

---

# ¿Qué significa el título "Hijo de Dios" (Dios), aplicado a Jesús?

---

*Carlos Bravo L., S.J.\**

---

*“Cristo es el sí de Dios, pues en El se cumplen todas las promesas de Dios” 2 Cor., 1,19-20; cf. Lc. 22,70.*

## **El punto de partida de la cristología**

Nos proponemos presentar una somera reflexión sobre algunos presupuestos que pueden contribuir a esclarecer el sentido de las fórmulas de Nicea y Calcedonia, leídas a la luz del sentido que da el Nuevo Testamento a los títulos “Dios” e “Hijo de Dios”, aplicados a Jesús. Estos títulos, a su vez, hunden sus raíces en el Antiguo Testamento.

Hay que tener en cuenta que ninguna formulación teológica es comprendida rectamente, si no se la considera en su génesis y como portadora de su propia historia. Esto ocurre naturalmente con las fórmulas dogmáticas cristológicas.

En nuestro medio, el uso indiscriminado de afirmaciones cristológicas, utilizadas fuera de su contexto histórico y sin explicitación de los presupuestos que les dieron origen, es una de las causas de la confusión reinante en el pueblo cristiano acerca de la identidad de Jesús, el Cristo. Para algunos Jesús es un Dios con apariencia de hombre (docetismo) o una mezcla o compuesto de Dios y hombre, de modo que durante su vida terrestre poseía la ciencia y el poder de Dios, velados por su situación humana.

---

\* Doctor en Teología y Licenciado en Sagrada Escritura; Profesor en la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, Bogotá.

---

Una cristología científicamente elaborada, debe partir de los datos del Nuevo Testamento, tomando seriamente en consideración los resultados de la exégesis histórico-crítica, como se desprende de la Constitución Dei Verbum y de la reciente Instrucción de la Comisión Bíblica en 1984. Esto significa asignarle su propio lugar al Jesús histórico, a su actividad terrena, como a la experiencia del Cristo Resucitado, es decir, a la forma como la expresan los testigos de la fe de Pascua.

“Existe un amplio acuerdo entre los exegetas en que el punto de partida y fundamento de la cristología neotestamentaria es la fe de los discípulos en la resurrección de Jesús el crucificado”<sup>1</sup>. De acuerdo con esta tesis, antes de pascua no existió una fe cristológica explícita. Todos los títulos cristológicos de la Biblia: Cristo (Mesías), Redentor, Siervo de Dios, Hijo de Dios, etc. son confesiones pospascuales, que el propio Jesús nunca se aplicó a sí mismo.

No pretendemos presentar una visión original de una problemática, secularmente estudiada a lo largo de toda la historia cristiana. Queremos simplemente contribuir a la clarificación de algunos puntos fundamentales, sobre la base de los datos aportados por la exégesis moderna<sup>2</sup>.

Comenzamos nuestra reflexión, partiendo de la perspectiva de los primeros discípulos de Jesús, en cuanto nos es dado conocerla a través de la interpretación que de ella hizo la comunidad apostólica, tal como quedó consignada en el N.T. Así partiendo de la experiencia con el hombre-Jesús, llegamos a la fe en el Cristo resucitado y simultáneamente, a la fe en

---

1. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Ediciones Sígueme Salamanca, 1985, p. 196. Cfr. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, 3a. ed. 1982. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, 5a. ed. Salamanca 1984.

2. Me he apoyado principalmente en las siguientes obras: *Grundfragen der Christologie heute*, Leo Scheffczyk ed. QD 72, Herder, 1975. Wilhelm Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*, Band 1, Kriterien, Patmos, Düsseldorf, 1981. *Jesucristo en la historia y en la fe*, Chr. Duquoc, E. Käsemann, etc. Ed. Sígueme, Salamanca, 1977. José I. González Faus, *Acceso a Jesús*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1979. José I. González Faus, *La Humanidad Nueva, Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander, 1984. Martin Benzerath, etc. *La Pâque du Christ. Mystère de Salut*, ed. Du Cerf, Paris, 1982. Ulrich B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes*, SBS 140, Stuttgart, 1990. Walter Kasper, *Christologische Schwerpunkte*, Patmos, Düsseldorf, 1980. Josef Blank, *Glaube an Jesus Christus*, Patmos, Düsseldorf, 1980. Jacques Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, ed. du Cerf, Paris, 1987. Amo Schilson, *Christologie im Präsens*, Herder, Freiburg, 1974. Hans Urs von Balthasar, *Wer ist Jesus Christus*, Herder, Freiburg, 1977. E. Schillebeeckx, *Jesus, Die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Freiburg, 1974. Walter Kasper, *Jesús el Cristo*, ed. Sígueme, Salamanca, 1976. Walter Kasper, *El Dios de Jesucristo*, ed. Sígueme, Salamanca, 1985. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Herder, 1979. B. Sesboté, *Jesus Christ unique mediateur. I Problematique et relecture doctrinales*. Paris, Desclée, 1988. J. Dupont, *Jesus aux origines de la christologie*. Leuven University Press.

---

Dios en toda su radicalidad y profundidad, la cual es el fruto directo de las anteriores experiencias, dado que Jesús es el revelador del Padre y no propiamente de sí mismo (Jn 14,6-13). Toda su predicación fue teocéntrica, no cristocéntrica. Como es obvio, esta última ya es el resultado de un proceso de transposición, fruto de la reflexión neotestamentaria.

Los discípulos de Jesús tuvieron ante sí, a un auténtico hombre y no a una persona que se hubiese declarado abiertamente hijo de Dios, y en cierta forma, aunque mediada, Dios mismo. Tal afirmación no es pensable en labios de Jesús<sup>3</sup>.

Por consiguiente, el punto de partida de la Cristología lo constituye el análisis histórico-crítico de la presencia, la predicación, las actuaciones y la muerte de Jesús de Nazaret, tal como las vivieron y las interpretaron sus discípulos y las transmitieron, en formas bastante diferenciadas, las primeras comunidades cristianas y las reinterpretaron y redactaron posteriormente, los diversos autores (escritores) del Nuevo Testamento.

Tanto antes de la pascua como después de ella, los discípulos tuvieron que cuestionarse seriamente: ¿Quién es éste?. ¿Cuál es su relación con Dios? Mc 8,27-29; Mt 16,13-19; Lc 9, 18-20. Esta pregunta, planteada a la fe del creyente de todos los tiempos, tiene que surgir siempre, en una forma u otra a lo largo del proceso de la fe personal<sup>4</sup>.

Es claro que la cristología no se propone primordialmente transmitir informaciones sobre las actuaciones históricas de Jesús, sino responder a la pregunta fundamental que se plantea la fe acerca del significado y la importancia que tienen su persona y su vida para nuestro conocimiento de Dios y la salvación de los hombres. Persona y obra de Jesús no son separables. Su persona y su significación salvífica, manifestada en su actividad y sus palabras, se pertenecen intrínsecamente. Jesús es el sujeto y el objeto de la revelación. La revelación es Jesucristo mismo.

Lo que el Evangelio (=la cristología neotestamentaria) nos ofrece es una interpretación de su persona, hecha por sus discípulos, sobre la base de su experiencia personal con él, en su calidad de colaboradores y amigos.

---

3. Karl-Heinz Ohlig, *Gottessohnschaft. Offene Fragen in der Kirche*, en *Glaube an Jesus Christus*, ed. Josef Blank/Gotthold Hassenhüttle, Patmos, Düsseldorf, 1980, p. 65, explicita algunos presupuestos que trata en su libro *Gott-Eine Hoffnung*, Düsseldorf, 1972: Que Jesús mismo nunca empleó título alguno directamente cristológico; que todas las fórmulas confesionales cristológicas del Nuevo Testamento, aun las que proceden de la boca de Jesús, son de origen postpascual y creaciones de la comunidad cristiana. Se omite la cuestión acerca de qué tipo de continuidad se da entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

4. R. Schnackenburg, *Der Ursprung der Christologie* en *Glaube an Jesus Christus*, ed. José Blank und G. Hasenhüttle, Patmos Verlag, 1980, pp. 42-63. También Franz Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentliche Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion en Grundfragen der Christologie heute*, Herder, 1975, pp. 77-113.

