitivamente la historia y el mundo. Jesucristo, como abrazo personal de Dios al mundo, permite que el Creador habite en la creación sin perderse en ella, y también sin que lo creado desaparezca, fundiéndose en Dios. Y es que, Jesucristo, Emmanuel («Dios con nosotros»), no es sólo la palabra acerca de Dios, sino que, al ser Palabra que toma carne, su contacto con los hombres también resuena y repercute en Dios. Así, el ascenso del clamor de los hombres hacia Dios sólo es posible desde el descenso de la ternura de Dios a la tierra.

La posibilidad del doble sentido de este único movimiento entre Dios y el mundo se debe a que, la encarnación, como cauce de esta acción, reproduce una cohabitación de lo divino con lo creado, que no anula ni confunde ninguno de los extremos. El modelo de esta comunicación se halla en el interior del mismo ser de Dios, en lo que lo diverso «de sí» (*trinidad de Personas*) — llega a ser «en sí» mismo (*unidad de naturaleza*). Esto explica que, así como, la identidad eterna del Hijo se plasma en el seno de la de Dios (cf. Jn 1,1) desde la diferencia personal con el Padre; así la identidad personal de Hijo en la carne se plasma en la tierra (cf. Jn 1,14) desde la diferencia interna de la naturaleza divina con la naturaleza humana. La diferencia de las naturalezas que explica la encarnación es un reflejo de la riqueza de distinción personal en Dios. De ese modo, la misión personal del Hijo de Dios prolonga su *processio* eterna<sup>99</sup>, por lo que se puede establecer una analogía (cristológica) —siempre «*maior sit dissimilitudo*» (DzH 806)— entre la unidad trinitaria de Dios (*perichorética*) y la cohabitación de lo divino con lo creado-humano en Cristo (*unio hypostática*). Tal analogía posibilita la armonía e identidad entre la historia de la redención (historia *salutis*) con la inmanencia divina (*mysterium Trinitatis*). Esa unidad analógica, por tanto, en la diversidad de Cristo, tanto en el plano trinitario como económico salvífico, es la

---

99 «Pero, si según Santo Tomás, su misión en el mundo (*misio*) es el aspecto que toma en las formas del mundo el hecho de que él es engendrado (*generatio*), entonces su manera de existir en la tierra no será más que su aspecto en el ámbito de lo creado, la creaturalización de esa forma celeste de existencia; existencia como recepción, como apertura a la voluntad del Padre, como ejecución subsistente de esa voluntad en misión ininterrumpida» (H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, 29). El pensamiento de santo Tomás, cf. *Suma de Teología* I, q. 43, a.1: «El hecho de que alguien sea enviado pone al descubierto que el enviado procede de alguna manera de quien le envía» (BAC M 31,414). Ese «poner al descubierto» es la manifestación sensible de la misión temporal que supone la novedad respecto a la eternidad de la procesión.

«gramática» teológica común para acceder tanto al misterio de Dios (Trinidad) como al misterio de la salvación humana (cristología)<sup>100</sup>.

El sentido de esta analogía explica el motivo por el que la encarnación se ilumine a la luz de la «perichóresis» trinitaria<sup>101</sup>. El misterio de la perichóresis (estar en el otro sin dejar de ser uno mismo) es el misterio de la comunicación y donación personal de Dios. Es el misterio que hace posible su apertura al mundo<sup>102</sup>. Cristo vino a traernos esta comunión en el amor trinitario. Jesús dona a los hombres el mismo amor, con el que es amado por su Padre: «Como el Padre me ha amado, así también yo os he amado; permaneced en mi amor» (Jn 15,9). Esta perichóresis «cristológica» envuelve la obra de la encarnación

---

100 Cf. W. KASPER, «“Uno de la Trinidad...”». Nueva fundamentación de una cristología espiritual en la perspectiva de la teología trinitaria»: en *Jesucristo, la salvación del mundo*, 314: «La unidad trinitaria en la diferencia relacional del Padre, el Hijo y el Espíritu es, por así decir, la gramática y la condición de posibilidad de la “unidad diferenciada” de Dios y el ser humano en Jesucristo». En esta afirmación de Kasper, que mira a la Trinidad como el fundamento y la gramática de la encarnación, se descubre cómo el ser personal del Hijo vive su unidad personal de un modo similar tanto trinitariamente como cristológicamente. De esta manera, esta unidad en la Trinidad (en la distinción personal con el Padre y el Espíritu) y su unidad cristológica (en la diferencia entre su naturaleza divina y su naturaleza humana) es la que abre una analogía entre la Trinidad y la encarnación, capaz de explicar la singularidad de la persona de Jesucristo, cf. P. L. VIVES PÉREZ, *La singularidad de Cristo. Perspectivas convergentes en la cristología católica contemporánea*, Roma 2004, 390s.

