

La humanidad de Cristo como fundamento teológico de la sacramentalidad

Raúl Orozco Ruano

UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

(UNIVERSIDAD SAN DÁMASO, C/ JERTE, 10 - 28005 MADRID)

RESUMEN Donde la humanidad de Cristo, su carne, pierde su valor soteriológico, desaparece la posibilidad de comprender el designio salvífico de Dios en clave sacramental o de representación vicaria. El presente artículo pretende, en sustancia, explicar el cristocentrismo desde el que se debe entender que la *ratio sacramentalis* constituye el verdadero modo de relacionarse del hombre con la realidad, y por tanto, también con Dios.

PALABRAS CLAVE Humanidad de Cristo, cristocentrismo, sacramentalidad, representación vicaria.

SUMMARY *Wherever the humanity of Christ, his flesh, loses its soteriological value, the possibility of understanding God's salvific design in sacramental code or through vicarious representation disappears. The following article aims to, in essence, explain the Christocentrism from where it must be understood that the ratio sacramentalis constitutes the real way that man has to relate to reality and, as such, to God.*

KEYWORDS *Humanity of Christ, Christocentrism, sacramentality, vicarious representation.*

El Cardenal A. Scola, en su reciente obra sobre la formación sacerdotal, *Atraídos por Cristo*, sostiene que:

La *ratio sacramentalis* ilumina la naturaleza profunda de la relación del hombre con la realidad, porque llama al cristiano a vivir cada relación y circunstancia según dicha lógica¹.

1 A. SCOLA, *Atraídos por Cristo. Reflexiones sobre la formación sacerdotal* (Madrid 2017) 56.

El presente artículo puede ser considerado, en sustancia, como un intento de explicación del cristocentrismo en el que esta afirmación tiene que ser entendida para poder comprender rectamente a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de la *ratio sacramentalis* como el verdadero modo de relacionarse del hombre con la realidad, y por tanto, también con Dios. Para ello, expondré, en primer lugar, el significado “distintivamente católico” del concepto teológico de *sacramentalidad* para engarzarlo posteriormente con la “humanidad de Cristo como fundamento teológico de la sacramentalidad”. Podemos afirmar ya desde el principio la tesis que *donde la humanidad de Cristo pierde su valor soteriológico, desaparece la posibilidad de comprender el designio salvífico de Dios en clave sacramental o de representación vicaria*.

Por otra parte, es necesario subrayar igualmente, que la fe católica, desde sus orígenes, es la fe que ha afirmado contra los gnósticos, marcionitas, monofisitas y nestorianos la capacidad de la “carne humana” de ser portadora o receptora de Dios en favor de la integridad del *Misterio de la Encarnación*. Esta dimensión encarnatoria/sacramental de la fe puede constituirse paradójicamente en un lugar de encuentro para la discusión crítica con las nuevas cosmovisiones materialistas y vitalistas de nuestro tiempo²; ahora bien, sin ignorar ingenuamente en el diálogo que han sido justamente estas nuevas cosmovisiones reduccionistas las que han contribuido a la crisis actual de la esencia sacramental de lo cristiano³.

I. ¿QUÉ SE ENTIENDE TEOLÓGICAMENTE CUANDO HABLAMOS DE SACRAMENTALIDAD?

Al hablar de la sacramentalidad estamos haciendo referencia a la cuestión teológica de la mediación de la salvación a través de la creación, es decir, al carácter esencialmente simbólico de lo creado como presupuesto natural de toda sacramentalidad⁴. El dogmático alemán K. –H. Menke ha pretendido

2 Cf. A. BISCARDI, *Un corpo mi hai dato. Per una cristologia sessuata* (Assisi 2012) 28.

3 Cf. J. RATZINGER, “La fundamentación sacramental de la existencia cristiana”, en: *Obras Completas XI: Teología de la liturgia* (Madrid 2012) 139-152; *Id.*, “Sobre el concepto de sacramento”, en: *Obras Completas XI*, 153-166; K. –H. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (Madrid 2014) 355-362.

4 Cf. D. BORBIO GARCÍA, *Sacramentos y creación. De la sacramentalidad creatural-cósmica a los sacramentos de la Iglesia* (Salamanca 2009); *Id.*, “Sacramentalidad cósmica y sacramentos”: *Phase* 298 (2010) 289-323; J. GRANADOS GARCÍA, *Tratado*

poner de manifiesto cómo esta forma de pensar el misterio salvífico de la relación libre de Dios con el hombre constituye lo “distintivamente católico”⁵. Al respecto es interesante la distinción que el teólogo de Bonn hace entre sacramentalidad, sacramentalismo y antisacramentalidad de la fe:

El sacramentalismo es, en todas sus manifestaciones y formas, la *identificación* de la Iglesia visible con la invisible, de la infalibilidad del papa con la infalibilidad de Cristo, del actuar de Cristo con el actuar de los sacerdotes, de la liturgia con el acontecimiento de Jesucristo. Por el contrario, la sacramentalidad se funda en la distinción entre un plano signifiante y otro significado, entre la Iglesia invisible, entre la autoridad de Cristo y la del ministerio apostólico, entre la verdad en sí y el dogma que la significa. Con todo, el plano signifiante es más que un símbolo acordado entre los hombres. Pues donde se da un sacramento, el plano signifiante, aun distinguiéndose del plano significado, es inseparable de él⁶.

Por otra parte, el paradigma anti-sacramental sería la negación de cualquier tipo de posibilidad de vincular el actuar divino con el actuar humano en la realización del designio salvífico de Dios. En este sentido, los sacramentos lejos de poder ser considerados como “signos visibles y eficaces de la gracia invisible”, se reducen a recuerdos de la acción única de Dios en el pecador, es decir, de su justificación por la sola gracia⁷.

1. LO DISTINTIVAMENTE CATÓLICO: REPRESENTACIÓN VICARIA Y SACRAMENTALIDAD

En estos últimos 50 años han ido tomando cada vez mayor relevancia en la teología católica los conceptos de “representación vicaria” y “sacramen-

general de los sacramentos (Madrid 2017) 107-128; *Id.*, “El sacramento: desde Cristo a todas las cosas”, en: J. GRANADOS – J. DE DIOS LARRU, *La perspectiva sacramental. Luz nueva sobre el hombre y el cosmos* (Madrid 2017) 17-39.

5 Cf. MENKE, *Sacramentalidad. Esencia y llaga del catolicismo* (Madrid 2014) (org. alemán 2012). En esta búsqueda por lo singular de lo cristiano ha recogido el prof. Menke una serie de estudios en la obra *Id.*, *Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit* (Regensburg 2015).

6 MENKE, *Sacramentalidad*, XIII s.

7 Cf. J. WERBICK, “Sakramental und Sakramentalität in der Sicht römisch-katholischer Theologie”: *IKZ* 107 (2017) 29.

talidad”. En ambos encontramos un factor común y que es el origen de su mutua relación intrínseca: *el valor positivo de la alteridad en cuanto verdadera alteridad ontológica en el cumplimiento teándrico del misterio del designio del Padre*; y que no es otro, sino su voluntad divina de “que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tm 2,4); salvación y verdad que consiste en que “te conozcan a ti el único Dios verdadero y al que tú has enviado, Jesucristo”, como encontramos en la oración sacerdotal que Jesús eleva al Padre en el evangelio de S. Juan en el momento inminente del cumplimiento de su “Hora” (cf. Jn 17,3). De este modo, la salvación del hombre es conocer, mirar, tocar y dejarse amar por el Padre siendo incorporados por el Espíritu en la persona y misión de Cristo, como pone de manifiesto bellamente J. Ratzinger en su “cristología espiritual”⁸.

Mientras que el tema de la representación vicaria tiene su origen en la cuestión soteriológica de la muerte salvífica y expiatoria de Cristo, es decir, como respuesta a la pregunta ¿qué ha hecho Jesús por todos nosotros?; la cuestión de la sacramentalidad, a raíz fundamentalmente de la renovación teológica a partir del Concilio Vaticano II, tiene que ver con la incorporación de la Iglesia a la misión de Cristo⁹. Ya al comienzo de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* encontramos la afirmación sobre la Iglesia como sacramento universal de Salvación:

La Iglesia es en Cristo [*sit in Christo*] como un sacramento [*veluti sacramentum*] o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1).