---

Supone una prolongada y profunda reflexión, a la luz de la fe anticotestamentaria, de las palabras y hechos de Jesús y de la experiencia de su muerte y resurrección, dentro de ese contexto histórico, cultural y religioso. A través de esa reflexión se pone de manifiesto el significado peculiar, definitivo (escatológico) de Jesús, lo cual corresponde al establecimiento de una nueva relación del hombre y del mundo con Dios, por Jesús (Jn 17,3.6-8), expresada bajo la imagen del reino de Dios o reino de los cielos (Mc 1,15).

Reino de Dios significa presencia inmediata, eficaz y salvífica de Dios en el mundo, gratuitamente accesible a todo hombre de buena voluntad, en la persona y actividad de Jesús, por medio del seguimiento al cual él invita. (Lc 18,18-22). El hecho de Jesús, sellado por la fe en su resurrección, es hecho y palabra de Dios final y definitiva, en unidad indisoluble: "Porque el mismo Dios que mandó que la luz brotara de la oscuridad (que creó el mundo), es el que ha hecho brotar su luz en nuestro corazón, para que por medio de ella podamos conocer la gloria de Dios ( su eficacia salvífica, gratuita) que brilla en la cara de Jesucristo" (2 Cor 4,5-6; cfr. Rm 4,17).

Desde el momento en que Jesús es para nosotros la revelación, manifestación a nivel humano e histórico, de Dios (Jn 1,18; Col 1,15), manifestación de Dios en el hombre, de la eternidad en la historia, de la palabra eterna de Dios en la palabra histórica del hombre, el problema teológico que de allí surge y del cual trata la cristología, ya no es rescindible, ya no es posible ignorarlo ni soslayarlo, por difícil que sea: en esto consiste nuestra salvación, el sentido absoluto de la vida y la posibilidad de realizarlo. En Jesús encuentra el hombre la más plena respuesta de Dios a su búsqueda, a los más profundos interrogantes de su vida y al anhelo de plenitud y felicidad (salvación).

La teología siempre ha reconocido esta capacidad y exigencia del hombre, inherente a su naturaleza concreta, y que se designa como sobrenatural estructural (existencial), en la terminología de K. Rahner. Así el hombre es siempre un ser capaz de interrogarse y un posible interlocutor de Dios.

El centro del cristianismo no es, pues, una doctrina, una moral o una institución eclesial o social, sino una persona concreta con nombre propio. Todo lo que pretenda ser cristiano debe examinarse críticamente con respecto a El.

"Esta problemática muestra nuevamente que en la cristología en definitiva de lo que se trata es del concepto cristiano de realidad, en el más amplio sentido del término. La cristología constituye la concreción única e inderivable, de nuestro ser de hombres, es la última determinación de la apertura indeterminada del ser humano. Al hombre le corresponde dejarse determinar en su humanidad por el hombre concreto Jesucristo afirma W. Kasper<sup>5</sup>.

---

5. Walter Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, en *Christologische Schwerpunkte*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1980, p. 22.

---

En ella está implicada, pues, la relación del cristianismo con todas las dimensiones históricas como son antropología, sociología, cultura, política, etc.

## **Influjos culturales en el desarrollo de la cristología**

Lo que no siempre se expresó con claridad es que el hombre experimenta su situación, expresa sus interrogantes y realiza su búsqueda en formas muy diversas, dentro de los diferentes condicionamientos culturales, sociales, religiosos y económicos. De ahí que la concreción histórica de lo que significa salvación, realización, ha sido experimentada y expresada en formas diferentes por el hombre prehistórico, por los individuos de las antiguas culturas, del medioevo y de los tiempos actuales y aun hoy día, con grandes variantes, entre los hindúes, los africanos, los europeos y los suramericanos. Es decir, que la cuestión estructural acerca del sentido (salvación) es una realidad histórica, culturalmente condicionada, aun dentro del mismo cristianismo.

Así se explica el hecho característico de que muy pronto se desarrollaron independientemente, diversas concepciones cristológicas, de acuerdo con los diversos medios religioso-culturales. En primera instancia, se expresaron con títulos ya conocidos en el medio anticotestamentario, judío, helenístico, greco-romano, aunque al ser asumidos por la fe cristiana, adquirieron una significación mucho más amplia que la original, de acuerdo con la experiencia de pascua. De aquí se desprende que los títulos y calificativos, aplicados a Jesús en el N. T. para esclarecer el significado de su persona y su misión, reciben su sentido específico cristiano de la persona misma de Jesús, sentido que no poseían en su contexto original histórico-religioso.

Ya en tiempo neotestamentario nos encontramos con dos culturas, ajenas la una a la otra, a las que corresponden formulaciones soteriológicas diferentes. Prescindiendo de una serie de matices intermedios, mencionamos, por el momento, la cultura y soteriología del judaísmo y la cultura y soteriología del helenismo.

Aunque el judaísmo precristiano se expresó en múltiples tradiciones, bastante diferenciadas, como lo atestiguan el A.T. y la literatura extrabíblica contemporánea, simplificando, podemos descubrir una línea común de pensamiento en que la soteriología judía está orientada históricamente.

El hombre del A.T. se entendió a sí mismo como parte y actor de una historia, orientada linealmente desde sus comienzos hasta su término. Por consiguiente interpretó el mal que le tocó vivir como corrupción de una historia, causada por trasgresiones acaecidas en la historia misma. Según esto, la salvación no puede concebirse sino como permanente y futura superación de esa corrupción del pasado, del presente y de las continuas fallas del hombre, proceso que solamente podrá realizarse mediante la intervención prometida por Yahvé, Dios de la historia.

---

De otra manera muy diferente se planteó el problema la cultura helénica, dominante en el imperio romano de aquel entonces. Aunque en aquella época coexistía una mezcla de diversas culturas, originalmente independientes (sincretismo), sin embargo, predominaba en el lenguaje y el pensamiento culto, la tradición griega, influenciada por las culturas orientales y con el tiempo también, por la cultura latina del Mediterráneo occidental.

A pesar del pluralismo, se puede afirmar que la soteriología helenística, en principio, mostraba escaso interés por la historia. Predominaba la idea de un eterno retorno (concepción cíclica), algo así como el desarrollo de las diversas escenas de un drama, regidas por las eternas e inmutables leyes del universo (concepción estática de la historia). Por consiguiente, la soteriología helenística estaba centrada en el cosmos, en el mundo de la naturaleza.

El hombre helénico se veía como parte del gran cosmos (el judaísmo carecía de este concepto). Al igual que los judíos, lo experimentaron como un mal, pero lo interpretaron cosmocéntricamente, como limitación esencial, como ignorancia, mortalidad, como cautiverio del espíritu en la materia, en una palabra, como finitud.

En consecuencia, concibieron la salvación como paso de la ignorancia al saber, de la mortalidad a la inmortalidad, como liberación de la materia, de la finitud del ser a la divinización.

Sucedió lo que era de esperar: la fe en Jesús el Cristo, ya en el Nuevo Testamento, se estructuró de acuerdo con los mencionados contextos soteriológicos.

Para los *judeo-cristianos* - prescindiendo de las diferencias de detalle y matiz- Jesús es el hombre escatológico (Hijo de hombre, Mesías, Hijo de David) que como enviado de Dios debe realizar el cambio histórico, inaugurando el Reino de Dios, lo cual significa el trunfo sobre el mal (el diablo, el pecado). Entró como Hijo de Dios en su función histórica, al igual que los reyes judíos en su entronización<sup>6</sup>.

La *crístología helenística* (que aparece en el N. T. sólo en forma inicial, no totalmente independiente de la judeo-cristiana) presenta a Jesús como el mediador entre lo finito y lo infinito, de modo que debía poseer ambas dimensiones, debía ser Dios y Hombre, para divinizar a los que creen en El. Con ello, se puso el fundamento de la cristología de las dos naturalezas: su nacimiento señala la encarnación del hijo siempre preexistente.

