

A vueltas con Elipando. Con el ánimo de evitar confusiones. Respuesta al Dr. Vadillo

Juan José Ayán Calvo
FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN DÁMASO
MADRID

RESUMEN La historia de la teología y del dogma han puesto de manifiesto cómo el uso de determinadas expresiones no es en sí garante de ortodoxia ni de heterodoxia. Se hace necesario recurrir al sentido que se otorgaba a la expresión. Elipando otorgaba a la expresión *filiius adoptivus* un sentido que nada tenía que ver con las concepciones que tanto Adriano I como el Concilio de Frankfurt se esforzaron en condenar. Se produjo un diálogo de sordos, quizás porque a la polémica subyacían intereses que no eran los propiamente teológicos.

PALABRAS CLAVE Cristología, Adriano I, Concilio de Frankfurt, adopcionismo, cristología del Espíritu.

SUMMARY *The history of the theology and of the dogma has shown that the use of particular expressions is not a guarantee of neither orthodoxy or heterodoxy. It is necessary to resort to the sense that used to be given to the expression. Elipando used to give to the *filiius adoptivus* expression a sense that had nothing to do with the conceptions that both Adrian I and the Council of Frankfurt tried to condemn. A dialogue of the deaf took place, maybe because in this controversy some interests, not strictly theological, underlay.*

KEY WORDS *Christology, Adrian I, Council of Frankfurt, Adoptionism, Spirit Christology.*

Nunca imaginé que el artículo publicado por mí en *Revista Española de Teología* hace ya algunos años¹ pudiera originar tanta confusión. Mis planteamientos me parecían no sólo nítidos y claros sino también precisos y bien delimitados. Pero no todos parecen haberlos entendido y los han elevado a dimensiones y aspectos a los que yo en modo alguno me había referido. Son muchas las afirmaciones que el Dr. Vadillo no ha comprendido y no pienso en modo alguno aludir a todas ellas. Pero no quiero dejar de hacer algunas aclaraciones para evitar confusiones.

1 J. J. AYÁN CALVO, "La cristología de Elipando a la luz de la tradición patristica": *Revista Española de Teología* 65 (2005) 141-171.

1.- En ningún momento pretendí “revivir” o “volver a proponer” la terminología de “adoptivo” para aplicarla a la humanidad de Jesucristo². Es más, ya de comienzo, puedo afirmar que la terquedad de Elipando en el mantenimiento del término fue muy poco inteligente, porque su confesión cristológica permanece íntegra, ya se use el término “*proprius*”, ya se use el término “*adoptivus*”.

2.- Considero que una de las enseñanzas más importantes para quien se acerca a la historia de la teología es la constatación de que los términos se pueden envenenar o no, dependiendo de los contextos y de los momentos. Es evidente que hablar de una hipóstasis en la Trinidad es algo correcto si atendemos a lo que Nicea entendió por hipóstasis (cf. DH 126). ¿Condenaremos por ello a los Capadocios por hablar de tres hipóstasis en la Trinidad? Evidentemente no: Basilio y los dos Gregorios sencillamente no veían en hipóstasis un sinónimo de sustancia (*ousía*) sino de persona (*prósopon*). Es meridiano asimismo que el término *homoousios* refrendado por el Concilio de Nicea tiene una interpretación aceptable; pero no es menos cierto que Marcelo de Ancira, uno de los intervinientes en el concilio y durante mucho tiempo compañero de fatigas de san Atanasio, entendía el término de una manera absolutamente herética. El uso o no del término por sí mismo no era capaz de dilucidar la ortodoxia o heterodoxia: se hacía necesario ir a la comprensión que se escondía tras el uso del término. Los teólogos no se debieran empeñar en los términos, sino esforzarse en buscar qué hay detrás del uso de ellos. En su día recordaba J. Ratzinger cómo “todos y cada uno de los conceptos fundamentales de la doctrina trinitaria han sido condenados alguna vez y sólo han sido aceptados después de pasar por la criba de una condena; sólo son válidos si al mismo tiempo se reconoce que son inútiles, si se admiten como pobre balbuceo, pero nada más”³.

3.- El adopcionismo es un término en el que los estudiosos pueden englobar doctrinas muy diversas. En la forma que asumió entre los ebionitas, fue una corriente ya denunciada por Ireneo, Hipólito, Orígenes o Eusebio de Cesarea. El rígido monoteísmo de los ebionitas les impedía una concepción trinitaria de Dios. Dios no tiene un Hijo; no tiene Hijo para enviar al mundo; no

2 Baste leer las páginas 156-157 del artículo citado.

3 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico* (Salamanca 142007) 153.

es posible que el Hijo de Dios se encarne, sencillamente porque no existe. En la base de su doctrina existía una actitud eminentemente antitrinitaria, por lo que Jesús sólo podía ser un simple hombre, fruto del matrimonio entre José y María⁴, que en el bautismo del Jordán, por los méritos adquiridos al haber sido el único que cumplió la Ley, se convierte en el Cristo y en hijo adoptivo de Dios al recibir el Espíritu (por supuesto, impersonal) de manera superior a todos los ungidos del Antiguo Testamento⁵. En línea con el adopcionismo de los ebionitas se puede situar el de Teodoto el Curtidor, Teodoto el Banquero y Artemón, para los que Jesús es también un nudus homo (un simple hombre)⁶, aunque no faltan estudiosos que los siguen denominando monarquianistas dinámicos. También en ambiente judaizante es posible observar otro tipo de adopcionismo: Dios no tiene Hijo, pero adopta a un ángel o a un arcángel para que lleve a cabo la salvación de los hombres⁷. Asimismo dentro del gnosticismo se pueden detectar algunas corrientes defensoras de que el Hijo de Dios se unió al hombre Jesús en el Jordán y se retiró antes de la pasión⁸.

4.- También se le ha dado el nombre de adopcionismo a la enseñanza cristológica de Elipando, pero es notoriamente claro que nada tiene que ver con los planteamientos adopcionistas que hemos señalado en el apartado anterior. En mi artículo quedó claro, a mi modo de ver, que los textos de Elipando hablan de un único y mismo Hijo de Dios y del hombre, en una única persona, con dos naturalezas plenas e íntegras de Dios y de hombre; y, al tratarse de una única persona, no se puede hablar de dos Hijos, ni de dos Cristos, sino de un único Hijo, de un único Cristo. Los textos de Elipando, a este

4 No obstante, un grupo de los ebionitas admitía que Jesús había nacido de la Virgen y del Espíritu Santo: cf. ORIGENES, *Contra Celso* V, 61; EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* III, 27, 3.