Por ello, si con el concepto de “representación vicaria” estamos afirmando que Jesucristo nos ha salvado “humanamente” (encarnándose), es decir, poniéndose humanamente en el lugar de nuestra libertad encarnada, sin sustituirla, sino para liberarla de la condena del pecado y de la muerte, y llevarla así a su máxima realización¹⁰; con el concepto de sacramentalidad estamos manteniendo que la Iglesia por voluntad del Padre ha sido incorporada a la

8 Cf. J. RATZINGER, *Miremos al Traspasado* (Santa Fe-Argentina 2007).

9 Cf. G. RICHI, *La Iglesia somos nosotros en Cristo. Cuestiones de ecclesiología sistemática* (Madrid 2016) 127-187.

10 En este sentido habla Menke de representación vicaria como representación auténtica (*eigentliche Stellvertretung*). Cf. K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Freiburg²1997) 17-90.

misión salvífica y universal del Hijo, sin sustituirlo, por la acción del Espíritu Santo en ella¹¹. Ambas tienen su fundamento en la realidad ontológica de Dios y del hombre que se nos ha dado a conocer gratuitamente en Cristo: El hombre es *Capax Dei*, porque Dios es *Capax homini*; y en el que se basa la tradición milenaria de la doctrina del *admirabile commercium*:

El cual, por su amor sin medida (cf. Eph 3,19), se hizo lo que nosotros para hacernos perfectos con la perfección de Él (cf. Lc 6,40)¹².

En esta afirmación de San Ireneo encontramos, justamente, la relación entre ambas dimensiones de la obra de la salvación: Dios asume libremente al hombre (representación vicaria), para que el hombre por pura gracia e iniciativa de Dios pueda llegar libremente a gozar escatológicamente de su vocación primigenia: la comunión de vida con Dios, a ser hijos en el Hijo (cf. Rm 8,15s; Gal 4,4; Ef 1,5).

Ahora bien, de un modo particular he querido resaltar que tanto la vertiente vertical-descendente (divina) como la horizontal-ascendente (humana), del equilibrio teándrico de la salvación se ha dado según la lógica de la libertad. Joseph Ratzinger explica en su gran obra *Introducción al cristianismo* el fundamento ontológico de esta realidad:

Queda pues claro que la idea de libertad es un rasgo peculiar de la fe cristiana en Dios que la distingue de toda clase de monismo. En el principio de todas las cosas existe una conciencia, pero no una conciencia cualquiera, sino la libertad que a su vez genera libertades. Por eso, sería bastante acertado definir la fe cristiana como filosofía de la libertad. Según la fe cristiana, ni la conciencia comprensiva ni la pura materia explican todo lo real; en la cima de todo hay una libertad que piensa y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser¹³.

11 "La Iglesia no puede reemplazar a Cristo. Solo puede –habilitada por él representar el actuar de Cristo o realizarlo junto a él [...]–". MENKE, *Sacramentalidad*, 159s.

12 "Qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse". IRENEO, A.H. V, *Praef.*

13 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Salamanca 192007) 134.

Esta afirmación le permitirá, más tarde, al profesor alemán explicar el primado del Logos en la creación como un primado de “conciencia, libertad y amor”, por lo que “lo supremo del mundo no es la necesidad cósmica, sino la libertad”¹⁴. En este sentido, Ratzinger considera el ansia de libertad del hombre como “la voz de la imagen y semejanza de Dios en nosotros; es el anhelo de ‘sentarse a la derecha de Dios’, de ser ‘como Dios’”¹⁵, siendo, por ello, la libertad el elemento donde el hombre se encuentra en su lugar¹⁶.

2. LA TESIS DE LA PROPORCIONALIDAD DIRECTA: LA REVELACIÓN DE DIOS EN LOS DISTINTO DE SÍ (LA CREACIÓN) COMO “ACONTECIMIENTO PERSONAL”

Antes de seguir adelante es necesario que hagamos una aclaración conceptual. Tanto en Ratzinger como en nosotros al hablar del “libertad” no estamos hablando de simple “voluntad natural”. Pues, mientras que la voluntad pertenece al ámbito de la naturaleza, la libertad, en el pensamiento moderno¹⁷, se sitúa en el ámbito de lo personal¹⁸. De este modo, al pensar la libertad como “configuración estructural de todo el ser”, se está afirmando que la estructura del ser es “personal”. Por ello, la filosofía personalista afirma, por ejemplo, que:

14 RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 136.

15 J. RATZINGER, “Jesucristo, hoy”, en: *ib.*, *Un canto nuevo para el Señor* (Salamanca 2011) 26.

16 Cf. RATZINGER, “Jesucristo, hoy”, 23s; J. J. PÉREZ-SOBA, *El amor: introducción a un misterio* (Madrid 2011) 30.

17 Cf. E. J. JUSTO, *La libertad. De la experiencia al concepto* (Madrid 2016).

18 Véase al respecto este texto donde el papa teólogo explica la unidad de las dos voluntades de Cristo en el ámbito de la libertad, es decir, de lo personal: “El Concilio de Constantinopla ha analizado la cuestión de la dualidad y unidad en Cristo, concretamente, en la cuestión de la voluntad de Jesús. Él afirma de modo expreso que existe una voluntad humana propia del hombre Jesús que no es absorbida por la voluntad divina. Pero, esa voluntad humana sigue a la voluntad divina y así, no de un modo natural, sino haciéndose camino en la libertad, se transforma en una sola voluntad con la divina: la dualidad metafísica de una voluntad humana y una divina no es anulada, pero ambas se fusionan en el espacio *personal*, en el espacio de la libertad, de modo que ambas devienen *una* voluntad, no naturalmente, sino personalmente. Esta unidad libre —el modo de unidad creado por el amor— es una unidad superior y más profunda que una mera unidad natural. Ella corresponde a la unidad suprema por excelencia: la unidad trinitaria”. RATZINGER, *Miremos al Traspasado*, 47. En *Jesús de Nazaret* afirma igualmente: “Esto significa que hay en Jesús la ‘voluntad natural’ propia de la naturaleza humana, pero hay *una sola* ‘voluntad de la persona’, que acoge en sí la ‘voluntad natural’”. J. RATZINGER, *Obras completas*, VI/1, 508. Cf. R. OROZCO RUANO, “Una sola ‘voluntad de la persona’ en Cristo según J. Ratzinger”: *Studia Nauk Teologicznych* 12 (2017) 89-111.

La libertad es, sobre todo y fundamentalmente, autodeterminación y, más precisamente, *autodeterminación* a través de las acciones. La libertad es la *capacidad que tiene la persona* de disponer de sí misma y de decidir su destino a través de sus acciones. Este es el núcleo de la libertad, su estructura esencial¹⁹.

De este modo, la persona se presenta como un ser libre encarnado, es decir, un ser en el mundo y frente al mundo, por tanto en relación, el cual a través de sus acciones concretas va dando un contenido a su libertad que crea la narratividad de su historia y escribe su biografía²⁰. Ahora bien, la autodeterminación de la libertad debe ser pensada en plural, pues no existe libertad en singular. La misma lógica trascendental de la libertad implica que la libertad tan sólo se puede realizar poniendo la alteridad del “otro” incondicionalmente como su propio contenido, sabiéndose como don y que su realización está fuera de sí²¹.

Además, esta historia de libertades se da en un cuerpo. Por eso, como hemos explicado ya en otra ocasión, la libertad existe en el mundo unida esencialmente a un cuerpo material-físico (*Körper*) ofreciéndole a la libertad un “lugar”, es decir, un puesto espacio-temporal como entidad de este mundo. Sin embargo, se debe determinar este cuerpo biológico, además, como cuerpo personal (*Leib*) y, por tanto, como verdadero símbolo o sacramento de la libertad. Así, el cuerpo queda incorporado activamente al proceso de la constitución de la identidad personal, al comprenderlo como *medium* u órgano vivo a través del cual la persona se media y se expresa a sí misma. Por ello, el cuerpo no puede ser reducido a un mero instrumento biológico (*Körper*), del que se vale o usa pasivamente la libertad personal para poner su propia identidad, sino que esta identidad está personalmente mediada a través del cuerpo (*Leib*), que posibilita tanto la comunicación con la totalidad, como su estar implicado y su estar en deuda con el mundo y la historia²². En definitiva, nos encontramos ante una *historia de libertades encarnadas*.