---

6. En Israel la realeza davídica trajo la paz interior y exterior a este pueblo. Así la realeza pasó a ser la institución salvadora de Yahvé. Balaán (Nm 24), los vaticinios de Natán (2 Sam 7) y sobre todo, los salmos reales (Sal 2; 45; 72; 89; 110) legitimaron teológicamente la institución monárquica: el rey era calificado como hijo de Dios, se le adjudicaba toda la tierra como esfera de su dominio y se le prometía la victoria sobre todos sus enemigos. Cfr. E. Zenger, *Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel*, en *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf, 1980, pp. 37-78.

---

Por consiguiente, para los judeo-cristianos, Jesús es mediador de salvación como profeta escatológico, enviado por Dios para realizar el cambio histórico; por el contrario, para los heleno-cristianos, Jesús es Dios y Hombre, de modo que por su anonadamiento en la encarnación pudiera superar la limitación natural del hombre y elevarlo a la esfera de lo divino. Correspondientemente, para los judeo-cristianos, la salvación se realizó por medio de la actividad histórica de Jesús, impulsada por Dios, por su predicación y por su obediencia hasta la muerte. La cruz es el punto central de la esperanza.

Para los heleno-cristianos el punto fundamental de su esperanza estriba en la encarnación de Dios. La expresión clásica de este pensamiento es la famosa teoría del trueque o intercambio de Ireneo de Lyon: Dios se hizo hombre para que nosotros llegáramos a ser Dios. La motivación se encuentra ya en el prólogo de Juan: El Verbo se hizo carne para que nosotros llegáramos a ser hijos de Dios. Cfr. 2 Pe 1,4. Por la fe nos hacemos partícipes de la naturaleza divina. Esta teoría fue expuesta, en toda su pureza, más tarde en Alejandría.

La *cultura latina* poseía otra concepción salvífica, diferente de la helenística. Aunque Roma estuvo sometida largo tiempo a un proceso de helenización, sin embargo no dejó de aflorar el pensamiento latino, con sus características propias. Este fue el caso primeramente en Africa del norte, a donde se habían destacado soldados y campesinos, que se fueron radicando allí, de modo que ya en el siglo 2º dominaba la lengua latina y el pensamiento latino en la región. En Roma las clases cultivadas continuaron hablando griego por largo tiempo, hasta tanto que la expansión de la actividad política hacia el oriente (división del reino con capital Constantinopla), trajo como consecuencia el que el latín, usado por el pueblo, llegara a ser la lengua común. Así se entiende cómo desde el siglo 2º en Africa del norte, y desde la segunda mitad del siglo 4º, haya aparecido una teología latina.

Los latinos pensaban más en categorías de poder y derecho que en las de naturaleza y esencia. La idea salvífica fundamental fue la de un poder que implantara el derecho divino conculcado (*ius divinum*) e introdujera un orden en la sociedad humana, destruido por la impiedad y la corrupción.

Dentro de estas categorías de pensamiento, la función de Jesús consistía en restablecer el orden en nombre de Dios, lo cual se realizó por la muerte en la cruz, como acto de expiación por la rebelión del hombre, de acuerdo con un plan prefijado por Dios mismo. La cristología helenística, poco satisfactoria para la mayoría, pasó a segundo término; sin embargo se conservó su formulación de las dos naturalezas, con otra función totalmente diversa: ya no se trataba de una salvación del ser, sino de una reparación jurídica (redención-rescate del que había caído en la esclavitud, expiación), de una reconciliación, restauración del recto orden.

Dos ejemplos pueden aclarar la nueva orientación: por el pecado de Adán (en su calidad de primer hombre), se había destruido el orden divino y el hombre se había hecho incapaz de restaurarlo por sus propias fuerzas. Por medio de Jesucristo, el hombre-Dios se pagó la

---

deuda y se restableció el orden. El Obispo de Roma, León I, en un escrito dogmático dirigido al patriarca Flaviano de Constantinopla, representa la misma posición en forma simplista: el diablo sedujo al hombre al pecado y lo sometió a su dominio. Para restablecer el orden se requería un Salvador que pudiera pagar la deuda exigida por la justicia de Dios. Este fue Jesucristo, el Dios-Hombre. El tenía que ser verdadero Dios porque nosotros no podíamos vencer al autor del pecado y de la muerte y verdadero hombre para que pudiese pagar la deuda contraída por el hombre. Y así fue burlado el diablo que creía haber vencido al hombre en la cruz, cuando en realidad se enfrentó contra el que nada podían ni el pecado ni la muerte.

En la cristología latina, la divinidad y la humanidad cambian su función: ya no constituyen por sí mismas un fin soteriológico, sino título legal, condición jurídica para poder pagar la deuda y restituir así el orden. Se trata, pues, de un esquema soteriológico que cae fuera del sistema Dios-Hombre. Con esto, la teología latina hizo un considerable aporte a la fórmula de Calcedonia, porque no se trata de una solución objetiva, sino de una fórmula de compromiso, aceptable en esa medida.

### **Vicisitudes en el desarrollo histórico-dogmático de la cuestión**

No puede presuponerse, sin un serio análisis crítico, que el desarrollo de la cristología dogmática de la iglesia antigua y medieval, haya sido siempre un proceso orgánico, coherente, a partir de la cristología bíblica. En algunos casos, que no es del momento aducir en detalle, es claro que el criterio primario de la cristología, que es el Jesús del Nuevo Testamento (visto desde una determinada cultura) fue supeditado por el criterio secundario que nace de una especulación teológica, motivada y condicionada por las numerosas controversias cristológicas, surgidas a lo largo de los primeros siglos.

También hay que contar con una serie de afirmaciones de tipo doctrinal a las cuales se llegó en virtud de un método deductivo, de carácter nocional, criterio que no es directamente aplicable a los procesos históricos, los cuales dependen de experiencias concretas, relacionales y no obedecen necesariamente a implicaciones lógicas. En otros términos, lo histórico no es deductible por lógica y mucho menos cuando se trata de un hecho tan extraordinario y único como el hecho de Jesús de Nazaret.

Esta afirmación contiene una crítica a ciertas corrientes de la teología posterior, que presentan rasgos míticos y docéticos, al considerar a Jesús prácticamente como un Dios en figura de hombre, algo así como disfrazado de hombre. También se incluyen aquí algunas síntesis cristológicas, elaboradas por ciertas corrientes de la escolástica y la neoescolástica, con prescindencia de los aspectos críticos, históricos, soteriológicos de relación experiencial.

Tampoco se pueden pasar por alto las limitaciones, ambigüedades y riesgos de equivocidad que encierran algunas de las fórmulas dogmáticas de los antiguos concilios que abordaron la Escritura con presupuestos dogmáticos ajenos a ella o al menos trataron de trasponer su

---

discurso simbólico, a una estructura mental diferente, ajena a la formas de expresión propias de ella.

Esta es la opinión, entre otros, de W. Kasper y Hans Küng. Dice el primero: “El dogma del concilio de Calcedonia está formulado totalmente bajo los presupuestos intelectuales y políticos de la situación de entonces y a base de conceptos de cuño filosófico. A la vista de este hecho, será una ilegítima retroproyección el intentar deducirlo inmediatamente de la Escritura”. Y Küng por su parte afirma: “Para entender el título Hijo de Dios, que Jesús nunca empleó respecto a sí mismo y que expresa claramente una confesión de fe de la comunidad pospascual, no se puede partir de concepciones dogmáticas posteriores, de una filiación divina metafísica de Jesús”<sup>8</sup>.

## El título hijo de Dios (“Dios”) en el A. T.

El primer punto de referencia para entender el título hijo de Dios en el N. T., es la concepción estrictamente monoteísta del Antiguo, al menos en su última etapa. (Is 45,5-7.14.18.21; Dt 4,35.39; 6,4; 32,12.39). La expresión hijo de Dios está en el A.T. desmitologizada en su origen mismo y se refiere, no a la descendencia física, sino a la libre y gratuita elección de Dios y por consiguiente, se le da un sentido funcional, personal y nunca natural, pero sí sustancial, puesto que representa un valor ontológico en el hombre, no sólo una denominación extrínseca (de orden jurídico o social).