5 Para más información sobre los ebionitas puede verse J. A. DE ALDAMA, *María en la patrística de los siglos I y II* (Madrid 1970) 33-38; A. ORBE, *La Unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Roma 1961) 229-323; *Id.*, *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, I (Madrid 1976) 351-379; *Id.*, "Errores de los ebionitas (Análisis de Ireneo, *Adversus haereses* V, 1, 3)": *Marianum* 41 (1979) 147-170; *Id.*, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del Adversus haereses*, I (Madrid 1985) 88-115; *Id.*, "En torno a los ebionitas (Ireneo, *Adversus haereses* IV, 33, 4)": *Augustinianum* 33 (1993) 315-337; A. ORBE-M. SIMONETTI, *Il Cristo*, I (Milano ³1990) XVII-XXIII.

6 Cf. M. SIMONETTI, *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma 1993) 190-193.

7 Para testimonios, cf. A. ORBE-M. SIMONETTI, *Il Cristo*, I, XLVII-L.

8 cf. A. ORBE-M. SIMONETTI, *Il Cristo*, I, XXIV-XXVI.

respecto, son explícitos y meridianos. Siempre he considerado que lo manifiestamente claro debe servir como criterio de interpretación de lo que resulta oscuro o ambiguo. Frente a lo explícito y meridiano, el Dr. Vadillo elige otro camino al escribir: “Sin embargo, *a nuestro modo de ver*, el problema es que Elipando *parece entender* que la persona consiste en la unión de las naturalezas. Ciertamente Elipando *no aborda explícitamente la cuestión de en qué consiste la unión de naturalezas y que haya una única persona, pero abundan las expresiones en las que se considera como dos realidades unidas sin más*”⁹. En realidad, el Dr. Vadillo sólo aduce dos citas de las que pretende deducir su parecer, pero los textos son oscuros y no prueban. Hasta el mismo Dr. Vadillo reconoce que pueden tener otra interpretación. Por otro lado, no hay absolutamente ni un solo texto elipandiano donde el término “adoptivus” se extienda a la persona del Hijo; tampoco el de “servus”. El Dr. Vadillo debería ofrecer los textos donde eso aparece y no contentarse con afirmarlo. Elipando siempre lo aplica a la naturaleza humana de Cristo.

5.- ¿Qué se esconde, pues, tras el término “adoptivus” en el pensamiento de Elipando? Esta era la gran cuestión que planteé en el artículo de hace unos años. Por un lado, el arzobispo de Toledo afirma, sin lugar a ninguna duda, que la persona del Hijo fue engendrada por el Padre de la sustancia de la divinidad, sin inicio temporal, por lo que es Hijo de Dios no por adopción sino por generación, no por gracia sino por naturaleza. Por otro lado, con la misma nitidez afirma que al final de los tiempos y por la salvación del género humano, sin separarse del Padre, el Hijo eterno asumió de la Virgen una naturaleza humana, creada, que es hijo de Dios no por generación sino por adopción, no por naturaleza sino por gracia, de manera que el Unigénito del Padre por naturaleza se convierte de esa manera en el Primogénito de muchos hermanos. Con estos presupuestos absolutamente meridianos me preguntaba qué puede significar en Elipando ese “*adoptio et gratia*”, que tanto lo alejaba de sus adversarios. Al comparar las posturas de Eterio y Beato, de un lado, y de Elipando, por otro, en lo tocante al tema que nos ocupa, es evidente que sólo los separa la concepción acerca de la unción de Jesús por el Espíritu Santo. Por no repetir toda mi argumentación, la resumiré de la siguiente manera: Aquéllos, citando a san Agustín aunque sin mencionarlo, la ponían en el momento de la encarnación, sin posibilidad de crecimiento ni progreso en nin-

9 Las cursivas son mías.

guna de las dos naturalezas; Elipando, sin negar la santidad de Jesús desde el inicio, acentuaba el momento de la unción en el Jordán y subrayaba el carácter dinámico de la actuación del Espíritu en la humanidad de Jesús. Puede ser que yo esté equivocado, pero no acierto a encontrar otra explicación del “*adoptio et gratia*” con los textos en la mano. ¿Era lo más adecuado o correcto usar la expresión “*adoptivus*” para exponer tal pensamiento? Esa es otra cuestión que, por lo dicho al principio (puntos 1 y 2), no me quita el sueño: si una confesión cristológica puede permanecer íntegra tanto si se usa el término “*adoptivus*” como el término “*proprius*”, no me parece que pueda ser catalogada sin más como herética. Antes de condenar a nadie, se ha de ir a lo que se está diciendo con tal expresión, por más inadecuada que ésta pueda parecer. Una cosa es discutir sobre la oportunidad o conveniencia o acierto de un término, y otra cosa bien distinta es la herejía. A la luz de la historia del dogma trinitario, ¿podemos considerar adecuado el uso del término hipóstasis (una hipóstasis en la Trinidad) por el Concilio de Nicea? Quizás no fuese la más adecuada; más aún, la historia posterior vería que era mejor reservar esa palabra para hablar de la persona y no de la sustancia. Pero a nadie, a no ser a los más rabiosamente radicales, se le ocurrió considerar que el canon de Nicea era heterodoxo. Y desde el otro lado, sólo la intemperancia de personajes como san Jerónimo se empeñaba en condenar a quienes usaban la fórmula de las tres hipóstasis, llegando incluso a denominarlos “zorras que devastan la viña de Cristo”¹⁰.

6.- Si mi interpretación es correcta y si, obviando la palabra, vamos a la enseñanza que se quiere expresar, no cabe duda de que la matriz del pensamiento de Elipando no es una novedad en la tradición eclesial, sino que enlaza con autores como Ignacio de Antioquía¹¹, Justino¹², Ireneo¹³ e Hi-

10 Cf. JERÓNIMO, *Epístola 15*.

11 Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los efesios 7, 2; 20, 1*; Id., *A los esmirnitas 4, 2*; A. ORBE, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos IV* (Romae 1966) 160-161; J. J. AYÁN, *Padres Apostólicos* (Madrid 2000) 219; Id., “Jesucristo, hijo del hombre e Hijo de Dios según Ignacio de Antioquía”, en J. J. AYÁN-P. DE NAVASCUÉS-M. AROZTEGUI (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Madrid 2005) 303-335.

12 Cf. JUSTINO, *Diálogo con el judío Trifón* 88, 8; J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir* (Roma 2005) 231-323.