19 J. MANUEL BURGOS, *Antropología breve* (Madrid 2010) 85.

20 Cf. I. SERRADA SOTIL, “Reconocer el drama: narrar la vida”: *Anthropotes* 30 (2014) 163-185.

21 Cf. R. OROZCO RUANO, *Jesucristo, Dios con nosotros. ¿Cómo puede ser un hombre el Hijo de Dios?*, 487-509.

22 Cf. J. GRANADOS, *Teología de la carne. El cuerpo en la historia de la salvación* (Burgos 2012); J. DE DIOS LARRÚ, “El signo del cuerpo y el símbolo del corazón”, en: GRANADOS – LARRÚ, *La perspectiva sacramental*, 95-112; OROZCO RUANO, *Jesucristo*, 503s.

Esta historia tiene su fundamento, como hemos dicho anteriormente, en la propia creación, es decir, en que “en la cima de todo hay una libertad que piensa y que, al pensar, crea libertades; una libertad que convierte a la libertad en la configuración estructural de todo ser”. Por ello, esta creación de libertades es manifestación y por tanto, símbolo real o sacramento de la Libertad Creadora, pudiéndose pensar la creación como sacramento natural de Dios, en cuanto creación libre y, por tanto, como alteridad ontológica distinta de Dios.

En este sentido se puede definir la sacramentalidad como “el fenómeno de que dos realidades distintas estén de tal manera relacionadas entre sí que la segunda exprese la primera en la medida en que aquella es ‘ella misma’”²³. Con ello se quiere subrayar simplemente que para que pueda haber verdadera alteridad y, por tanto, sacramentalidad es necesario mantener una relación intersubjetiva de reconocimiento incondicional de lo distinto en su condición de verdadera alteridad ontológica. De este modo, la existencia de lo otro en cuanto otro se convertirá en símbolo real de la libertad que lo afirma y lo pone en el ser incondicionalmente. Por ello, afirma el Prof. Menke con respecto a la revelación divina que: “Dios se dice a sí mismo de tal manera en lo otro de sí mismo que, en la misma medida de su sacramentalidad, eso otro es ‘eso mismo’ –y no mera máscara o mero instrumento de Dios–”²⁴. En definitiva, la creación en cuanto querida incondicionalmente por Dios como alteridad ontológica, es sacramento natural de su voluntad salvífica.

En conformidad con lo dicho hasta el momento, la sacramentalidad implica dos principios rectores según el dogmático de Bonn²⁵:

En primer lugar, el principio de la proporcionalidad directa entre unidad y diferencia, y que se ha definido de la siguiente manera: “la relación entre el actuar divino y el actuar humano se determina como directamente proporcional”²⁶.

23 MENKE, *Sacramentalidad*, 110.

24 *Ibid.*, 155.

25 Ambos principios constituyen también el fundamento de su idea de la representación vicaria como representación originaria. Cf. E. J. JUSTO DOMÍNGUEZ, *Libertad liberadora. Para una nueva formulación de la cristología y la soteriología* (Salamanca 2013) 341-343.

26 MENKE, *Sacramentalidad*, XXII.

En segundo lugar, el principio encarnacional o personal: “una verdad que es una persona sólo puede ser transmitida personalmente”²⁷.

Ahora bien, todo esto tiene una implicación cristológica ineludible:

Afirmar que Jesucristo es la revelación única y definitiva de Dios, significa que Dios se ha auto-revelado salvíficamente en el Hijo (principio personal) por obra del Espíritu Santo no a través, por o gracias al hombre, sino en cuanto verdadero hombre (principio de la proporcionalidad directa).

II. LA HUMANIDAD ENHIPOSTASIADA DE CRISTO COMO “LUGAR” DE LA REVELACIÓN DE DIOS Y DE LA PERFECCIÓN DEL HOMBRE

Ante todo se debe definir quién y qué es Jesucristo, para mostrar, así, desde el inicio que en Él no se puede responder al quién sin el qué, ni al qué sin el quién. Ya que en Cristo el misterio de su persona (Hijo) y el misterio de su misión (autorevelación salvífica del Padre en el Espíritu) son inseparables. Ahora bien, esta unidad entre persona y misión en Jesucristo nos hace plantearnos con Ch. Schönborn las siguientes preguntas:

¿Jesucristo, el hombre-Dios, es todavía “imagen de Dios invisible” en su “condición de siervo” (Flp 2,7)? Si la respuesta es afirmativa, ¿lo es también en la misma medida perfecta en que lo es en cuanto Hijo eterno y consustancial? Pablo se refiere ciertamente al encarnado cuando escribe sobre la “imagen del Dios invisible”. Pero ¿qué significa aquí imagen? ¿Sigue siendo el Hijo la imagen perfecta del Padre al ser expoliado, al hacerse hombre? ¿Revela el encarnado verdaderamente al Padre? ¿No se deslizará “la condición de siervo” como un tabique de separación entre Dios y nosotros? ¿No impide la encarnación, debido a su carácter necesariamente limitado, la revelación del Padre? Hay una segunda cuestión unida a ésta: ¿la palabra eterna, en su forma humano-temporal, es todavía reconocible en la debilidad de la encarnación, o por el contrario la “condición divina” queda encubierta por

27 *Ibid.*, XVIII.

la “condición de siervo” (Flp 2,7)? ¿Qué es la encarnación: revelación u ocultación del Hijo²⁸.

Con palabras del Prof. José Granados podemos responder a todas estas preguntas diciendo que para el cristiano:

La vida de Cristo, en su movimiento desde el principio al fin, contiene la imagen corporal del Dios trinitario, de un Dios que es comunión de personas²⁹.

La fe en Jesucristo como la autorrevelación, autocomunicación, automanifestación o imagen salvífica de Dios Padre en la carne del Hijo por obra del Espíritu Santo es el fundamento de la cristología neotestamentaria, de una bella tradición patristica y desde la que se debe entender la aparición y el desarrollo del dogma trinitario y cristológico. De este modo, estamos tocando el quicio de la *novitas christiana: que este hombre, Jesús de Nazareth, sea el Hijo de Dios*; una novedad tan radical que desde sus inicios ha resultado escandalosa para la sola razón humana. Me atrevo a decir, por ello, que las herejías cristológicas no son otra cosa más que intentos puramente racionalistas y anti-sacramentales de entender el cristianismo suprimiendo su escándalo constitutivo para la sola razón humana encerrada en sí misma: *el cuerpo de Cristo como lugar salvífico de la revelación definitiva de Dios y plenitud escatológica del hombre*. Por ende, el misterio de la Persona de Cristo solo les es accesible a los pequeños y sencillos, es decir, a los pobres de espíritu caracterizados por una razón humilde:

En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo “Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,25-27).

28 CH. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica* (Madrid 1999) 49s. La relación entre el concepto de revelación y la cristología concreta que se pretenda defender ha sido puesta de manifiesto por B. FORTE, “Perspektiven der Christologie”, en: CHR. CHALLER – M. SCHULZ – R. VODERHOLZER (eds.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie* (Freiburg-Basel-Wien 2008) 396s.

29 GRANADOS, *Teología de la carne*, 131.

1. LA CREACIÓN EN CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

El testimonio neotestamentario es unánime al presentar a Cristo como el principio y fin de la creación, es decir, del tiempo y del espacio, estableciéndose así una relación intrínseca entre creación y salvación redentora por medio de Cristo³⁰. Por ello, puede afirmar San Pablo: “Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la condición de hijos” (Gal 4,4s).

En este texto paulino encontramos una bella síntesis cristológica. En primer lugar, se pone en relación el envío del Hijo, es decir, la Encarnación con la voluntad salvífica del Padre. De este modo, la existencia humana del Hijo aparece como un don del Padre, es decir, como misión. En segundo lugar, se relaciona el momento escatológico del final y plenitud de los tiempos con la misión del Hijo, presentando, así, Pablo la misión del Hijo como el fin y el sentido último de la historia. En tercer lugar, se añade “nacido de mujer”, “nacido bajo la ley”, para explicar cómo el Hijo lleva a cabo su misión no desde fuera, sino desde dentro de la misma historia humana. Por último, se nos expone el doble contenido de la misión filial: la redención (rescatar a los que se hallaban bajo la ley) y salvación (para que recibiéramos la condición de hijos).