Cuando el A. T. utiliza el título hijo de Dios para el pueblo de Israel en Ex 4,22; Os 11,1; para el rey como representante del pueblo en Sal 2,7; 2 Sam 7,14, etc. o para todo israelita piadoso como en Eci 4,10 etc. este uso lingüístico no tiene como trasfondo un pensamiento mítico, politeísta o panteísta de la filosofía estoica, según el cual, todos los hombres por la común naturaleza con Dios, como Padre, son llamados hijos de Dios.

En Ex 4,22 es claro que Israel se llama el “hijo primogénito de Yahvé” entre todas las naciones, como en Os 11,1, en el sentido de la “elección”. Recuerda la proclamación que Yahvé hace del rey como su hijo (Sal 2,7)<sup>9</sup> y la expresión similar en Ex 2,10. Aquí el pueblo

---

7. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, ed. Sígueme, Salamanca 1976, p. 281.

8. H. Küng, *Anmerkungen zu W. Kasper “Christologie von unten” en Grundfragen der Christologie heute*, Hrsg. von Leo Scheffczyk, QD 72, Herder, Freiburg, 1975, p. 171.

9. Hans Joachim Kraus, *Psalmen*, 1 Teilband, p. 19: “En el A.T. el rey no era hijo de Dios por naturaleza, ni entraba necesariamente en la esfera de lo divino mediante su entronización, sino que por decisión del Dios de Israel, al tomar posesión de su cargo era declarado su hijo”. Cfr. M Noth, *Gott, Volk, König im A.T.* GesStudZAT 222). En Egipto, la filiación de Dios era entendida casi siempre en sentido mitológico. El Faraón era engendrado por el dios Amón con la reina madre. Por el contrario en Babilonia y Asiria era considerado como el elegido, el consagrado y mediante una “palabra” designado como un servidor dotado de todos los poderes.

---

es proclamado hijo no en un sentido naturalista-mítico (cfr Jer 2,27ss), ni en el de creación (Dt 32,6). La motivación para el uso de la expresión "primogénito" se encuentra en la matanza de los primogénitos de Egipto (Ex 11,5; 12,29); también pudo contribuir la expresión de Os 11,1: "De Egipto llamé a mi hijo"; el pueblo es llamado hijo desde el comienzo de su historia y hace directa referencia al poder salvífico-liberador de Yahvé (Ex 13,13.15; 23,19), que crea una íntima pertenencia del primogénito respecto del Padre (Gen 49, 3; Dt 21,17; cfr. Jer 31,9).

La preeminencia del primogénito, la dignidad de Israel no se hace depender de condición alguna, pero sí trae consigo dos consecuencias: la liberación del dominio extranjero y la obligación de servir a Yahvé. De la esclavitud de Egipto, Israel es llamado al servicio de Yahvé (Ex 1,13s; 2,23; 5,1.3; 7,16). Esa es obra de sólo Yahvé<sup>10</sup>.

No hay duda, pues, de que el título hijo de Dios en el A.T. tiene que interpretarse a la luz de la fe en la elección, por la cual, la filiación se funda no en la descendencia física, sino en la libre elección por parte de Dios. *En virtud de esa elección se crea una especial relación personal con Dios y una misión histórico-salvífica.* Esta situación está descrita en Ex 19,4-6 en donde se pone de relieve todo lo que Yahvé ha hecho por Israel: elección-liberación-salvación, descrito con la imagen del águila que incita a volar a sus polluelos y los acompaña y protege en su desplazamiento desde Egipto hacia donde El está. v.4. (cfr Dt 32,11-12). La fidelidad de Israel es la condición para que conserven esta situación del todo peculiar entre los demás pueblos de la tierra: "propiedad personal de Yahvé, un pueblo segregado (santo) y como cercano a Yahvé, portador y garante de este mismo mensaje a los demás pueblos (cfr Is 61,5-6)<sup>11</sup>.

## El título Hijo de Dios (Dios) en el N. T.

El Nuevo Testamento tiene que ser interpretado a partir de la tradición del Antiguo, mientras no surja un principio nuevo de reinterpretación, que debe ser analizado críticamente. Este parece ser el criterio seguido por el evangelista S. Juan al utilizar el A.T. para justificar un título dado a Jesús en el Nuevo. Precisamente cuando en su evangelio se hace esta afirmación: "El Padre y yo somos uno solo" (Jn 10, 30), los judíos acusan a Jesús de blasfemia, porque "Tú no eres más que un hombre, pero te estás haciendo Dios a ti mismo". Entonces Jesús explica el sentido de su relación con Dios: "Sabemos que lo que la Escritura dice no se puede negar y Dios llamó dioses a aquellas personas a quienes dirigió su mensaje. Y si Dios me eligió (santificó-segregó) y me envió al mundo, ¿cómo pueden ustedes decir que lo he ofendido, porque dije que soy Hijo de Dios? Si yo no hago las obras que hace mi

---

10. Werner H. Schmidt, *Exodus*, BKAT, II, 1 pp. 213 s.

11. Martin Noth, *Das zweite Buch Mose*. Das A.T. deutsch, 5, Göttingen, 1959, p. 126.

---

Padre, no me crean. Pero si las hago, aunque no me crean a mí, crean en las obras que hago para que sepan de una vez por todas que el Padre está en mí y yo estoy en el Padre” (Jn 10,35-36).

Jesús justifica su afirmación a partir de la Ley, la cual comunicada en el Sinaí hizo de los israelitas el pueblo elegido, hijos de Dios. Para ello cita una línea del Salmo 82,6, pero aquí, como en otras partes del N.T., el argumento se toma de todo el contexto: “Yo dije que ustedes son dioses, que todos son hijos del Altísimo”. Se refiere a los jueces, que aunque sean injustos, reciben el título de dioses por su función cuasi-divina, dado que el juicio, según Dt 1,17 pertenece a Dios: “Porque el juicio es de Dios”.

La afirmación de Jesús se centra en el hecho de que El es el elegido y el enviado del Padre y obra en su nombre y en su lugar. La descripción tiene un sentido inmediato funcional, no lejano de la cristología de Pablo, como veremos: “En Jesús, Dios estaba poniendo el mundo en paz consigo mismo” (2 Cor 5,19; cfr Dt 19,17).

Sin embargo, la argumentación de Jesús parece inconcluyente para una mentalidad occidental, porque los judíos no objetan el que Jesús se haga dios en el sentido en que los jueces son llamados dioses, sino en que esto se haga en un sentido propio. Quizás parte de la solución a esta dificultad consiste en que según la hermenéutica rabínica, basta la presencia en el texto de la palabra dios, prescindiendo de la diferencia de sentido.(cfr Mat 19,4; 22,41-45). Así Jesús enfrenta a sus adversarios en su propio terreno, pues no aparece allí inconformidad alguna con esta forma de argumentar.

También podemos considerar como implícita otra forma de argumentar, igualmente rabínica que puede llamarse a fortiori, con mayor razón. Si los jueces, aun los injustos, por su función son llamados dioses, con cuánta mayor razón Jesús merece ser llamado dios=hijo de Dios, dado que es el elegido, consagrado y enviado al mundo por el Padre como portador de su Palabra<sup>12</sup>.

La filiación de Jesús, es decir, la forma de expresar su peculiar relación con el Padre, implica las previas relaciones del Padre con él, la elección y comunicación, del todo excepcional, de Dios Padre con él. La cristología, es decir, *la condición de Jesús, de ser Hijo, es la interpretación y traducción de lo que se contiene tácitamente en la dedicación y en la entrega filial de Jesús al Padre, en la proclamación del Reino. Esto permite relacionar la cristología y la soteriología.* Jesús es la oferta del amor de Dios que se comunica y se difunde. El ser de Jesús es inseparable de su misión y de su servicio. La función de Jesús, su existencia para Dios y para los demás, constituye su esencia. El ser y la misión, la función

---

12. Raymond Brown, *The Gospel according to John I-XII*, Doubleday, New York, 1966, pp. 408-411; Rudolf Schnackenburg, *El Evangelio según S. Juan II versión y comentario*, Herder, 1980, pp. 383-389.