13 Cf. IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* III, 19, 1; A. ORBE, “¿San Ireneo adopcionista? En torno a adv. Haer. III, 19, 1”: *Gregorianum* 65 (1984) 560-566.

lario¹⁴ entre otros. “Hasta bien entrado el siglo IV la enseñanza acerca de la venida del Espíritu Santo sobre el Hijo de Dios en cuanto encarnado es una constante, y no ofrece dificultad”¹⁵. Más aún, según esa tradición, el dinamismo del Espíritu sobre la humanidad de Jesús manifiesta un crecimiento y un desarrollo de la humanidad de Jesús en su relación el Padre. ¿Acaso el Nuevo Testamento no presenta la resurrección de Jesús como una plenitud de la filiación divina en la humanidad de Cristo (cf. Rm 1, 3; Hb 13, 33; 1, 5; 5, 5)? La filiación divina, poseída desde la eternidad, ha conocido un camino de perfeccionamiento en su humanidad¹⁶. No obstante, el Dr. Vadillo insiste en que la matriz del pensamiento de Elipando es el nestorianismo. Ahora bien, no ofrece ningún texto que lo pueda confirmar, sino que se limita a señalar dos fragmentos de Teodoro de Mopsuestia. Pero me imagino que con ello no quedará identificar el pensamiento del de Mopsuestia con el de Nestorio¹⁷, pues calificar la cristología antioquena en su conjunto de nestoriana sería tan impropio como calificar al resto de monofisita. Los lectores me permitirán una larga cita del nada sospechoso A. Grillmeier sobre el pensamiento cristológico de Teodoro de Mopsuestia: “Este es el modo en que debemos entender a Teodoro cuando afirma una y otra vez que su intención es expresar una verdadera unidad, una ἄκρα ἕνωσις, la forma suprema de unidad que él puede concebir, aunque su fundamentación sea insuficiente. Parece que algunas analogías que utiliza suponen una unidad puramente ‘accidental’ en Cristo. No debemos aislarlas, sin embargo. En particular, lo que se ha llamado ‘teoría de la acreditación’ (el supuesto de que Cristo mereció ser elevado a la filiación por haberse acreditado en la obediencia y la virtud) es simplemente un elemento de la ‘unidad del prósopon’ o, más exactamente, un determinado aspecto de esta unidad. El prósopon del Logos conforma todo el carácter moral de Cristo como hombre de Dios. En este contexto, Teodoro superó a todos sus predecesores al elaborar una teología de la ‘gracia’ y la ‘libertad’. Si ha sido considerado por eso como hereje, se debe en primer lugar a la consideración abstracta de unas afirmaciones que consideradas aisladamente podían ser

14 Cf. L. F. LADARIA, *La Cristología de Hilario de Poitiers* (Roma 1989) 105-118.

15 Cf. L. F. LADARIA, *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca 2002) 177. Puede verse también Id., *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 2010) 94-111.

16 Cf. L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid 2007) 92-102.

17 Remitimos al estudio de A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana. Desde el tiempo apostólico al Concilio de Calcedonia (451)* (Salamanca 1997) 668-690.

peligrosas, pero que son legítimas si se insertan en la totalidad de las ideas cristológicas y teológicas de Teodoro; se debe, en segundo lugar, al olvido del aspecto positivo de su cristología, que insiste en las dos naturalezas, pero trata de expresar la verdadera unidad de Cristo; y se debe, finalmente, a desconocimiento de la situación especial de su teología¹⁸.

7.- Ahora bien, según el Dr. Vadillo, el planteamiento cristológico de Elipando fue rechazado por “las formas más solemnes” del Magisterio de la Iglesia¹⁹. Me ocuparé de las intervenciones de Adriano I y del Concilio de Frankfurt del 794, pues el concilio del 796 ó 797 bajo la dirección de Paulino de Aquileya no añade nada a la cuestión, y las restantes intervenciones, como el Concilio romano del 798 y otras intervenciones posteriores, no pueden valorarse adecuadamente sin tener en cuenta ya el pensamiento de Félix de Urgel que añade nuevas dimensiones doctrinales a la polémica²⁰, no presentes en los textos de Elipando, lo que exigiría un estudio específico del pensamiento de Félix y su posible evolución²¹.

Iremos por partes y nos ocuparemos en primer lugar del papa Adriano I, que interviene por primera vez con la carta conocida como *Institutio universalis*, de fecha imprecisa. Carlomagno, que había iniciado en el reino franco una reforma eclesiástica, quiso extenderla al ámbito hispano. El obispo galo Wilchario convenció al papa Adriano I para que interviniese en suelo hispano y enviase un obispo, sin sede, que pusiese orden en las tierras donde seguía vigente la influencia de la gloriosísima iglesia visigótica. Egila, el obispo consagrado para llevar a cabo la tarea, resultó ser un muy excéntrico hereje, al que los obispos españoles condenaron en un concilio celebrado en Sevilla en torno al 784. El papa Adriano, en la carta *Institutio universalis* dirigida a los obispos hispanos, quiere lavarse las manos en el asunto, descargar su responsabilidad de haber enviado a tal legado y remitir toda la responsabili-

18 A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, 686.

19 No me detengo en su argumentación sobre las controversias entre teólogos. Siempre las ha habido. Baste recordar que viven aún quienes hace no demasiados años oían a algunos dogmáticos, en una facultad de teología española, llamar hereje al hoy beato Duns Scoto.

20 Al menos, así lo da a entender el mismo ALCUINO, *Adversus Elipandum*, I, 16, PL 101, 251-252.

21 Para el estado de la discusión en torno a Félix de Urgel, cf. J. PERARNAU (coord.), *Feliu d'Urgell. Bases per al seu estudi*, Barcelona 1999; ID. (coord.), *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell*, Barcelona 2000.

dad al obispo galo Wilchario²². Pero inmediatamente acusa a los obispos hispanos Elipando y Ascarico de haber mantenido que el Hijo de Dios es adoptivo, una blasfemia que sólo se atrevió a mantener Nestorio, que -según Adriano I- afirmó que el Hijo de Dios era un puro hombre²³. Esta primera intervención del papa Adriano I pone de manifiesto que ligaba el “adoptivo” de Elipando con las formas de adopcionismo primitivo a las que nos hemos referido en el apartado 3, que nada tienen que ver con el pensamiento de Elipando. Pero el Papa no sólo manifiesta su desconocimiento de los verdaderos planteamientos elipandianos, sino además de las enseñanzas de Nestorio: ¿En dónde afirma Elipando, sin más, que el Hijo de Dios es adoptivo o en dónde afirma Nestorio que el Hijo de Dios es un puro hombre? En ningún sitio, salvo que alguien descubra nuevos textos con tales afirmaciones. Resulta curioso que el Dr. Vadillo no aluda nunca a esta intervención de Adriano I, tan interesante no sólo por las implicaciones doctrinales sino también por las políticas.