Ahora bien, Cristo es la plenitud de los tiempos, es el cumplimiento de la promesa porque lo que está al final (escatología) está en el designio de Dios también al principio (protología). Dicho de otro modo, la encarnación es posible porque cuando el Logos se hace carne (cf. Jn 1,14), toma lo que es suyo, al haber sido creado por medio de Él³¹. De este modo, encontramos claramente en diversos lugares del NT la idea de la Creación en Cristo (cf. Jn 1,3.10; 1 Co 8,6; Col 1, 15- 20; Ef 1,3-23; 1 Jn 1, 1-3). Sin embargo, comentaremos tan sólo el texto de Hb 1,1-3, carta que ha sido considerada por la exégesis como “un verdadero *tratado de cristología*”³²:

30 Cf. L. F. LADARIA, *El hombre en la creación* (Madrid 2012) 15-32.

31 Cf. GRANADOS, *Teología de la carne*, 90.

32 A. VANHOYE, *Carta a los Hebreos* (Madrid 2014) XVI.

Muchas veces y de muchas maneras habló Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. En estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo el universo; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y el que sostiene todo con su palabra poderosa, llevada a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas (Hb 1,1-3).

Ante todo, el autor de esta carta/homilía presenta la obra de Cristo como la consumación escatológica de la historia de la salvación de Dios con el hombre. El teodrama de la relación de Dios con el hombre tiene también su narratividad, una historia en la que progresivamente Dios va preparando el tiempo para el cumplimiento de su promesa. Por eso, al igual que en el texto de Gal 4,4, aquí la venida del Hijo coincide con el final de los tiempos: la salvación del hombre por medio de la revelación personal de Dios. En segundo lugar, el autor ilumina la unidad en el Hijo entre el tiempo mesiánico (heredero de todo) y el origen de la creación entera (por quien también hizo el universo). De esta manera, se pone de manifiesto desde el inicio de la carta que la salvación universal de Cristo implica también que Él mismo sea desde el origen el mediador de toda la creación. En tercer lugar, se presenta al Hijo como la revelación más perfecta del ser mismo de Dios. Por último, se aclara que es en el Hijo en el que se mantiene la existencia de lo creado y se ha dado la salvación redentora del hombre.

Ahora bien, a pesar de que en este texto el autor no lo diga explícitamente, el Hijo en el que se ha dado la revelación personal y definitiva de Dios (Padre), por quien el mundo ha sido hecho, subsiste y llega a su plenitud y a la redención de su pecado, no es el Hijo en su Gloria eterna, sino el Hijo de Dios hecho hombre. Por ello, a continuación (cf. Hb 1,5 – 2,19) explica más concretamente el autor que Cristo es el “mediador” entre Dios y los hombres por ser realmente “el Hijo de Dios” y “hermano de los hombres”³³. Por último, de una gran belleza y profundidad es el texto donde la carta a los Hebreos manifiesta que la mediación de Cristo se ha hecho en su carne, y, por tanto, según la lógica de lo humano: “En virtud de esa voluntad quedamos santifica-

33 Cf. VANHOYE, *Carta a los Hebreos*, 8.

dos, merced a la *oblación* de una vez para siempre del *cuerpo* de Jesucristo” (Hb 10,10).

Encontramos también así en el Nuevo Testamento los dos principios de la sacramentalidad, y que constituyen en definitiva la lógica de la salvación:

El principio personal: La revelación salvífica de Dios Padre en el Espíritu se ha dado por medio de la persona del Hijo (cf. Mt 11,27 y Jn 1,18; 3,11.35; 6,46; 10,15; 12,45; 14,9; 17,6.14.22.26).

El principio de la proporcionalidad directa: esta revelación salvífico personal se ha llevado a cabo humanamente (cf. Flp 2,6-11).

Además, podemos añadir ahora un principio más: el principio de la estructura filial del ser creado. La creación en Cristo nos ilumina que todo lo que es, existe según la lógica de la filiación, siendo por ello la consumación de la creación la manifestación de los hijos de Dios (cf. Rm 8,19). Cristo es el Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Principio y el Fin de la creación (cf. Ap. 22,13).

2. LA SALVACIÓN EN CRISTO EN LA PRIMERA TEOLOGÍA PATRÍSTICA DE TRADICIÓN ASIÁTICA³⁴

Sin poder abordar aquí, por razones obvias de la brevedad del estudio, una presentación detallada de la primera cristología patrística sobre la carne de Cristo, nos centraremos brevemente en su máximo representante: San Ireneo de Lyon.

La cristología de Ireneo es una constante defensa contra los gnósticos y marcionitas del lugar de la creación y de la carne de Cristo, es decir, de la implicación activa de la humanidad de Cristo en el cumplimiento del designio del Padre. Por ello, su teología solo se puede entender correctamente si se toma en consideración su visión cristocéntrica de la creación, de la historia y del hombre como imagen y semejanza de Dios:

³⁴ En este apartado seguimos fundamentalmente los estudios realizados por A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca-Roma 1988); *Id.*, *Estudio sobre la teología cristiana primitiva* (Madrid 1994); *Id.*, *Antropología de Ireneo* (Madrid 1997); *Id.*, *Espiritualidad de San Ireneo* (Madrid 2015); y de J. J. AYÁN CALVO, “La creación de Cristo. Aproximación al pensamiento de San Ireneo de Lyon”, en: *Cristo y la Salvación. En la primera teología patrística. XV Jornadas teológicas Sevilla, 6 al 8 de Marzo de 2006* (Sevilla 2006) 11-53.

El sentimiento de repugnancia hacia la creación material y la consiguiente sospecha, desafecto e incluso rechazo del Dios Creador condujo a Ireneo de Lyon a reflexionar hondamente sobre la creación del cosmos y del cuerpo humano, viendo en ellos un don y una promesa de plenitud que sólo encuentran su razón de ser y cumplimiento en Jesucristo, el Hijo del Dios hecho carne³⁵.

En primer lugar, S. Ireneo afirma que la existencia del cosmos, del universo en su diversidad obedece a una *Dispositio Dei*, dicho de otro modo, que todo lo que existe tanto espiritual como material está gobernado por una economía, ligado a la sabiduría, justicia y bondad del Padre. Por ello, para el obispo de Lyon “la creación es una luminosa apertura de Dios, organizada, armoniosa, sinfónica y embellecida” como han puesto de manifiesto los especialistas en Ireneo³⁶. Por otra parte, frente a la doctrina gnóstica y marcionita, la creación ha sido creada de la nada para que fuese, y no para la aniquilación. De esta forma, se supera la visión pesimista de la creación, concretamente de la materia, identificada con el origen del mal en el pensamiento de la época, para ser incorporada a la economía del designio del Padre.

En segundo lugar, la creación ha sido llevada a cabo trinitariamente. Es conocida la imagen de S. Ireneo que presenta al Hijo y al Espíritu como las Manos del Padre que forman y ungen el cosmos. La creación es obra de un único Dios, pero de un Dios Creador que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que ha dejado la impronta trinitaria en la creación. El Hijo fue constituido por el Padre en principio (*arjé*), antes de la creación para poder ser principio de creación del cosmos. Todo ha sido hecho por el Padre a través de la mediación del Verbo, presentándolo Ireneo como el infatigable diácono de los designios paternos (*voluntati Patris deserviens*)³⁷. El Hijo, a diferencia del Espíritu, es presentado como aquel que da cuerpo y forma a todo lo que existe, y quien les otorga consistencia. Al Hijo, por tanto, se le confía la “acción formadora” sobre la materia informe en la Creación del cosmos.

Junto a la actividad del Hijo, se suma la del Espíritu Santo, que como el Hijo estaba también junto al Padre antes de la creación del universo. Los

35 AYÁN CALVO, “La creación de Cristo”, 14.

36 *Ibid.*, 15.

37 Cf. IRENEO, A.H. V 15,3.

verbos que Ireneo utiliza para especificar la singularidad del Espíritu respecto a la del Hijo en la creación son: hacer crecer las realidades creadas, configurarlas, organizarlas, conferirles cohesión y armonía, y embellecerlas. Por tanto, el Espíritu aparece como aquel que confiere armonía en lo que el Hijo va formando. Ahora bien, esto no significa que se pueda mantener una yuxtaposición entre el obrar del Hijo y del Espíritu, sino que para Ireneo la actividad del Espíritu se deriva de la del Hijo, idea clara en su doctrina sobre la crucifixión cósmica, como ha puesto de manifiesto J. J. Ayán:

El Verbo Creador y Preexistente está crucificado no sólo en toda la creación en general sino en cada una de las realidades en particular, para gobernar, disponer u organizar y dar cohesión al cosmos y todas sus realidades. Ireneo ve en la figura de la cruz el gesto del abrazo: el Hijo de Dios está en su creación abrazando su largura, anchura, altura y profundidad (Cf. Ef 3,18) para darle cohesión de norte a sur, de oriente a occidente [...]. Se perciben los ecos de Sb 1,7, el Espíritu del Señor que todo lo mantiene unido. No se trata del Espíritu de filiación adoptiva derramado en Pentecostés, sino de lo que Ireneo llama Espíritu de creación (*factus est, non ex Deo*), infundido e impreso en todas las realidades del cosmos según su naturaleza para conferirles el dinamismo, cohesión, unidad interna, armonía y belleza. Ireneo puede atribuirle al Verbo la actividad propia del Espíritu porque es el Verbo quien confiere el Espíritu, es el origen inmediato del mismo, de la misma manera que puede atribuir al Padre las características propias de la actividad del Hijo y del Espíritu en cuanto que el Padre ha tomado de sí la sustancia de las criaturas, el Paradigma de lo formado y la Configuración de lo perfilado [...] En suma, el Hijo, crucificado en su creación, derrama el Espíritu sobre ella: la unge con el Espíritu³⁸.