---

y la esencia se condicionan mutuamente y son inseparables. Ya no se puede hablar de Dios al margen de Jesús: Dios se define en Jesús de modo definitivo, como el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Jesús es en persona, la expresión definitiva de la voluntad y del ser Dios para el hombre. Con él y en él entró Dios definitivamente en la historia.

## **Pablo y la cristología prepaolina de la misión**

En este contexto se ve claramente cómo la preexistencia de Cristo como hijo era la garantía de que Dios como Padre estaba en juego en la vida terrena, en la cruz y en la resurrección de Jesús y que el Dios eterno se manifestó en Jesucristo de modo escatológico y definitivo. Este carácter salvífico, definitivo, universal, de la persona y obra de Jesús exigía necesariamente afirmar que Jesús pertenecía a la esencia eterna de Dios. Las fórmulas de misión del hijo por el Padre en Rm 8,3 y Gal 4,4; Jn 3,17; Jn 10,11;15,13;1 Jn 3,16; 4,9.14, presuponen evidentemente la preexistencia.

Pero Pablo habla de la preexistencia en sentido soteriológico: la encarnación, la entrega en la cruz dan a entender que el amor eterno de Dios (Padre), como manifestación de sí (Hijo) y don de sí mismo (Espíritu), por medio de Jesucristo entró definitivamente en la historia para realizar la liberación de los hijos de Dios. *El himno a Cristo en Col 1,15-17 asume este aspecto cósmico y soteriológico de la filiación divina como manifestación y desarrollo en el tiempo del designio eterno de Dios.* "Jesucristo es imagen de Dios invisible, nacido antes que toda criatura, por su medio se creó el universo celeste y terrestre...él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia".

De hecho la comunidad primitiva reinterpretó los títulos aplicados a Jesús a partir del A.T., pero no lo hizo de manera abstracta y especulativa, sino histórica y concreta. Estos títulos adquirieron un nuevo sentido a la luz de la vida, muerte y resurrección de Jesús. La historia concreta y el destino de Jesús se convirtieron así en exégesis de la comunicación histórica de Dios en Jesús. Historia y destino de Jesús fueron interpretados como historia del acontecimiento mismo de Dios. Juan lo interpreta así en las palabras de Jesús, las cuales implican la unidad en la distinción: "Quien me ve a mí, ve al Padre". *La interpretación concreta, histórica del predicado Hijo de Dios significa que la filiación divina de Jesús no se concibe y afirma como esencia suprahistórica, sino como realidad que se impone en y por la historia y destino de Jesús. Lo que Jesús vivió ónticamente antes de pascua se interpretó ontológicamente después de pascua.*

*Hijo está en el orden salvífico y su preexistencia consiste en la realidad misma de Dios, en su plan eterno como realizable en el tiempo por el hombre Jesús, nacido de mujer (Rm 1,3s; Rm 9,5), de la estirpe de David en el tiempo.* No se trata obviamente de una preexistencia personal de Jesús como hombre, ni de un problema metafísico, sino del plan salvífico que se hace real en la persona histórica y en la actividad del hombre Jesús, su Hijo único que nos otorga la filiación divina (Rm 8,14-17; Gal 3,26; 4,5).

---

De modo que en el contexto total, la idea de encarnación ocupa en Pablo un lugar secundario y constituye sólo el presupuesto para la afirmación central soteriológica: “Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, sujeto a la ley, *para que redimiera a los que están sujetos o esclavos de la ley*” (Gal 4,4). La fórmula que antes de Pablo estaba centrada en la encarnación del Hijo preexistente, la relaciona Pablo con la muerte redentora de Jesús en la cruz. (Gal 3,13).

El mismo proceso se verifica en otros lugares en los que Pablo usa la fórmula tradicional como en Rm 8,3. Sugiere no sólo el valor de la encarnación, sino que añade otros aspectos acerca del cómo de su presencia: “sometido a la ley”, “en condición semejante a la del hombre pecador”, es decir, que Jesús por su encarnación se hizo semejante a todos los hombres pecadores, sin ser él pecador.

La idea de misión de Pablo en Rm 8,3; Gal 4,4 coincide estructuralmente y en su sentido con los lugares correspondientes de Jn 3,16.17; 1 Jn 4,9. En todos estos casos se trata de la misión del hijo de Dios *para salvar*; por consiguiente, su preexistencia parece ser un simple presupuesto.

El origen histórico-religioso de esta concepción hay que buscarlo en la especulación sapiencial judeo-helenística, en que la sabiduría aparece como un ser preexistente e independiente<sup>13</sup>. Sab 9,9: “Contigo (con Dios) está la Sabiduría que conoce tus obras y que estaba presente cuando hiciste el mundo”. Se pide, pues, a Dios: “Envíala desde tu santo cielo, mándala desde tu trono glorioso, para que me acompañe en mi trabajo y me enseñe lo que te agrada” (Sab 9,10. 17). Esta petición está en un contexto salvífico en que la Sabiduría debe cuidar del sabio en la tierra (v.10), asistirlo, enseñarle el buen camino y “fueron salvados gracias a ella”;<sup>14</sup> v.18: “penetra a lo largo de la historia en las almas santas, las hace amigas de Dios para que hablen de El” (7, 27).

El uso de esta terminología en un sentido histórico teológico, respecto al envío del Hijo de Dios es posible, aunque, como es comprensible, falta el aspecto de la encarnación en el libro de la Sabiduría. Se entiende, pues, por qué el contexto en que aparece en Pablo el envío del hijo, no está centrado en el pensamiento de la encarnación, sino en el de la salvación por la “humillación y la entrega hacia la exaltación” (Fil 2,1-5), “envió a su Hijo en condición semejante a la del hombre pecador” (Rm 8,3), “fue hecho objeto de maldición por causa nuestra” (Gal 3,13; 2 Cor 5,21). La identificación de Cristo con los pecadores por medio de su muerte salvífica realiza la intención de la teología de la encarnación, de aquí que el tema de la encarnación se halla centrado en el aspecto de la muerte salvífica.

---

13. Sab. 9, 9: kai meta sou e sophia...kai parousa ote epoieis ton kosmon...

14. kai te sophia esotheran.

---

## La concepción de encarnación en el himno cristológico de Fil 2,6-11

El himno pre-paulino se puede dividir en dos estrofas: vv.6-8 que tratan del anonadamiento del Cristo preexistente; vv.9-11, de la glorificación por Dios del que se había humillado a sí mismo.

“El cual siendo de condición (= *morfè*) divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, asumiendo la condición de siervo, haciéndose semejante (= *en omoiomati*) a los hombres y apareciendo en forma (figura-*porte*) de hombre, se humilló a sí mismo, se hizo obediente hasta la muerte y muerte de cruz”.

Aquí aparece cómo el preexistente posee una condición (= *morfè*) divina, a la cual renuncia al optar por la condición de esclavo. La palabra significa generalmente forma, manera, apariencia, forma de existir en un determinado estado o posición. Nunca tiene el sentido de esencia o naturaleza. Es claro que nadie puede desposeerse de su naturaleza o esencia. Sin embargo aquí su sentido no se limita a la figura externa, visible, a la simple apariencia, como si el cambio implicase tan sólo una especie de disfraz, cuando se afirma la renuncia a la condición primera.

La redundancia con que el himno trata de expresar la nueva condición asumida por el preexistente, indica que se quiere afirmar una real encarnación por la cual el preexistente se desposee radicalmente de la condición divina para asumir la condición de esclavo que le asegura su nueva identidad como hombre, hecho difícil de formular, porque no existe un modelo apropiado. Lo propio sucede con Rm 8,3 al emplear semejanza, similaridad.