Pero pasemos a la posterior intervención de Adriano I, acerca de la cual los estudiosos siguen discutiendo si fue anterior o posterior a la celebración del Concilio de Frankfurt del año 794²⁴. Se trata de otra carta dirigida a los obispos españoles en la que aún quedan resabios de su anterior malinterpretación del asunto²⁵, aunque ahora centra algo más adecuadamente el problema. Sin hacer demasiados esfuerzos por aclarar que Elipando sólo los aplicaba a la humanidad de Cristo, el papa le reprocha que haya aplicado a Cristo dos calificativos: el de “adoptivus” y el de “servus”²⁶. Según Adriano, hay

22 Cf. ADRIANO I, *Institutio universalis*, en *Monumenta Germaniae Historica* (en adelante MGH). *Epistolae III. Epistolae merovingici et karolini aevi I* (München 1994, reimpresión de la edición berlinesa de 1982) 636-637.

23 “... filium Dei adoptivum confiteri non erubescunt, quod nullus, quamlibet heresiarcha, talem blasphemiam ausus est oblatrare nisi perfidus ille Nestorius, qui purum hominem Dei confesus est filium...”: ADRIANO I, *Institutio universalis*, en MGH, *Epistolae III*, 637, 35-38.

24 Antes de seguir y con el fin de que los lectores del artículo del Dr. Vadillo no se pierdan, advertiré que los textos a que nos referimos no se encuentran en los volúmenes de la sección “Leges” según él indica, sino en los de la sección “Concilia”.

25 “... adoptivum eum filium quasi purum hominem”: ADRIANO I, “Si tamen licet”, en MGH, *Concilia II*, 1 (Hannover 1997, reimpresión de la edición de 1906 publicada en Hannover-Leipzig) 126, 12.

26 “...adoptivum eum filium quasi purum hominem, calamitatis humanae subiectum et -quod pudet dicere- servum eum”: ADRIANO I, “Si tamen licet”, en MGH, *Concilia II*, 1, 126, 12-13.

que afirmar de Cristo que es Hijo único, propio, amado, no siervo y no adoptivo²⁷. Adriano I no admite el término “adoptivus”, porque eso supone que Cristo, al asumir la carne, fue en algún momento ajeno o extraño al Padre²⁸. Pero ¿afirmó Elipando eso alguna vez? ¿Interpretó así Elipando el “adoptivus”? Se le están atribuyendo afirmaciones que nunca hizo; más bien hizo las contrarias. Atendamos asimismo al repudio del calificativo “servus” que, según Adriano I, no se puede aplicar a Cristo porque eso supondría hacerlo siervo del diablo y del pecado²⁹. Pero ¿afirmó eso Elipando en alguna ocasión o, más bien, aplicó “servus” a la humanidad de Cristo para indicar su condición de creatura? Nuevamente, el papa Adriano atribuye a un término usado por Elipando una significación que jamás tiene en sus escritos. Finalmente, cabe señalar que, a lo largo de la carta, subyace la difuminada acusación de que ha igualado la humanidad de Jesús a la de cualquier otro hombre, pero tampoco es así, pues Elipando mantiene la particularidad de la humanidad de Jesús, por su unión con el Hijo eterno y por ser fuente y plenitud de la gracia de la adopción filial³⁰. En suma, el “adoptivus” es interpretado de una manera absolutamente ajena y extraña al pensamiento de Elipando.

Toca pasar ahora al Concilio de Frankfurt del año 794, de donde emanaron, si dejamos a un lado la carta de Carlomagno a Elipando y a los obispos de Hispania³¹, dos documentos relacionados con el tema de nuestro interés. Uno está redactado por los obispos italianos y es conocido como *Libellus*

27 “Ipse utique unicus, proprius et dilectus et non servus et non adoptivus”: ADRIANO I, “Si tamen licet”, en MGH, *Concilia II*, 1, 129, 9-10.

28 “... adoptivum et non proprium filium... quasi alienus aliquando a patre fuerit aut per carnis extraneus ab eo factus esset adsumptionem, cum, ut verbum caro fieret, una extiterit patris filiique voluntas”: ADRIANO I, “Si tamen licet”, en MGH, *Concilia II*, 1, 123, 21-23. No queremos entrar en el debate del olvido por parte de Adriano de la voluntad humana de Jesús, pero es muy significativo.

29 “Cur non veremini, queruli detractatores Deo odibiles, illum servum nuncupare, qui vos de servitute diaboli liberavit, cui vos iterum nitimini perfidiae sponte colla submittere? Porro, cum essetis servi peccati, ipse vos liberavit gratuito munere per adoptionis gratiam in sortem filiorum Dei”: ADRIANO I, “Si tamen licet”, en MGH, *Concilia II*, 1, 126, 14-17. Es también muy significativo que Adriano I se ocupe del célebre himno de Filipenses (Flp 2, 5-11) en su parte final (la de glorificación de Jesús) y silencie la parte primera sobre su anonadamiento y condición de siervo: cf. ADRIANO I, “Si tamen licet”, en MGH, *Concilia II*, 1, 127, 32-44.

30 Remito a las páginas 160-164 de mi artículo.

31 Cf. MGH, *Concilia II*, 1, 157-164.

sacrotyllabus episcoporum Italiae. En él encontramos también presentaciones que no reflejan al pensamiento de Elipando, bien porque hablan del “adoptivus” recurriendo a las viejas formas de adopcionismo³², bien porque usan fórmulas ambiguas³³, bien porque dejan caer que defiende dos Hijos³⁴, lo cual es absolutamente falso. El problema sigue siendo el uso del término “adoptivus”³⁵. ¿Por qué? La misma argumentación que había usado Adriano I: “adoptivus” implicaría que en algún momento fue ajeno al Padre³⁶, sentido que jamás otorgó Elipando al término.

El otro documento emanado del Concilio de Frankfurt es la *Epistola episcoporum Franciae*. Este documento, tal como hacía Adriano I, sale al paso de los calificativos “adoptivus” y “servus” aplicados a Jesucristo³⁷, valiéndose

32 “... aut in utero virginis eum suspicantur adoptatum, quod dici nefas est, quia de beata virgine inenarrabiliter sumpsit, non adoptavit carnem, aut certe purum eum hominem sine Deo natum”: MGH, *Concilia II*, 1, 133, 1-3.