Por otra parte, la teología de la creación en S. Ireneo implica una visión abierta de la creación del mundo, cuya culminación tendrá lugar al final de la historia. Para Ireneo, la culminación del mundo necesita de tiempo, para crecer y madurar hasta alcanzar la visión de Dios (seis milenios, ya que los días del señor son como mil años cf. 2P 3,8; Sl 89,4). Es importante, subrayar

38 AYÁN CALVO, "La creación de Cristo", 25s.

aquí que Ireneo ve el tiempo como la capacidad que tiene Dios de adecuarse a la lógica de la creación material para conducirla a su madurez³⁹. Todo ello muestra cómo la voluntad de Dios al crear el mundo es que sea un cosmos abierto hacia un designio o, si se quiere, inserto en una economía para que alcance una plenitud que ahora no tiene. Se establece así una unidad económica entre protología y escatología, es decir, entre creación y soteriología en la teología de Ireneo, en continuidad con lo visto en los textos del Nuevo Testamento.

Ahora bien, la creación no es sólo el lugar y el tiempo de la acción de Dios, sino también de la incorporación de sus criaturas materiales y temporales en la realización y consumación de la economía de la salvación. Esta realidad aparece cuando Ireneo presenta al Hijo encarnado, para explicar cómo Dios salva al hombre usando el lenguaje de su creación material. Por ello, se ha afirmado al respecto que para el obispo de Lyon:

La creación del mundo se inserta así en la economía de la salvación, pues ésta se lleva a cabo con la ayuda de la creación y para la creación, no a pesar de ella. La economía de la salvación es el designio global de la creación y la salvación, orientado a Cristo, el Verbo encarnado, mediador de Dios y de los hombres, para que toda la creación alcance la plenitud a la que el Padre la destinó⁴⁰.

Por último, es necesario señalar cómo toda la creación ha sido hecha en orden a la aparición del hombre para que “madurando en libertad entre las realidades materiales y temporales dé como fruto la inmortalidad y sea educado

39 “Mas las cosas creadas por El, por cuanto comenzaron a existir después, fue también menester que resultaran interiores a su Autor. Pues mal podían ser increadas las recién creadas; mas, por no increadas, por eso mismo distan del Perfecto. Ya que, según que vienen (al ser) después, resultan asimismo infantiles, y según que son infantiles, resultan asimismo faltas de uso y poco ejercitadas a una disciplina perfecta. Porque así como la madre puede dar al mamón un manjar perfecto; más este no puede tomar un alimento superior a sus fuerzas: así también Dios por Su cuenta pudo dar al hombre desde el principio la perfección, pero el hombre era incapaz de recibirla, porque vino infante. Y por eso Nuestro Señor, que recapitula en Sí todas las cosas, vino a nosotros en los últimos tiempo, no como El podía, sino como podíamos nosotros verle. El podía venir a nosotros en su inenarrable gloria, mas nosotros éramos incapaces de soportar la magnitud de su gloria. Por eso, como a mamones, El que era el Pan perfecto del Padre, se nos dio como leche, en su venida como hombre: para que alimentados como a los pechos de Su carne, y habituados con tal lactancia a comer y beber el Verbo de Dios, podamos contener en nosotros mismos el Espíritu del Padre, Pan de inmortalidad”. IRENEO, A.H. IV, 38, 1.

40 AYÁN CALVO, “La creación de Cristo”, 32.

para vivir en obediencia eterna a su Creador⁴¹. La creación se convierte así para Ireneo en el “lugar” donde se debe dar la relación teándrica, donde Dios quiere revelar y compartir con el hombre su gloria, a fin que el hombre pueda así madurar y alcanzar su plenitud libremente⁴². Por ello, afirma Ireneo que “no fue hecho el hombre para la creación sino la creación para el hombre”⁴³, de tal forma que la creación se piensa en servicio a la vocación del hombre⁴⁴.

Por otra parte, el hombre no es simplemente definido por Ireneo como animal racional, sino que su verdadera singularidad es haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. El hombre ha sido creado por el Padre del barro, de una tierra árida y virgen, de lo más humilde de la creación, del polvo, para convertirla en interlocutor suyo “en un ‘otro’, en el que desea poner su bien, su belleza, su bondad, su gloria, su vida”⁴⁵, al mezclar esta tierra “en medida justa con su virtud” dando lugar al barro que deberán trabajar y modelar las manos de Dios. Por tanto, para Ireneo el hombre en sus orígenes no es más que “un poco de barro, un primer sustrato, dispuesto para ser trabajado, o mejor, modelado”⁴⁶. Estas manos de Dios darán al barro, al modelarlo, la fisonomía de Dios, para que así el hombre fuera imagen de Dios aún en lo visible. Esta modelación sigue actuando con la aparición de cada hombre, en Adán desde el barro, en nosotros tomando la materia del “campo visceral”. Por tanto, para el obispo de Lyon la existencia de cada hombre es fruto de la voluntad del Padre modelado en el seno materno por sus Manos⁴⁷. Esta creación del hombre por voluntad del Padre y modelado por sus Manos, es

41 *Ibid.*

42 Sobre la libertad del hombre según Ireneo cf. ORBE, *Antropología*, 165-195.

43 IRENEO, A.H. V 29, 1, 8-9.

44 Cf. IRENEO, A.H. V, 29, 1,7.

45 AYÁN CALVO, “La creación de Cristo”, 37.

46 *Ibid.*, 38

47 “Que el Verbo de Dios nos plasma en el seno, díselo a Jeremías (1,5): *Antes de modelarte en el útero te conozco, y primero que salieses del seno te santifiqué y te constituí profeta de las gentes.* Y Pablo en forma similar (Gal 1,15-16): *Mas cuando le pareció bien a quien me apartó desde el seno de mi madre, para que le evangelizara entre los gentiles.* Si bien nos modela el Logos en el útero, el propio Verbo formó la vista al ciego de nacimiento, para dar a conocer en público a Quien nos plasma en lo escondido –pues el Verbo mismo habíase hecho visible a los hombres– y enseñar la antigua plasis de Adán: cómo tuvo lugar y con qué mano fue modelado; como quien declara el todo por la parte. Pues el Señor que formó la vista es el mismo que, diácono de la voluntad del Padre, modeló a todo el hombre”. IRENEO, A.H. V 15,3.

el fundamento en Ireneo de la doctrina de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios⁴⁸.

Ahora bien, la creación del hombre a imagen de Dios se debe entender desde la relación que establece el autor asiático entre el hombre y la humanidad de Cristo. Ireneo afirma que es en la carne donde Dios depositó su imagen en el hombre. Con ello, se está afirmando que el hombre desde sus inicios es imagen del futuro Verbo encarnado, es decir, que fue modelado en el horizonte escatológico del Hijo encarnado. De esta forma explica el prof. Ayán que en Ireneo:

Dios no pensó al hombre sin el horizonte de la encarnación de su Hijo. En Adán, Dios estaba esbozando la futura humanidad del Hijo de Dios. La más profunda verdad de Adán, modelado del barro, se percibe desde la humanidad de Cristo, desde la carne de Cristo, el hombre más bello de los hijos de los hombres. La carne de Adán estaba orientada desde su mismísimo origen a la carne de Cristo, el hombre más verdadero y auténtico [...] De ahí que el misterio de la creación del hombre a imagen de Dios no se pudiese corroborar y verificar hasta los días de la encarnación [...] la corporeidad de Cristo revela el misterio de los orígenes del hombre y, además, lo lleva a cumplimiento. Ahora bien, la humanidad de Cristo pasó por diversos estadios, conoció un proceso de plenificación. Sólo en Jesús glorificado emerge en plenitud el proyecto originario de amor iniciado por Dios al modelar a Adán del barro [...] La vocación del hombre es Cristo glorificado que se alza como el hombre ideal a imagen del cual Dios modeló el barro del primer Adán⁴⁹.