“El himno aspira a expresar esta nueva comprensión al tratar de describir la encarnación del preexistente con nuevas fórmulas para aproximarse a lo que intenta afirmar. En la secuencia de la primera a la segunda frase, más aun en la afirmación repetida al comienzo de la segunda frase, se pone de manifiesto el esfuerzo del texto por expresar lingüísticamente, lo que corresponde a su intención. Puesto que la encarnación real de un ser divino, en la cual está implicada su función divina, es para los antiguos un pensamiento inusual, se puede comprender el esfuerzo del himno por expresar en repetidos intentos el difícil concepto de la encarnación. También la ausencia de una terminología ya formada juega un importante papel. Los problemas lingüísticos del himno están involucrados íntimamente con el contenido, sobre el cual vamos a añadir algunas precisiones”<sup>15</sup>.

Se ha querido ver en este texto la descripción de la encarnación en sentido mítico, por la cual Dios preexistente, dejando de ser Dios se hace semejante (=igual) al hombre, o asume la figura de hombre (se disfraza) para volver a recuperar posteriormente su prístina naturaleza

---

15. Ulrich B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Incarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus*. SBS 140. Stuttgart, 1990, pp. 26 s.

---

o apariencia visible. Esta interpretación que da a *morfé* el sentido filosófico de esencia, substancia (el que era esencialmente Dios) tropieza con una serie de consecuencias inadmisibles teológicamente y completamente ajenas al pensamiento de Pablo. En primer lugar, desposeerse (así sea temporal, provisionalmente...) de la esencia para asumir otra, no es posible. Dice el Concilio III de Constantinopla (680-681): "Porque no vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura para no levantar lo creado hasta la divina sustancia, ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas". San Pablo nunca habla en términos metafísicos, esencialistas, refiriéndose al ser en sí de Jesús; él se sitúa en el plan histórico-salvífico, funcional; ni tampoco supone una especulación trinitaria.

La expresión: "siendo de condición divina" significa un estado vivido, poseído, no transitorio y que representa una realidad ontológica en Jesús como hombre que revela al Padre. No se trata de una preexistencia en el sentido temporal del término, como si Cristo hubiera existido antes de su concepción y aparición sobre la tierra, aunque sí preside todo el plan salvífico de Dios, según S. Pablo (Col 2,15ss) o en forma similar a la función atribuida a la Sabiduría personificada en el A.T. Desde el principio hasta el fin del himno se trata de Cristo tal como se ha manifestado históricamente, tal como lo conocemos a través de la revelación.

A la luz de la visión de la fe pascual, se ha descubierto en profundidad la supra-existencia de Cristo, su condición de revelador del Padre, de Hijo de Dios, de Señor y esta condición se contraponen a la situación en que quiso vivir durante su existencia terrestre, obediente, humillado, sometido al dolor y a la infamia de la cruz, como un esclavo. Jesús no quiso prevalerse durante su vida mortal, de su condición divina.

El himno describe la persona de Cristo en sus dos estados: condición divina, velada, oculta en la humildad de su condición terrestre y luego manifestada en su condición gloriosa de resucitado, reconocida en la experiencia de fe de los creyentes.

La antítesis se expresa a través de la oposición griega del "esclavo" y el "señor"; del contraste de Jesús y Adán (incluido el tema de la igualdad, semejanza con Dios) y de la relación del cumplimiento en Jesús de la profecía del siervo de Yahvé. Estas antítesis son significativas, pero quedan en la periferia del lenguaje utilizado.

Para comprender en qué consiste la humillación (el desposeimiento, el despojo de sí mismo) hay que captar la oposición entre el mundo de la cruz (maldito ante Dios y ante los hombres Gal 3,13; Dt 21,23) y el mundo celeste de la divinidad. Reemplaza la oposición entre muerte y resurrección.

No se trata aquí de la sucesión (horizontal) de dos acontecimientos, sino de la comprensión (vertical) de dos mundos que se compenetran, que están en symbiosis, como Dios y la sabiduría que se manifiestan en su creación. Sab 8,3s; 9,4s; 1,6; 7,23; 6,12-20). Es claro que

---

el N.T. afirma entre Jesús y el Padre una unidad del todo peculiar, relacional, personal, que llega hasta la raíz del ser mismo y del actuar, unidad que no es de yuxtaposición, ni de confusión y que en las diversas formas que reviste históricamente, sólo puede darse entre el Creador y su criatura. Esta unidad aparece concretamente en el contexto de la revelación como unidad de acción, identificación con la voluntad del Padre. Jn 4,34; 5,30; 6,38; Heb 10,9<sup>16</sup>. Ni en el prólogo del evangelio de Juan, ni en el himno de la ep. a los Filipenses puede fundarse una unidad natural, física o metafísica, como algo dado ya de antemano.

Lo que en último término se afirma es que Dios eterno se manifiesta verdaderamente y en forma única en el hombre Jesús y lo califica verdaderamente como hijo de Dios. "Pero en ningún lugar del N.T. se expone una doctrina teológica bi-teísta: Dios es uno y no se puede hablar de Dios simplemente como se habla del hombre, ni se puede hablar del hombre como se habla de Dios. No siendo posible una simple dualidad ni una mera identidad, la relación de Jesús con Dios puede formularse del modo siguiente: *el verdadero hombre, Jesús de Nazaret, es para la fe, revelación real del único Dios verdadero (preexistente) y como revelación del Padre es su hijo. Es decir, que en toda la vida de Jesús, en toda su predicación, su comportamiento y destino, Jesús proclamó, manifestó y reveló la Palabra y la Voluntad de Dios con toda su persona, en todas sus palabras, acciones y sufrimientos. Puede decirse aún más: dado que en Jesús coinciden plenamente palabra y obra, doctrina y vida, ser y actuar, él es corporalmente en forma humana, la Palabra y la Voluntad de Dios*"<sup>17</sup>.

En Fil 2,11 se refleja la idea de Is 45,23. Los motivos esenciales del texto paulino se derivan del mundo del helenismo religioso y a partir de esa visión deben ser explicados<sup>18</sup>. "La fe cristiana confiesa aquí que revelación y salvación acontecen allí precisamente en donde el Hijo de Dios se desposee de su original identidad y asume la que es ajena a lo divino, en la nada de lo humano. *No en la inmutable eternidad de lo divino sino en la identificación con lo humano se encuentra el revelador. Jn 1,14 en realidad no presenta un paralelo porque el logros hecho hombre conserva su gloria celeste*"<sup>19</sup>.

Ciertamente 1 Cor 1,24 (Cristo como fuerza y sabiduría de Dios) son afirmaciones no tanto sobre el ser de Cristo sino más bien una determinación de su papel en la economía salvífica y se refieren inequívocamente más a la misión que al ser de la persona de Cristo. Pero aun

---

16. Franz Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie*, op. cit. p. 113.

17. H. Küng, *Ser Cristiano*, ed. Cristiandad, Madrid, 1977, p. 563 s.

18. Dieter Georgi, *Der Vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6-11 en Zeit und Geschichte*, Mohr, Tübingen, 1964, p. 263-293. Cfr. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, 85-122.

19. U. B. Müller, op. cit. p. 28.

---

aquí no se deben separar ambas cosas o ponerlas en contraposición. Col 1,15; 2 Cor 4,4 y Hebr 1,3 se refieren a Sab 7,26 (Reflejo de la luz eterna, espejo sin mancha del poder de Dios e imagen de su bondad).

El papel cosmológico de la Sabiduría en Prov 8,22-31 y Sab 7,22-28 pueden haber ejercido un influjo sobre Col 1,15ss. Las expresiones paulinas deben ser interpretadas en sí mismas y por sí mismas; fórmulas como “igual a Dios”, “imagen de Dios” (Fil 2,6); “El es el resplandor glorioso de Dios, la imagen misma de lo que Dios es” (Hebr 1,3) se mueven en la misma dirección de las designaciones e interpretaciones joaneas y se mantienen en el mismo plan teológico de Juan<sup>20</sup>.

## **La encarnación del Logos en Jn 1,14 a la luz de su transfondo histórico cultural**

Este texto de Juan es central para esclarecer lo que se quiere afirmar cuando se habla de encarnación. El Logos es originalmente un personaje celeste. Presenta, como la figura del preexistente en Fil 2,6, rasgos característicos de la concepción sapiencial judía. Juan lo presenta junto a Dios y perteneciente a la esfera de lo divino pero subordinado a Dios: (Theos en o Logos)<sup>21</sup>. La divinidad de la sabiduría está implícita en Sab 9,4 y 7,26.