33 “...quasi eguerit adoptionem, a patre in filium sit adoptatus, cum nihil Deus eguerit, qui erat in eo non per gratiam...”: MGH, *Concilia II*, 1, 133, 4-6. “Unde in Dei filium non cadit nomen adoptionis, quia semper verus filius, semper Dominus ac per hoc et post adsumptum hominem veri filii vocabulum non amisit, qui numquam verus desiit esse filius”: MGH, *Concilia II*, 1, 135, 37-136, 2. ¿En dónde afirmó Elipando que Jesucristo perdió su condición de Hijo verdadero?

34 “Factus verus homo..., permansit verus et omnipotens Deus in utraque natura, unus Dei filius idemque hominis filius. Nihil enim humana nativitas divinae praeiudicavit nativitati: adsumpsit quod non erat; permansit in id essentialiter quod erat, non commixtione passus neque divisione, sed in una persona Christi Deus verus et homo permanet verus; non duo filii Deus et homo, sed unus filius Deus et homo, non alius filius hominis et alius Dei, sed unus idemque Dei hominisque filius”: MGH, *Concilia II*, 1, 137, 6-13. “Dei ergo filius qua ratione credi potest adoptivus, qui inseparabiliter adsumpto homine in una persona coeunte utraque natura non duo filii, alius Dei et alius hominis, ut, sicut illi errando aestimant, adoptivus sit hominis filius et sine adoptione Dei filius, sed in una persona unus idemque Dei et hominis filius”: MGH, *Concilia II*, 1, 137, 15-19.

35 No obstante, en este documento aparece también la expresión “filius putativus”, que Elipando no usa. “... confiteamur... dominum nostrum Iesum Christum verum Dei filium, non putativum, proprium in utraque natura, non adoptivum, aequalem et coeternum patri sanctoque Spiritui...”: MGH, *Concilia II*, 1, 141, 17-19

36 “Porro adoptivus dici non potest nisi is, qui alienus est ab eo, a quo dicitur adoptatus”: MGH, *Concilia II*, 1, 134, 3-4. “Adoptivus enim non nisi adfectatae locutionis alienus dicitur filius”: MGH, *Concilia II*, 1, 136, 9. “...adoptivus dici non potest nisi is, qui prius alienus ab eo, a quo adoptari desiderat”: MGH, *Concilia II*, 1, 137, 14-15.

37 “... non servum, non adoptivum...”: MGH, *Concilia II*, 1, 148, 38.

de parecidas consideraciones. El “adoptivus” implicaría que el hombre Jesús habría estado en algún momento sin Dios, sin el Hijo de Dios³⁸; el término “servus” implicaría que estuvo dominado por el pecado³⁹. Pero en el documento de los obispos francos aparece una nueva acusación original y excéntrica en alguno de sus aspectos aunque no en la conclusión que le atribuye a Elipando la afirmación de dos hijos. La originalidad estaría en que el término “adoptio” de Elipando sería idéntico al término “copulatio” de Nestorio⁴⁰. La excéntrica afirmación de los obispos galos no debe extrañar, pues en ese mismo concilio se manifestaron bastante ayunos en todo lo referente a las controversias cristológicas, hasta el punto de que se opusieron al II Concilio de Nicea, o sea, que se pusieron de parte de los iconoclastas⁴¹: ¿simple confusión o afecto a tendencias monofisitas?⁴². Pero, quizás, lo más original y chiriante del documento de los obispos francos sea su oposición no sólo a la expresión “filius adoptivus”, sino a la expresión “homo adoptivus”, presente en los textos de la liturgia mozárabe atribuidos a los santos obispos toledanos Eugenio, Ildefonso y Julián, hasta el punto de que los obispos galos no tienen empacho alguno en afirmar que, por haber tenido tales padres, los cristianos hispanos han sido entregados en manos de los infieles, es decir, en manos de los musulmanes⁴³. Más aún, los obispos galos se mofan de que Il-

38 “Si igitur mox a tempore conceptionis verus Deus Dei filius conceptus est, quando fuit, ut homo esset sine Deo, unde adoptaretur in filium?... numquam fuit, ut homo Iesus esset sine Deo”: MGH, *Concilia II*, 1, 155, 2-4.

39 “Sed et hoc volumus a vobis audire, an Adam, primus humani generis pater, qui de terra virgine creatus est, liber esset conditus an servus? Si servus, quomodo tunc imago Dei, si liber, quare et Christus quoque non ingenuus de virgine?... Christus autem non fecit peccatum, ideo servus non est peccati”: MGH, *Concilia II*, 1, 152, 14-22.

40 “Videtur enim Nestorium dicere copulationem quod vos dicitis adoptionem. Quid est adoptio nisi caritatis copulatio, qua pater adoptione sibi copulat filium, quem proprium non habet? Et certissimum est, sicut praefati sumus, alium esse proprium filium, alium adoptivum”: MGH, *Concilia II*, 1, 154, 29-32.

41 Cf. MGH, *Concilia II*, 1, 165, 26-30.

42 Para la relación entre el iconoclasmo y el monofisismo, cf. C. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica* (Madrid 1999) 154-161.

43 “Sequitur in eodem libello vestro: Item praecessores nostri Eugenius, Hildefonsus, Iulianus, Toletanae sedis antistites, in suis dogmatibus ita dixerunt in missa de caena Domini: Qui per adoptivi hominis passionem, dum suo non indulsit corpori; item in missa de ascensione Domini: Hodie salvator noster post adoptionem carnis sedem repetivit deitatis, et cetera, quae ex

defonso (“vuestro Ildefonso”) haya compuesto oraciones para las misas solemnes que la Iglesia de Dios, universal y santa, desconoce⁴⁴. En este momento, uno se siente sorprendido por lo que el Dr. Vadillo llama “las formas más solemnes” del Magisterio de la Iglesia.