De nuevo, protología y soteriología aparecen desde el comienzo de la creación unidas, y se subraya además como la encarnación no es sólo revelación de Dios, sino también del hombre al hombre como afirmará mucho más tarde GS 22 y que abordaremos posteriormente. Por otra parte, esto nos ayuda a ver cómo la economía de la salvación es una, y que tanto la encarnación o la resurrección de la carne no son fruto de una segunda economía de la salvación

48 Cf. ORBE, *Antropología*, 89-148.

49 AYÁN CALVO, "La creación de Cristo", 46s.

añadida a la primera y fruto del pecado, sino que son parte originaria del único designio salvífico del Padre al crear el mundo y el hombre. La encarnación del Hijo revela en su carne al hombre la perfección a la que Dios lo llama: la perfección de la carne divinizada del Hijo en su glorificación. La imagen del hombre es una imagen viva, por eso, llamada a recorrer un camino: la semejanza de Dios que fundamentalmente es obra del Espíritu, como Ireneo pone también de manifiesto en su cristología al presentar la acción del Espíritu en la carne del Hijo. De ahí, que se haya afirmado que para Ireneo “la imagen es algo dado al nacer; la semejanza es vocación a desarrollar a lo largo de la existencia. La imagen inicial impresa por el Hijo, Mano de Dios, es llevada a plenitud, a perfección, por el Espíritu Santo, Mano de Dios”⁵⁰.

En Cristo se nos ha revelado el hombre perfecto dotado de espíritu, alma y cuerpo, constituyendo el alma como “una especie de medianera entre el Espíritu y la carne”, recibiendo “el Espíritu en bien del cuerpo plasmado a imagen de Dios”⁵¹. El alma es insuflada directamente por el Padre en la carne modelada por sus Manos, es su hálito vital en orden a la realización de la imagen de Dios plasmada en su cuerpo. De este modo afirma Ireneo:

Dio a aquel plasma su propia fisonomía, de modo que el hombre, aun en lo visible, fuera imagen de Dios. Porque el hombre fue puesto en la tierra modelado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro un hálito vital, de manera que tanto en el soplo como en la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios⁵².

La teología de Ireneo es un claro ejemplo del cristocentrismo de la sacramentalidad de la Iglesia. La Iglesia, Sacramento universal de salvación, a través de la obediencia a la acción del Espíritu deja aparecer en la carne/cuerpo de los cristianos a lo largo de su vida de fe la vocación del hombre: la carne glorificada del Hijo. El cristiano se convierte así en testigo activo (obediente) del designio de Dios y del destino intrínseco de la creación: su salvación.

50 AVÁN CALVO, “La creación de Cristo”, 50.

51 *Ibid.*, 51.

52 IRENEO, *Epideixis* 11.

3. DE NICEA (325) AL CONCILIO VATICANO II⁵³

Sin podernos detener exhaustivamente en cada uno de ellos, queremos abordar ahora cómo esta fe en Cristo, que nos ha salvado en su carne para ser testigos visibles del designio salvífico del Padre, ha sido defendida e iluminada por el Magisterio a lo largo de toda la historia. Para ello, expondremos brevemente el contenido trinitario-cristológico de los seis primeros concilios ecuménicos para concluir con la síntesis que al respecto hace el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral GS 22.

Este breve recorrido por la cristología conciliar nos pondrá fundamentalmente de manifiesto cómo la Iglesia, desde sus inicios, ha ido respondiendo a los distintos intentos culturales de reducir la *Novitas Christiana* a una mera idea de razón, para mantener integra, así, la esencia de la fe cristológica: el Hijo nos ha salvado humanamente en su carne por obra del Espíritu para que el hombre pueda llegar definitivamente a su perfección, participar de la gloria de Dios. Por ello, la recta hermenéutica conciliar implicará conocer a qué reducciones de la *Novitas Christiana* responde cada Concilio.

a. De Nicea a Calcedonia: Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre⁵⁴

El primer lugar, frente a la controversia arrianista que reducía al Hijo a criatura⁵⁵, la Iglesia se ve ante la necesidad de defender en el Concilio de Nicea (325), la verdadera divinidad de Cristo. El Concilio del año 325 define a Cristo como consustancial al Padre (*homoousion to Patri*), es decir, que el ser Hijo pertenece al ser personal de Dios desde toda la eternidad, como el ser Padre. De esta forma, el concilio del 325 es un concilio trinitario-cristológico y muestra frente al arrianismo que para que Cristo pueda ser auto-revelación

53 Cf. Sobre la cristología de los primeros concilios: B. MONDIN, *Gesù Cristo Salvatore dell'uomo. Cristologia storica e sistematica* (Bologna 1993) 153-181; B. SESBOÛE – J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación* (Salamanca 1995); P. HÜNERMANN, *Cristología* (Barcelona 1997) 167-239; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia* (Bologna 2003) 230-310; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Madrid 2005) 248-286; G. URIBARRI, "La gramática de los seis primeros concilios ecuménicos": *Gregorianum* 91 (2010) 240-254; V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia* (Roma 2013) 222-268; M. GRONCHI, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore* (Brescia 2008) 422-549; *Id.*, *Gesù Cristo* (Assisi 2017) 83-111.

54 A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997) 693-847; L. PERRONE, "De Nicea (325) a Calcedonia (451)", en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1999) 17-103.

55 Cf. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975).

salvífica de Dios para el hombre es necesario que Jesucristo sea Dios de Dios (*Zeon ek Zeou*) (DH 125).

El segundo concilio ecuménico, Constantinopla I (381) establecerá en su disputa con los macedonianos o pneumatómacos, y en continuidad con el trabajo de los Padres Capadocios, los fundamentos de la teología trinitaria: un único Dios, una única sustancia divina (*ousia*) poseída por tres personas (*hipóstasis*) distintas. De este modo, al definir con Nicea que el Hijo es consustancial al Padre y que el Espíritu Santo recibe una misma adoración y gloria, se afirma dogmáticamente que no sólo el Padre y el Hijo, sino también el Espíritu pertenece al ser personal de Dios en su unidad de substancia (*ousia*) (cf. DH 150), aunque ahora usando otras categorías y excluyendo el uso del *homooúsios* respecto al Espíritu. Por otra parte, será el Concilio del 381 quien condene a Apolinar de Laodicea, y, por tanto, rechace como posible el reduccionismo monofisita en cuanto gramática correcta de la Encarnación o explicación idónea de la ontología cristológica (cf. Canón 1. DH 151).

Una vez afirmada la Trinidad de Personas en la unidad de su esencia, empieza en la época conciliar un periodo de formulación y desarrollo explícito del dogma cristológico. En primer lugar, frente a la controversia nestoriana, el Concilio de Efeso del 431 se ve ante la necesidad de afirmar la unidad de la persona de Cristo. Nicea había formulado ya la verdadera divinidad de Cristo, y el I de Constantinopla había defendido la integridad de su humanidad; ahora es necesario que se aclare la unidad de la persona de Cristo, Dios verdadero y hombre verdadero. Para ello, definirá el dogma de la maternidad divina de María (*Theotokos*), afirmando así que la Virgen es Madre de toda la persona de Cristo en su unidad, preanunciando la inseparabilidad e indivisibilidad de las dos naturalezas del Concilio de Calcedonia.

Llegamos así al 4º Concilio ecuménico, al Concilio de Calcedonia del 451⁵⁶. La centralidad e importancia de este concilio en la historia de la cristología no es necesaria justificarla aquí. En él definieron los Padre Conciliares la unidad de la persona en la diversidad de naturalezas con su famosa fórmula dos naturalezas, una hipóstasis, persona, sin separación, sin división, sin mezcla y sin confusión (cf. DH 302). Calcedonia avanza en un doble sentido frente a Nicea y Constantinopla respecto a la afirmación de la integridad de las dos naturalezas: tan sólo si se mantiene una salvaguarda de las propiedades de

56 Al estudio de este concilio nos hemos dedicado detenidamente en OROZCO RUANO, *Jesucristo*, 29-83.

ambas naturalezas se puede afirmar la integridad de las dos después de la unión, y, por otra parte, se rechaza como posible lógica de la unión tanto la mezcla o confusión, como la separación o división.