En Filón la Sabiduría se llama “hija primogénita”, “imagen de Dios” (Agr 51; Conf 146f), como el Logos en Juan. Lo que nunca se dice de la sabiduría es lo que se afirma del Logos “que se hizo carne (hombre)”.

La parte conclusiva del himno joaneo dice: 14a “a) y la Palabra se hizo hombre b) y habitó entre nosotros; c) y hemos visto su gloria...; e) Lleno de gracia (amor) y de verdad; 16a Y de su plenitud (riqueza) todos hemos recibido; b) Gracia tras gracia. Esta parte está en plural como una confesión de fe comunitaria. No podemos discutir aquí si perteneció originalmente al himno o fue añadida con posterioridad. Aquí se pone de relieve la función salvífica del logos en su epifanía terrestre que precisamente para realizar esta función se hace él mismo hombre. La salvación es consecuencia de la encarnación y su presupuesto y su condición, pero no constituye la finalidad del texto que estriba en la salvación.

---

20. R. Schnackenburg, *Das Johannesev.* I, 300-302.

21. Cfr Orígenes, *Comentario a S. Juan II*, 2,13-15: “En algunos lugares omite el artículo y dice simplemente Theos, es decir, cuando llama Dios al Logos”. Cfr. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, ed. Sígueme, 1982, p. 208: “La afirmación culminante es la del versículo 1 c: ‘Y la Palabra era Dios’. El término Dios sin artículo es aquí predicado y no sujeto; no se identifica, pues, con ho theos, mencionado antes. Hay que decir, en consecuencia que la Palabra es de índole divina. A pesar de todas las diferencias entre Dios y la Palabra, ambos están unidos en una esencia divina. Pero esta afirmación sobre la esencia tiene una connotación soteriológica”.

---

¿Cómo puede entenderse la encarnación en este contexto? Ante todo, la encarnación no trae consigo un cambio fundamental en el Logos. El conserva su ser celeste, aun cuando aparece en la tierra y habita entre los hombres, pues de este modo los hombres perciben su gloria y gozan de la plenitud de su riqueza que es amor y gracia que se participa; en esto se distingue claramente de Fil 2,6s, pues en Jn la idea de anonadamiento del Verbo está ausente. Esto no puede lograrse, si su humanidad no hace transparente su divinidad. Para Juan se trata de la epifanía del logos divino en la tierra.

El problema consiste en ver si esa forma de entender la encarnación puede sostenerse lingüísticamente. Algunos suponen que *gineszai* implica el que una persona o cosa se cambia en su sustancia o propiedades para llegar a ser o hacerse lo que antes no era<sup>22</sup>.

Sin embargo un amplio uso del término en el sentido de “aparecer” manifestarse = *faineszai* lo encontramos en Justino y en la literatura griega profana, de lo cual aduciremos algunos pocos ejemplos. Justino considera las apariciones de Dios en el A.T. como manifestaciones del Logos. Este se ha manifestado como Hijo, como ángel al servicio de Dios. El nació de la Virgen María como hombre “el que en otra ocasión se había manifestado como fuego, cuando habló con Moisés desde la zarza. (=pur... gegone). 127,4; 128,1. De estos textos se sigue que *gineszai* puede significar aparecer o manifestarse en una forma. Luciano de Samosata ofrece una serie de instancias en *Deorum dialogi* 5,2; 16,2; 20,14. En la literatura cristiana se encuentra la misma terminología, por ejemplo, cuando se habla de la polimorfía del anticristo. (grApcEsr IV ,33.35. CoptApcEl 34,1ss.<sup>23</sup>

El texto de Jn 1,14a indica, pues, una epifanía del Logos. El hacerse carne del Logos realiza la revelación de lo divino sobre la tierra, en cuanto que la gloria divina se transparenta en Jesús, para los que le aceptan. El hacerse carne no representa en el himno una afirmación problemática, puesto que carne está usada en un sentido no dualista; es sinónimo de hacerse hombre y no se opone dualísticamente a espíritu, como en otros lugares del Ev. (1,13; 3,6; 6,63). El Logos hecho carne no encuentra un mundo opuesto a El, porque el mundo fue creado por el Logos y El es siempre luz y vida para el mundo (Jn 1,3.4.11).

El Logos en su encarnación no deja de ser Dios, pues divinidad y manifestación en la carne, como signo de lo terreno, no significan magnitudes opuestas sustancialmente, dado que la concepción esencialista del pensamiento griego es ajena totalmente al texto<sup>24</sup>.

---

22. W. Bauer, *Wörterbuch* 316; G. Richter, *Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium* en *Studien zum Johannesevangelium*, BU 13, Regensburg, 1977, 149-198; H. Thyen, *Aus der Literatur zum Joahnesevangelium* en ThR NF 39, 1974, 222-252, etc.

23. Cfr. P. Weigandt, *Der Dokerismus im Urchristentum...* (tesis) acerca de la polimorfía de Cristo, Heidelberg, 1961, pp. 40-55.

24. U. B. Müller, op. cit. p. 50.

---

El Verbo se hizo carne no significa sino que se manifestó en la carne, sin que el himno considere un problema el ser de hombre, pues en la ausencia de un dualismo propiamente tal, divinidad y ser hombre no son situaciones inconciliables en principio. *Jesús, pues, siendo hombre, es Hijo de Dios, palabra de Dios, pertenece a la esfera de lo divino, la naturaleza divina es su taleidad como hombre= como hipóstasis, por la cual es uno y el mismo que nació de María Virgen en el tiempo: todos los títulos tienen una connotación soteriológica, no metafísica, ni explícitamente trinitaria.* Jesús es Palabra e imagen del Padre, en la que Dios oculto, trascendente, absolutamente invisible se ha manifestado a nosotros en nuestro espacio-tiempo. (Rm 8,29; 2 Cor 4,4; Col 1,15; Heb 1,3; 1 Tim 3,16; 2 Tim 1,9; Tit 3,4).

Sobre la forma y manera de la encarnación, el himno no hace ninguna reflexión más precisa. Así la opinión de W. Bauer parece correcta: "Cómo haya pensado Juan el paso (o transición) del Logos de su existencia celeste a la humana, no lo dice"<sup>25</sup> (cfr Eci 24,8).

Jesús es totalmente transparente para Dios y Dios se refleja y es accesible para nosotros en El. Para una ulterior explicación de la cristología del Logos hecho carne, véase Alois Grillmeier<sup>26</sup>.

En Juan la unidad del Padre y del Hijo se realiza como unidad de conocimiento mutuo y de obrar común (Jn 10,15.30; 5,17.19.20); como misión recibida del Padre y realizada a cabalidad por Jesús en su calidad de enviado=mesías (1,34; 10,36; 11,27); como sumisión total de Jesús (4,34; 8,29; 14,31): que es el fiel ejecutor de su obra en el mundo con clara referencia al Salmo 2,6. Cfr Mc 1,11; Jn 1,34.

Su obediencia es la forma en la que Dios se encuentra realmente presente: Jesús en su obediencia es la exégesis histórica de la esencia del Dios invisible, lo cual implica una distinción y subordinación del Hijo respecto al Padre. En el N.T. no puede hablarse de una identificación (en un sentido metafísico-esencial, lo cual implica una reflexión trinitaria específica, al menos implícita) de Dios con Jesús de Nazaret. Consecuentemente, se pone esta afirmación en labios de Jesús: "El Padre es mayor que yo" (Jn 14,28). En esta misma línea de pensamiento, Jesús dice: "El Señor Dios nuestro es el único Señor" (Mc 12,29) y "Por qué me llamas bueno? Bueno solamente hay uno sólo: Dios", lo cual también puede traducirse: bueno es solamente el único Dios. (Mc 10,18; Mc 14,35; Lc 6,12; 10,16). De igual modo se afirma: "En cuanto al día y la hora, nadie lo sabe...ni el Hijo. Solamente lo sabe el Padre" (Mc 13,32).