101 Este es el intento de explicación por parte de Ciril Sorc: cf. C. SORC, «La encarnación como “prolongación” de la perichóresis trinitaria»: *Estudios Trinitarios* 36 (2002) 339-361; y «La “perichóresis” cristológica como lugar de la autoentrega de Dios a la humanidad»: en AA. VV., *La encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología histórica*, Valencia 2003, 85-102. Junto a la monografía, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster 2004. La tesis ya estaba apuntada también por P. HÜNERMANN, inspirado en la patrística oriental, que había esbozado ya este intento de conectar unión hipostática y perichóresis trinitaria, cf. P. HÜNERMANN, «Figlio di Dio nel tempo. Abozo di un concetto»: en L. SCHEFCZYK (a cura di), *Problemi fondamentali della cristologia oggi*, Brescia 1983, 113-143. También su obra, P. HÜNERMANN, *Cristología*, Barcelona 1997, 463s («La mediación de la cristología histórica con la tradicional»). Para el autor, Máximo el Confesor aplicaba el concepto de perichóresis al interior de la unión hipostática para explicar la recíproca inhabitación de las acciones divino-humanas inconfundibles e inseparables. Para Juan Damasceno, el concepto de perichóresis se refiere no ya al efecto o resultado de la unión hipostática, sino a la posibilidad de aferrar teológicamente la unión hipostática en el proceso (devenir) encarnatorio: «ese paso se produce por el hecho de que *perichóresis* y *hénosis kata 'hypóstasin* vienen usadas en paralelo» (cf. P. HÜNERMANN, «Figlio di Dio nel tempo», 122).

102 «Es así que en la perichóresis está realizando el amor que desde todos los siglos se desenvuelve en Dios y a través del Hijo encarnado fluye en la creación, trasciende en la humanidad, a la cual redime y la toma para aceptarla en la esfera de lo divino» (C. SORC, «La encarnación como “prolongación” de la perichóresis trinitaria», 341).

del Hijo de Dios y presenta entonces a Jesús como revelador de esta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en caridad: «Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno, como nosotros somos uno; yo en ellos, y tú en mí, para que sean completamente uno, de modo que el mundo sepa que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí» (Jn 17,22-23).

Originada y nutrida, pues, desde el ámbito íntimo de la perichorésis trinitaria de las divinas Personas, el misterio de la encarnación enriquece y prolonga el mismo misterio trinitario con unos significados propios, que abarcan el conjunto de la entera teología<sup>103</sup>. Se trata, pues, de toda una síntesis del misterio cristiano que abraza la creación desde la Trinidad hasta la Trinidad, por medio de la encarnación del Hijo de Dios que, en el centro del proyecto divino, revela y realiza la comunión y la alianza entre Dios, el hombre y el mundo.

---

103 Según Ciril Sorc, el alcance y sentido de la perichóresis cristológica podría resumirse en estas cinco dimensiones: 1) perichóresis redentora: porque la vida interior de Dios posibilita los acontecimientos o sucesos de la vida de Jesús como efecto de su libertad y trascendencia inconcebible en la historia; 2) perichóresis encarnatoria: porque al posibilitar la unión de la diversidad de las naturalezas humana y divina en Cristo, «sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» (DH 301), orienta esta unión a la inclusión de la humanidad en Dios, a la unión de Dios con *cada hombre* (cf. GS 22,2); 3) perichóresis pasiológica-pascual: que conduce la revelación del amor de Dios hacia el extremo posible de la cruz de Cristo, por haber ido «hasta el extremo» (Jn 13,1); 4) perichóresis sacramentaria y eucarística: porque al encarnarse, el Hijo de Dios asume la materia misma en su estado de criatura para transformarla en signo de presencia suya y, de ese modo, «permanecer con los suyos»; y 5) perichóresis ética-existencial de la vocación cristiana en el mundo: puesto que la vida cristiana se sitúa bajo el influjo del *pro nobis* cristológico desde el desarrollo del mandato del amor (cf. Jn 13,34) como regeneración de la relacionalidad creatural humana.