Cada día me sorprende más el enconamiento, por ambas partes del conflicto, al que llegó el asunto de la llamada “herejía elipandiana” y me pregunto por qué la cuestión sobre la pertinencia o no de un término condujo a acusaciones tan graves y, a veces, desorbitadas. Quizás no les falte la razón a quienes, desde hace tiempo, vienen subrayando los factores políticos de la polémica o, de otro modo, la instrumentalización del asunto Elipando por parte de Carlomagno para desactivar los restos de la vieja iglesia visigótica⁴⁵ cuya gloria quería emular el franco con una reforma eclesiástica que, confundiendo unidad con uniformidad, llegó incluso a imponer y establecer un texto variante del Credo de los Apóstoles que se usaba en una zona de las Galias. A propósito de ello pudo escribir J. Ratzinger: “El texto en su forma actual pone de manifiesto la uniformidad de la Iglesia de Occidente, consecuencia de la política, de la alienación de la fe y de su utilización como medio para lograr la unidad política. Pero, al utilizar este texto, que se afirmó como ‘romano’, y de ahí que Roma se viera obligada a aceptar esa forma, advertimos en él la necesidad que tiene la fe de afirmarse a sí misma a través de los obstáculos que representan los fines políticos. Así se ve, en el destino del texto, cómo la respuesta al mandato dado en Galilea, en el momento en que entra en la historia, se mezcla con el lado más humano del hombre, con los intereses particulares de una región, con el distanciamiento de los llamados a la unidad, con las intrigas de los poderes de este mundo”⁴⁶.

parentum vestrorum dictis posuistis, ut manifestum sit, quales habeatis parentes, et ut notum sit omnibus, unde vos traditi sitis in manus infidelium. Quia hominem Christum verum Dei patris filium esse negastis, vobis defensor esse noluit, sed tradidit vos in manus inimicorum suorum, ut dominantur vestri qui eum recipere noluerunt et, cui illi publice detrahunt, vos occulte illi derogetis”: MGH, *Concilia II*, 1, 145, 22-30.

44 “Et melius est testimonio Dei patris credere de suo filio quam Hildifonsi vestri, qui tales vobis conposuit preces in missarum sollempniis, quales universalis et sancta Dei non habet ecclesia”: MGH, *Concilia II*, 1, 145, 35-37.

45 Cf. R. DE ABADAL Y DE VINYALS, *La batalla del Adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigótica*, Barcelona 1949.

46 J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 76.

8.- Llegamos a un punto más delicado. A propósito de unas breves consideraciones sobre la necesidad de conjugar la cristología del Logos (a la que algunos han dado en llamar también descendente) con la cristología del Espíritu (a la que algunos han dado en denominar ascendente), el Dr. Vadillo alza sus sospechas, pues ello sólo es posible si se admiten los presupuestos fundamentales de K. Rahner, a quien en ningún momento cité en mi artículo, a pesar de que el mismo ofrecía algunas de las fuentes utilizadas por mí y respecto a las cuales no me cabe sospecha ninguna de heterodoxia ni de desafección al Magisterio de la Iglesia. Para que no quepa ninguna duda de la cristología a la que me estaba refiriendo, haré una brevísima presentación sin ánimo de exhaustividad y sin pretender mantener que entre estos autores no pueda haber elementos diferenciales. Me limitaré a ofrecer algunas de sus afirmaciones⁴⁷ donde se pone de manifiesto que la unción del Jordán implica una novedad en la relación de la humanidad de Jesús con el Padre o, lo que es lo mismo, en la relación filial de su humanidad con el Padre.

El P. Ignace de la Potterie publicaba en 1958 un estudio en el que concluía que, en el Nuevo Testamento, no se encuentra ningún texto en que se relacione la unción de Jesús con la Encarnación⁴⁸, a la par que señalaba: “La tradición patristica y teológica considera la unión hipostática como una consagración de la humanidad de Jesús por la divinidad, pero esta concepción no se encuentra en los autores neotestamentarios”⁴⁹. Pocos años después, el P. Antonio Orbe, sin referirse a De la Potterie, publicaba un estudio⁵⁰ en el que algunas de las conclusiones de su colega jesuita caían por tierra: la tradición patristica no era homogénea en ese punto, sino que existió una importante tradición en continuación con los escritos neotestamentarios. La temática reaparecerá en numerosos trabajos de investigación del P. Antonio Orbe; quizás el último fuera el dedicado a san Ireneo entre otros Padres⁵¹.

47 Pido excusas si en determinados momentos la cita se alarga más de lo conveniente, pero no quiero que puedan ser malinterpretadas o generen nuevas confusiones.

48 Cf. I. DE LA POTTERIE, “L’onction du Christ. Étude de theologie biblique”: *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 250.

49 I. DE LA POTTERIE, “L’onction du Christ”, 250.

50 A. ORBE, *La unción del Verbo. Estudios Valentinianos III* (Roma 1961).

51 Cf. *supra*, n. 12.

En 1982, el P. Raniero Cantalamessa, durante el Congreso celebrado en el Vaticano sobre el Espíritu Santo, con motivo del 1600 aniversario del I Concilio de Constantinopla y del 1550 aniversario del Concilio de Éfeso, se expresaba así en su estudio sobre la relación entre cristología y pneumatología: “É un peccato che, in questa materia, sia passata inosservata ai biblisti e ai dommatici la monografia del P. A. Orbe intitolata, appunto, *L'unzione del Verbo*”⁵². En su trabajo, Cantalamessa señalaba cómo “hasta la mitad del siglo IV, con la única excepción, al parecer, de Orígenes (el cual, sin embargo, no coloca la unción en la encarnación, sino más bien en la preexistencia), los Padres no conocen más que una sola unción en la vida de Cristo: la recibida en el momento del bautismo en el Jordán, en la que el mismo Pedro había visto realizada la unción (cf. Hch 10, 38)”⁵³. Y añadía cómo esa unción crea una novedad en la vida de Jesús: “a diferencia de los poderes que Jesús posee en virtud de la plenitud de Espíritu Santo derivada de la unión hipostática (los cuales no son, por eso mismo, transferibles a otros), estos efectos recibidos por la unción del bautismo aparecen destinados a ser transferidos a la Iglesia”⁵⁴.

En el mismo Congreso, el P. Albert Vanhoye presentó una bellísima ponencia sobre la acción del Espíritu Santo en la pasión de Cristo según la Carta a los hebreos, en la que, por ejemplo, afirmaba: “Animado por la fuerza del Espíritu, Cristo tuvo el impulso interno necesario para actuar el ofrecimiento perfecto de sí mismo a Dios. Esta fuerza espiritual ha realizado la verdadera transformación sacrificial, haciendo pasar a Jesús del plano ‘de la sangre y de la carne’ (Hb 2, 14) al plano de la intimidad celeste con Dios (9, 24) De esta manera, Cristo ha sido, como dice san Pablo, ‘constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santificación’ (Rm 1, 4)”⁵⁵. Más recientemente, el mismo Albert Vanhoye ha podido escribir: “Una opinión acogida en teología pretende que el Hijo de Dios ha llegado a ser mediador perfecto desde el primer instante de su encarnación, por el hecho de la unión en su persona de la naturaleza humana y de la naturaleza divina. Ésa no es la doctrina de

52 R. CANTALAMESSA, “Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine. Cristologia e pneumatologia nel Simbolo Costantinopolitano e nella Patristica”, en *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia* (Roma 1982) 119.