Además, con respecto a la unión personal, encontramos también en Calcedonia un avance respecto a Éfeso y al *Decreto de la unión* del año 433⁵⁷, al señalar explícitamente la hipóstasis o persona como lugar de la unión. Ahora bien, la beligerante discusión postcalcedonense se deberá justamente a la imprecisión sobre la afirmación de que las dos naturalezas se unan en el plano de la hipóstasis, persona. Por ello, se puede afirmar que Calcedonia lejos de alcanzar inmediatamente la unidad pretendida, respondió sólo a la pregunta del dónde, pero sin aclarar el cómo de la unión.

Ésta será la tarea a la que se dedicará la teología poscalcedonense.

b. De Calcedonia al III de Constantinopla: uno de la Trinidad nos ha salvado humanamente, el Hijo⁵⁸

A pesar de las críticas modernas contra el periodo poscalcedonense y más concretamente contra el neocalcedonismo y su teoría de la enhipostasía hemos sostenido ya en otra ocasión, la importancia teológica del momento histórico que se sigue al Concilio de Calcedonia, y que consiste en determinar algo que Calcedonia ya había insinuado y que se irá precisando progresivamente hasta el 681: *la perfección de la humanidad de Cristo contra el monofisismo de Apolinar y Eutiques gracias a una mayor profundización en la distinción real entre los conceptos de naturaleza y persona*. Pues, la verdad de la

57 "El interés primordial de Calcedonia no fue ya como en el s. IV la acentuación de la realidad de Jesucristo en su verdadera divinidad y plena humanidad, sino que en el 451 la discusión avanzó un grado más situándose en la reflexión acerca del 'cómo' y del 'dónde' de la unidad y de la diversidad, es decir, resolver las divergencias que tanto el Concilio de Éfeso como el *Decreto de la unión* habían dejado sin resolver con respecto a la delimitación conceptual de la unidad de Cristo". OROZCO RUANO, *Jesucristo*, 89s.

58 Cf. F. X. MURPHY – P. SHERWOOD, *Konstantinople II und III* (Mainz 1990); P. A. YANNOPOULOS, "Del segundo concilio de Constantinopla (553) al segundo concilio de Nicea (786-787)", en: G. ALBERIGO (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos* (Salamanca 1999) 105-132; A. GRILLMEIER – TH. HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche, 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* (Freiburg-Basel-Wien 2004). Una recuperación de la importancia de Máximo y el III de Constantinopla se ha dado a partir de la segunda mitad del s. XX fundamentalmente gracias a los estudios realizados sobre Máximo el Confesor y dirigidos por el teólogo dominico M. J. Le Guillou y la celebración del 1500 aniversario del 6º Concilio ecuménico en 1981. No así, a nuestro parecer del II Concilio de Constantinopla y de la importancia de la aportación de la teología neocalcedonense con la doctrina de la enhipostasía y su desarrollo consiguiente del concepto de persona.

humanidad de Cristo no consiste simplemente en afirmar que haya asumido en abstracto la naturaleza humana completa, es decir, un cuerpo y un alma racional, sino en asegurar su completa solidaridad con nuestra situación real a través de un despojamiento real o kénosis de su gloria. Será en la cristología de Máximo el Confesor (580-662) donde superando una mera participación en la debilidad física del hombre se afirma una experiencia humana real de Jesucristo con respecto a las pruebas y debilidades espirituales propias de todo hombre: el miedo, la angustia, las ganas de huir, etc. Sin embargo, no es aquí el lugar para volver a explicar todo ello, sino de continuar con nuestro breve y sintético recorrido por la cristología de los primeros concilios ecuménicos, en este caso II de Constantinopla y III de Constantinopla.

El Concilio II de Constantinopla (553) ofrece a la formulación del dogma cristológico su relación intrínseca con la Trinidad:

Porque la santa Trinidad no admitió añadidura de persona o hipóstasis, ni aun con la encarnación de uno de la Santa Trinidad, el Dios Verbo (DH 426).

Más allá de Calcedonia nos enseña el Concilio del 553 que la hipóstasis de la unión es una persona trinitaria, asumiéndose, así, la fórmula teopascita de los monjes escitas: “uno de la santísima Trinidad ha padecido”⁵⁹. Con ello, se pone de manifiesto, explícitamente, que el sujeto del actuar humano no es otro sino el Hijo eterno de Dios y que la unidad según composición-según hipóstasis (cf. DH 424) significa, que su naturaleza humana se encuentra enhipostasiada en la hipóstasis del Verbo, aun cuando la doctrina de la enhipostasia no se mencione explícitamente en el texto conciliar⁶⁰. Por otra parte, esta formulación tiene igualmente como trasfondo la idea neocalcedonense

59 Cf. GRILLMEIER – HAINTHALER, *Jesus der Christus im Glaube der Kirche*, 2/2, 333-359.

60 “En el primero de ellos (año 553) se va a precisar la unidad de sujeto en Cristo, es decir, el hecho de que su única persona es la del Verbo, no significa que la humanidad asumida no tenga relevancia para la persona del Verbo. La unión hipostática es interpretada como una unión ‘según composición’ de tal manera que se podrá decir que, después de la encarnación, la persona única del Hijo se hace una ‘persona compuesta’. El sujeto de todas las acciones, el Verbo, no actúa sin la presencia de la naturaleza humana que se ha apropiado, es decir, que ha hecho suya de modo definitivo. Después de la encarnación la persona del Verbo no existe si no en esta ‘composición’ con la naturaleza humana asumida para nuestra salvación. Y esta naturaleza es completa, perfecta, por ser la naturaleza humana del Hijo”. L. F. LADARIA, “Cristo, ‘Perfecto hombre’ y ‘hombre perfecto’”, en: *Id.*, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid 2007) 21.

de Leoncio de Jerusalén de que la unión hipostática no es resultado de la convergencia de las dos naturalezas, a diferencia de su homónimo Leoncio de Bizancio, sino que la precede o posibilita⁶¹. La persona precede a la unión, y sólo porque es la persona divina del Hijo, el Verbo, es posible que en Él se dé la definitiva unión y la comunicación de idiomas entre la naturaleza humana y divina sin detrimento de la integridad de ninguna de ambas naturalezas. Por ello, se ha afirmado que para el Jerosolimitano:

La *hipóstasis* del Verbo, en cuanto único sujeto de la encarnación, ha asumido una naturaleza humana privada tanto de hipóstasis como de *prósopon* a través de una acción creadora, que pertenece tan sólo a Dios, y esto se ha realizado en cuanto que la misma potencia divina artífice del mundo ha creado en su hipóstasis la naturaleza del *κτρωακός άνθρωπος*⁶².

Por tanto, con su entronque trinitario se da en el II Concilio de Constantinopla una unidad entre Cristología y Soteriología, entre Protología y Escatología al explicar el misterio de la unión teándrica en la única persona del Verbo, el Hijo.

Por último, el III Concilio de Constantinopla establece la relación intrínseca entre cristología y antropología al pensar la dualidad de las naturalezas en Cristo desde la cuestión existencial de la integridad de las operaciones y voluntades divino y humana después de la unión (DH 556-557), dándose así una complementariedad entre la dimensión ontológica y la dimensión existencial-histórico-salvífica al presentar el misterio de la persona y misión de Cristo⁶³. Respondiendo a los monoteletas y monoenergetas, el Concilio del año 681 define la existencia de ambas operaciones y voluntades en Cristo. Para ello, se vale del lenguaje de Calcedonia y aplica los adverbios que antes se habían utilizado para definir negativamente la unión de naturalezas, al plano de las voluntades y operaciones: sin confusión, sin mezcla, sin división y sin separación. Por otra parte, se recoge explícitamente la doctrina de la unión hipostática en la persona trinitaria del Verbo del II Concilio de Constantinopla.