53 R. CANTALAMESSA, “Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”, 119-120.

54 R. CANTALAMESSA, “Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine”, 120-121.

55 A. VANHOYE, “L'azione dello Spirito Santo nella passione di Cristo secondo l'Epistola agli Ebrei”, en: *Credo in Spiritum Sanctum*, 764-765.

la Carta a los Hebreos. El autor, ciertamente, considera la encarnación, de la que habla en Hb 2, 14, como la base indispensable de la mediación de Cristo, pero no la considera como suficiente para constituir a Cristo como mediador perfecto. Cristo no ha llegado a ser mediador perfecto más que a través de su oblación. Por medio de ésta ha sido “hecho perfecto”; es decir, la relación de su humanidad con Dios y su relación con los otros hombres han sido hechas ambas perfectas. No lo eran antes. Antes de su glorificación obtenida mediante la pasión, la humanidad de Cristo no estaba perfectamente unida a Dios en la gloria filial, porque se encontraba ‘rebajada un poco por debajo de los ángeles’ (Hb 2, 9); Cristo había asumido ‘una condición de esclavo’ (Flp 2, 7)”⁵⁶. Y en otro momento, el mismo A. Vanhoye insiste: “Se dice con bastante facilidad que Cristo ha llegado a ser el mediador perfecto entre Dios y los hombres desde el primer momento de su encarnación, porque lo que asegura la mediación es la unión en su persona de la naturaleza divina con la naturaleza humana. Ésa no es la perspectiva del autor de la Carta a los Hebreos. Para él, Cristo no ha llegado a ser mediador perfecto más que gracias a su pasión, que, habiéndolo ‘hecho perfecto’, ha hecho al mismo tiempo perfecta la unión, en su persona, de la naturaleza humana con la naturaleza divina. En su abajamiento, la humanidad de Cristo, no siendo aún perfecta, no estaba aún perfectamente unida a Dios en la gloria; por tanto, la mediación no era todavía plenamente efectiva”⁵⁷.

Por su parte y desde otra perspectiva, el P. Yves Congar, en su obra sobre el Espíritu Santo, enfatizaba: “En cuanto a Jesús, tendremos sumo cuidado en evitar todo adopcionismo. Afirmamos que es ontológicamente Hijo de Dios por la unión hipostática, desde su concepción; que es templo del Espíritu desde ese mismo momento, santificado por el Espíritu en su humanidad. Pero, guiados por la intención de respetar los momentos o etapas sucesivas de la historia de la salvación y dar todo su realismo a los textos del Nuevo Testamento, nos proponemos ver, primero en el bautismo y después en la resurrección-exaltación, dos momentos de actuación nueva de la virtud (de la eficiencia) del Espíritu en Jesús en cuanto es constituido (no sólo declarado) por Dios Mesías-Salvador y, posteriormente, Señor”⁵⁸.

56 A. VANHOYE, *Gesù Cristo il Mediatore nella Lettera agli Ebrei* (Assisi 2007) 267-268.

57 A. VANHOYE, *Gesù Cristo il Mediatore*, 83-84.

58 Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 606.

Sin respetar ya en sentido estricto el orden cronológico, quiero referirme ahora a las numerosas publicaciones que ha dedicado al asunto el P. Luis F. Ladaria, que, -por lo que yo sé- desde el año 1976⁵⁹ en diversas obras⁶⁰ hasta su recentísima cuarta edición renovada y ampliada de su tratado sobre Dios⁶¹, viene insistiendo en la necesidad de conjugar una cristología del Logos con una cristología del Espíritu. Me permito una primera cita en la que el P. Ladaria habla del planteamiento de san Hilario de Poitiers: “También Hilario de Poitiers, dos siglos más tarde, y en plena lucha antiarriana, cuando la insistencia en la humanidad de Jesús podía dar lugar a malas interpretaciones, ha insistido en la necesidad de Jesús de ser salvado y en su solidaridad con nosotros en la debilidad que ha compartido con todos los hombres: ‘Desde la debilidad que tiene en común con nosotros ha pedido para él la salvación de parte del Padre, para que se pudiese entender que se encontraba dentro de nuestra humanidad en las mismas condiciones de nuestra humanidad’. Por ello invoca el nombre de Dios Padre, para que lo salve en aquella humanidad que por nosotros ha asumido. Jesús realizó ante todo en sí mismo el misterio de nuestra salvación, ya que con su resurrección anuló el decreto de condenación que nos amenazaba (cf. Col 2, 14-15: ‘Cumplió el misterio de nuestra salvación, él, que viniendo de los muertos es ya eterno, en primer lugar resucitando él mismo de entre los muertos, y dando término en él mismo al decreto de nuestra muerte, con el que antes estábamos encerrados’. La salvación de Cristo y la nuestra es una y la misma. En la glorificación de su humanidad se cumple la salvación en él y en nosotros. La salvación que pide y que en él se realiza es la glorificación y divinización de nuestra humanidad. La espiritualización de la carne en la resurrección es considerada como la transformación en la sustancia de la salvación eterna... La divinidad es la *substantia salutis*, de la cual, la humanidad, sin dejar de ser tal, puede participar. Ante todo la humanidad de Cristo, y por ella y con ella la de todos nosotros. Es la salvación que Jesús pide para sí mismo en cuanto hombre, la súplica de la

59 Cf. L. F. LADARIA, “Humanidad de Cristo y don del Espíritu”: *Estudios eclesiásticos* 51 (1976) 321-345.

60 Cf. L. F. LADARIA, “Cristología del Logos y cristología del Espíritu”: *Gregorianum* 61 (1980) 353-360; ID., “La unción de Jesús y el don del Espíritu”: *Gregorianum* 3 (1900) 547-571; ID., *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca 2002) 173-236;

61 Cf. L. F. LADARIA, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 42010) 75-138.

carne (*carnis deprecatio*), que en la resurrección y la glorificación del Señor se ha de convertir para el Padre en lo que desde la eternidad ha sido el Verbo⁶². Y ya más personalmente escribe: “El crecimiento y el desarrollo en Cristo, su unción, su exaltación y su glorificación, no afectan a su naturaleza divina, sino solamente a su humanidad, aunque esto no significa que no le afecten ‘personalmente’, en cuanto Hijo de Dios encarnado. Pero en ésta se contempla incluida toda la Iglesia, de la que Cristo es cabeza, que abarca en potencia la universalidad del género humano. Si Jesús no tenía necesidad para sí mismo de la economía salvadora, una vez que la encarnación ha tenido lugar para la salvación del mundo, no podemos imaginar que los eventos y las vicisitudes de su vida humana, hasta la muerte y la resurrección, no tengan para él un significado. El mismo sentido de la encarnación se vería de lo contrario comprometido. Por ello, la tradición ha hablado, aunque haciendo las debidas distinciones, de la salvación de Jesús. Una salvación que es la nuestra. La salvación que Jesús experimenta y recibe en su humanidad es la que le corresponde como cabeza del cuerpo y la que en última instancia está destinada a los hombres sus hermanos. La que podemos obtener nosotros los hombres de aquel que, sin haber cometido pecado, ha sido hecho pecado por nosotros para que viniésemos a ser justicia de Dios en él (cf. 2 Co 5, 21). No parece exagerado pensar que el conocido axioma ‘quod non est assumptum non est sanatum’ recibe la plenitud de sentido si pensamos que en primer lugar ha sido ‘salvado’ Jesús mismo en su humanidad, la que él ha asumido en su integridad (cuerpo y alma), y por ello ha podido ser salvado todo el género humano, su salvación ha pasado a todos los hombres. Es evidente que, en el caso de Jesús, la ‘salvación’ excluye la liberación del pecado que no ha cometido ni ha podido cometer, pero que por otra parte ha cargado sobre sus espaldas. Pero aun con la exclusión de este aspecto, punto ciertamente de importancia capital, la santificación, la consagración, la salvación de Cristo en cuanto hombre son temas frecuentes en la teología de los Padres. El paso de Cristo a los hombres ni siquiera se justifica en muchos casos. La humanidad de Jesús en todo momento modelo y medida de la nuestra, porque él ha cumplido siempre la voluntad del Padre; lo es especialmente en la muerte y resurrección, ya que en el misterio pascual se halla el centro del designio divino. Es entonces cuando Jesús, perfeccionado por la obediencia

62 L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos* (Madrid 2007) 98-99.

al Padre, es causa de salvación para todos los que le obedecen a él. La humanidad vivificada del Señor, que ha recibido la salvación del Padre, es principio de vivificación para los hombres. No hay salvación del hombre más que en la participación en esta salvación de Cristo”⁶³.

En este elenco de autoridades no puedo dejar de recordar al llorado maestro Eugenio Romero Pose, también partícipe de la misma inquietud en un estudio que dio a publicar en dos ocasiones. La última, poco antes de su fallecimiento. Escribía así: “La unción del Verbo encarnado que ha lugar en el Jordán es el acto que precede al mundo nuevo que es la Iglesia. En el Jordán acontece la mayor de las atenciones de la historia a la realización del hombre con miras a la plenitud que se dará con la Resurrección... El Espíritu de Dios se acostumbró a los hombres, a la carne humana, en la carne de Jesús... Dios nos adopta como hijos en el Hijo, pero primero adopta la carne de Jesús para, después, adaptarnos a nosotros. La Unción de Jesús no era necesaria para él, pero sí para nuestra salvación. La carne gloriosa de Jesús es la que derrama el Espíritu de adopción filial sobre los creyentes... A partir del bautismo en el Jordán, el Espíritu irá posesionándose, poco a poco, de la carne de Jesús a lo largo de su vida pública, hasta hacer al Nazareno en carne perfecto Hijo de Dios”⁶⁴.

El elenco podría ampliarse, pero me parece suficiente para mostrar que la necesidad de que la cristología del Logos (a la que algunos denominan descendente) se conjugue con una cristología del Espíritu (a la que algunos denominan ascendente) no deriva de los postulados de K. Rahner, y cómo esa cristología del Espíritu afecta a la relación filial de la humanidad de Jesús.

9.- El Dr. Vadillo parece muy preocupado por los biblistas y patrólogos que quieren situarse por encima del Magisterio. No es esa mi intención; tampoco creo que sea la intención de ninguno de los autores a los que me he referido. Pero, ciertamente, el respeto al Magisterio no se fomenta por quienes, basándose en un número del *Catecismo de la Iglesia Católica*⁶⁵, leído

63 L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, 100-102.

64 E. ROMERO POSE, “Jesucristo resucitado nos comunica el don del Espíritu”, en *Id.*, *Anotaciones sobre Dios uno y único* (Madrid 2007) 104-106.

65 Por ejemplo el nº 536: “El Espíritu que Jesús posee en plenitud desde su concepción viene a posarse sobre él”.

sesgadamente al evitar aludir a otros números del mismo⁶⁶, quieren reducir el Magisterio a posturas de escuela para hacer cundir la sospecha sobre legítimos planteamientos teológicos. Dentro de la fidelidad y adhesión al Magisterio caben planteamientos teológicos diversos y legítimos: los teólogos los podrán debatir entre sí, pero resulta poco elegante acudir al Magisterio y acomodarlo a una cuestión de escuela para que ésta se imponga en nombre de aquél. Otro ejemplo: una interpretación de escuela de la unión hipostática no se puede identificar sin más con la enseñanza del Magisterio sobre la unión hipostática. Curiosamente, en la actualidad persisten voces que parecen un eco de los argumentos de quienes en otra época quisieron impedir la renovación patrística en los decenios anteriores al Concilio Vaticano II⁶⁷.

66 Por ejemplo el nº 646: "En la resurrección, el cuerpo de Jesús se llena del poder del Espíritu Santo; participa de la vida divina en el estado de su gloria, tanto que san Pablo puede decir de Cristo que es el hombre celestial." O el nº 648: En la resurrección de Cristo, "las tres personas divinas actúan juntas a la vez y manifiestan su propia originalidad. Se realiza por el poder del Padre que ha resucitado a Cristo, su Hijo, y de este modo ha introducido de manera perfecta su humanidad -con su cuerpo- en la Trinidad. Jesús se revela definitivamente Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos. San Pablo insiste en la manifestación del poder de Dios por la acción del Espíritu que ha vivificado la humanidad muerta de Jesús y la ha llamado al estado glorioso de Señor." O el nº 653: "La resurrección de Cristo está estrechamente vinculada al misterio de la Encarnación del Hijo: es su plenitud según el designio eterno de Dios".

67 Pueden verse en É. FOUILLOUX, *La collection "Sources chrétiennes": Editer les Pères de l'Eglise au XX^e siècle* (Paris 1995) 115-132