61 Cf. OROZCO RUANO, *Jesucristo*, 149.

62 C. DELL'OSSO, *Il Calcedonismo. Leonzio di Bisanzio* (Monopoli 2003) 130.

63 Cf. JUSTO DOMÍNGUEZ, *La libertad liberadora*, 210.

Para el Concilio del 681 las naturalezas subsisten en la única hipóstasis del Verbo, siendo Él el único sujeto tanto de su actuar divino como de su actuar humano. Por otra parte, este actuar personal del Verbo se lleva a cabo según lo propio de cada naturaleza (cf. DH 558). El Concilio cita explícitamente el texto de Jn 6,38 para justificar con la Escritura cómo el sujeto es el Hijo, el Dios Verbo, que le da a su naturaleza humana y, por tanto, también a su voluntad natural el modo de decirse, sin que sea suprimida, sino permaneciendo en su propio término y razón (DH 556)⁶⁴.

De este modo, se ha afirmado que el VI Concilio Ecuménico explica respecto a la humanidad de Cristo que:

No es un mero instrumento pasivo, sino que es un principio de actividad y, como tal, significativo para el ser de Cristo, que vive su concreta historia personal, y para la salvación de los hombres, la cual es querida y realizada por Cristo en la total entrega de su vida. Al amar y entregar su vida, ejercitando así hasta el extremo su libertad, ha sanado la libertad humana, liberando a los hombres y haciendo posible que vivan su propia libertad personal. Cristo no utiliza la humanidad, sino que vive humanamente. Su humanidad, por tanto, es activa, precisamente porque ha sido asumida de forma íntegra y no limitada o utilizada como medio de acción⁶⁵.

c. *Gaudium et Spes* 22: Cristo, “perfecto hombre” y “hombre perfecto”

Por último, queremos concluir este recorrido por la cristología conciliar con el conocido texto de la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II⁶⁶:

64 Para entender en su profundidad el texto del Concilio es necesario tomar en consideración la influencia que en él tuvo la cristología de Máximo el Confesor. El Confesor, en su disputa contra los monoteletas, afirma que para pensar rectamente el cómo de la unión hay que mantener la diferencia entre el “*logos*” de la naturaleza y el “*tropos*” de la hipóstasis. Esta diferencia nos ayudará a entender qué significa realmente que Cristo, el Hijo, nos ha salvado humanamente. Cf. F. M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur* (Paris 1979).

65 JUSTO DOMÍNGUEZ, *La libertad liberadora*, 209.

66 Cf. J. RATZINGER, “Comentario al Capítulo primero de la primera parte de la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual”, en: *Obras completas VII/2: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II* (Madrid 2017) 803-809; L. F. LADARIA, “El

Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación.

Él, que es imagen de Dios invisible (Col 1,15), es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros en todo semejante a nosotros excepto en el pecado.

Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida, y en Él Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado, de modo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol, El Hijo de Dios *me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, no sólo nos dio ejemplo para que sigamos sus huellas, sino que también instauró el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren un sentido nuevo (GS 22).

El Concilio nos ofrece en este texto la intrínseca relación que existe entre el misterio de Dios y el misterio del hombre revelado en la persona de Cristo. De un modo cristocéntrico el n° 22 de la GS emprende desde Cristo una teología como antropología, convirtiéndose, así, en un verdadero “indicador para la dirección del pensamiento teológico en nuestra situación” contemporánea⁶⁷.

hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 705-714; *Id.*, “Cristo, ‘Perfecto hombre’ y ‘hombre perfecto’”, 26-31; S. GIL CANTO, *Cristo en el Concilio Vaticano II. Una relectura a los cincuenta años* (Salamanca 2015) 258-278.

67 RATZINGER, “Comentario al Capítulo primero”, 804.

Cristo, el Adán escatológico, es presentado como paradigma del hombre al ser la humanidad de Jesús la humanidad del Hijo. Ahora bien, es significativo que el Concilio, como hemos visto al abordar la creación en Cristo en el Nuevo Testamento y en la teología de San Ireneo, piense a Adán, primer hombre como figura de Cristo, uniendo así protología y escatología, y en definitiva teología, cristología, antropología y soteriología al no poderse pensar el misterio del hombre separado del misterio de Dios y de su designio salvífico revelado en la carne del Hijo. Por ello, parece insinuarse en el texto que la plenitud del hombre consista en el seguimiento y conformación con aquel, que desde el principio es el modelo a cuya imagen fue creado y pensado el hombre por Dios⁶⁸. Cristo aparece, así, no sólo como el “perfecto hombre”, en cuanto asumió íntegramente la naturaleza humana, sino que además puede ser presentado también como el “hombre perfecto”, al revelarnos en su carne la vocación a la que todo hombre ha sido llamado por Dios: manifestar en su cuerpo la carne gloriosa del Hijo.

Por otra parte, esta vocación cristológica del hombre se presenta como revelación del misterio del Padre y de su amor en Cristo por todos los hombres. La revelación de Dios en la carne de Cristo es salvación redentora para el hombre porque le abre el camino hacia su plenitud. Por ello, el Concilio puede afirmar que la humanidad no sólo no ha sido absorbida en Cristo, sino que ha sido elevada a su más sublime dignidad también para nosotros. Sin olvidar la diferencia que existe entre nuestra humanidad y la humanidad de Cristo –en cierto modo (*quodanmodo*) a todo hombre– el texto nos explica cómo Jesús, el cordero inocente, nos ha salvado y redimido asumiendo no de un modo abstracto la naturaleza humana, sino trabajando, pensando, queriendo y amando según el modo propio de la naturaleza humana. De este modo, su vida humana y toda su existencia en cuanto representación vicaria –“por su sangre libremente derramada”– ha significado personalmente para cada hombre la liberación de la esclavitud del Diablo y del pecado a la que la libertad del hombre estaba sometida, restaurando en el hombre la creación a semejanza de Dios, y abriendo para cada uno de nosotros la posibilidad del seguimiento de Cristo en conciencia, libertad y amor, es decir, en obediencia filial.

La vida plena del hombre es seguir a Cristo, de tal modo que su vida y su muerte se santifican y adquieren así un sentido nuevo, que paradójicamente

68 Cf. LADARIA, “Cristo, ‘Perfecto hombre’ y ‘hombre perfecto’”, 177.

es el primero en el designio de Dios: ser hijos en el Hijo. En este seguimiento el hombre encuentra el contenido pleno y definitivo de su libertad, el amor incondicional de Dios que lo perfecciona y lo libera para que también él pueda ser símbolo real o sacramento del amor incondicional de Dios para su prójimo. De esta forma, el hombre se convierte al ser tocado por el amor de Dios en el hombre nuevo que lleva en su cuerpo el morir de Cristo (cf. 2 Cor 4,10), y se santifica en la narratividad de su historia al ser incorporado libremente por obra del Espíritu Santo al misterio de la muerte y resurrección del Señor en el cuerpo de Cristo que es su Iglesia, a través del sacramento del Bautismo y alimentado con el pan de la Eucaristía.

Por todo ello, la incorporación a la humanidad de Cristo es el fundamento teológico de la sacramentalidad de su Iglesia en general, y del cristiano en particular⁶⁹, es decir, la *ratio sacramentalis*, desde la que el hombre nuevo vive por pura gracia cada relación y circunstancia en su vida como oblación eucarística de amor a Dios y al prójimo. Por ello, cada día el cristiano puede dirigirse a la carne del Hijo suplicándole:

Alma de Cristo, santifícame.

Cuerpo de Cristo, sálvame.

Sangre de Cristo, embriágame.

Agua del costado de Cristo, lávame.

Pasión de Cristo, fortaléceme.

¡Oh, buen Jesús, óyeme!

Dentro de tus llagas, escóndeme.

No permitas que me aparte de ti.

Del enemigo maligno, defiéndeme. En la hora de mi muerte, llámame y mándame ir a ti, para que con tus santos te alabe, por los siglos de los siglos. Amén⁷⁰.

69 "De manera sintética es posible concluir que la figura del fiel laico como testigo ante el mundo aparece, en su origen cristológico, como la expresión antropológica de la sacramentalidad de la Iglesia. Se trata de una lectura que confirma una vez más la oportunidad de proponer una 'concentración antropológica y sacramental' de la eclesiología pastoral". RICHÍ, *La Iglesia somos nosotros en Cristo*, 221-233. Cf. J. PRADES, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad actual* (Madrid 2015).

70 *Anima Christi, sanctifica me. Corpus Christi, salva me. Sanguis Christi, inebria me. Aqua lateris Christi, lava me. Passio Christi, conforta me. O bone Jesu, exaudi me. Intra tua vulnera absconde me. Ne permittas me separari a te. Ab hoste maligno defende me. In hora mortis meae voca me. Et iube me venire ad te, ut cum Sanctis tuis laudem te, in saecula saeculorum. Amen.*