---

25. W. Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen, 1933, p. 24.

26. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Biblische Ansatzpunkte der patristischen Christologie*. Herder, 1979, pp. 73-132, en donde se estudian las fuentes neotestamentarias de la expresión, el influjo de la teología paulina y concluye: "Estas expresiones del N.T. se refieren no sólo a la función de Jesús, sino que se relacionan con su ser, aunque siempre respecto a su función".

---

Jesús clama en la cruz: “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado? Mc 15,35; Mt 27,46. El argumento de que Jesús está citando el salmo 22,1 se desvirtúa el encontrar la misma forma de dirigirse a Dios en Jn 20, 17: “Subo a mi Padre que es vuestro Padre, mi Dios que es vuestro Dios”. Este pasaje hay que interpretarlo a la luz de la teología de Juan, en que el subir de Jesús es su glorificación (vivir en Dios y para Dios, que le llevará a ser el dador del Espíritu (Jn 20,22 y 7,38-39), el cual hará de los discípulos hijos de Dios y hermanos de Jesús. El Padre de Jesús será el Padre de los discípulos y éstos a su vez se harán hermanos de Jesús<sup>27</sup>.

En el libro de los Hechos se dice: “Jesús de Nazaret fue un hombre a quien Dios aprobó ante ustedes, haciendo por medio de El grandes maravillas, milagros y señales” (2,22). Y también: “Dios habló a los descendientes de Israel, anunciando el mensaje de paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos” y más adelante: “Dios llenó de poder y del Espíritu Santo a Jesús de Nazaret y que Jesús anduvo haciendo bien y sanando a todos..Esto pudo hacerlo porque Dios estaba con El” (He 10,38).

En Ef 1,17 se habla así: “Dios de Jesucristo, Padre de la gloria”, lo mismo que en 2 Cor 1,3; 1 Pe 1,3. En Ef 1,3 se yuxtaponen: “Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo” lo cual implica la real distinción de los dos. “Y la vida eterna consiste en que te conozcan a Ti, el único verdadero Dios y al que tú enviaste, Jesucristo” Jn 17,3. 1 Cor 8,6: “Para nosotros no hay sino un solo Dios verdadero, el Padre en quien todo tiene su origen. Hay también un solo Señor Jesucristo, por quien todas las cosas existen, incluso nosotros mismos”. (cfr Ef 4,4-6; 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,14). I Tim 2,5: “Porque no hay más que un Dios y no hay más que un mediador entre Dios y el hombre, el hombre Cristo Jesús”. 1 Cor 15,24: “Cuando Cristo derrote todos los señoríos...y entregue el reino al Dios y Padre”. 1 Cor 15,28: “Cristo mismo que es el Hijo se someterá a Dios que es quien sometió a él todas las cosas. Así Dios será todo en todo”.

Se ve cómo Pablo siempre distingue entre: “Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo” (Rm 1,7; 2 Cor 1,2; 2 Cor 11,31). En 1 Cor 11,3 dice: “Quiero que entiendan que Cristo es cabeza de cada hombre...así como Dios es cabeza de Cristo; y en otro lugar: “Todo es vuestro, pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios” (1 Cor 3,22).

En consecuencia con lo dicho, se puede comprobar que el N.T. emplea el término *O Theos*, en sentido estricto, solamente con referencia al Padre, el único Dios verdadero, nunca con referencia a Jesús.

Rm 9, 5 es uno de los casos en que el término *Zeos* (sin artículo) se pretende estar referido a Jesús, aunque el carecer de artículo indica ya que se entiende como un atributo, como

---

27. Para la construcción de Jn. 20, 17 ver a Rut 1, 16: “Tu pueblo será mi pueblo y vuestro Dios será mi Dios”. F.M. Catharinnet, *Note sur une verset de l'évangile de Jean*. Memorial Chaine, Lyon, Facultés Catholiques, 1950, pp. 51-59.

---

calificativo y no como identificación con Dios. Pero además esa lectura tropieza con varias dificultades: en primer término que se trataría de un caso único en Pablo; en segundo lugar que constituiría una rara excepción, pues sería la única doxología de Cristo en el epistolario paulino (cfr. Rm 1,25; 11,36; 2 Cor 11,31; Gal 1,5; Fil 4,20). A esto se añade el que en este contexto, el sentido más adecuado es: “Son descendientes de nuestros antepasados (los judíos); y de ellos (de su raza) en cuanto a la carne surgió el Mesías. El que está sobre todas las cosas Dios sea alabado por siempre. Así sea”. La razón es que todo el contexto se refiere a la elección de Israel por parte de Yahvé, que es el único sujeto de toda la perícopa y así se entiende por qué termina en una doxología.

Siguiendo esta forma de pensar, afirma: “Dios quiso habitar plenamente en Cristo y por medio de Cristo quiso poner en paz consigo al universo entero” Col 1,19. “Porque todo lo que es Dios (toda la plenitud de la divinidad) habita en él personalmente (en su persona=realmente) y ustedes están llenos de Dios porque están unidos a Cristo” (Col 2,9-10). Esta plenitud de Cristo, de la que participamos los cristianos, se entiende en sentido real, salvífico, se trata de una presencia y acción real de Dios transformante del hombre, no de una mera metáfora, pero no contiene ninguna especulación metafísica ni trinitaria.

## El Concilio de Calcedonia

Uno de los pasos fundamentales en el desarrollo de la cristología lo constituye el Concilio de Calcedonia. El encuentro del mensaje bíblico con un medio orientado filosóficamente trajo como consecuencia la necesidad de expresar el misterio del Cristo en las categorías correspondientes. Fundamentalmente las afirmaciones dinámicas de la Escritura se fueron sustituyendo por expresiones de tipo conceptual, sin convertirse en especulación filosófica. Ante todo se pretendió determinar más precisamente la realidad divino-humana de Cristo. En el desarrollo histórico dogmático de la cristología el Concilio IV ecuménico de Calcedonia ocupa un lugar definitivo, por ello es necesario dar alguna información sobre la fórmula cristológica de Calcedonia.

Para la interpretación del dogma de Calcedonia, son de mucha importancia, las precisiones que trae Alois Grillmeier cuando dice: “Vamos a destacar de una más amplia definición, dos breves fórmulas que desde aquel entonces debían determinar la cristología: sin confusión, sin separación, una persona o hipóstasis en dos naturalezas. Aunque los conceptos de hipóstasis y naturaleza no han sido definidos, sin embargo el sentido del dogma de Calcedonia es claro. *Los Padres querían decir que aunque se da una real distinción entre la naturaleza divina y la humana, sin embargo Cristo es uno, una persona o hipóstasis.* Esta afirmación puede hacerse aun sin una exacta definición del contenido metafísico de este concepto”.

“No es la tarea de los concilios enseñar metafísica, sino servir a la predicación de la Iglesia, la cual tiene por contenido, la revelación de Dios en Cristo y en el Espíritu

---

Santo...Necesariamente el dogma de Calcedonia tiene que ser visto sobre el transfondo de la Escritura, de la predicación de la Iglesia y de toda la discusión patristica. No sin fundamento, la definición se refiere a los profetas, a las palabras del mismo Cristo y finalmente al símbolo de los Padres, el Credo de Nicea....El dogma de Calcedonia pertenece, pues, a una antigua tradición, comenzando por una fórmula que debía enfrentar la crisis del momento”<sup>28</sup>.

Para captar adecuadamente el pensamiento de Calcedonia es preciso tener en cuenta que sólo pretende dar respuesta a una pregunta parcial y muy concreta: el problema de la afirmación simultánea de la divinidad y la humanidad de Jesús (*en términos patristicos, el problema de unidad y dualidad en Jesús*).

La intención de la fórmula no es filosófica, ni doctrinal, ni metafísica, sino soteriológica. Pretende salvaguardar la experiencia salvífica de que vivía la Iglesia. Se propone responder a la cuestión, qué creemos de Cristo. Es una confesión de fe. Los Padres de Calcedonia no querían dar una nueva definición, sino afirmar la fe contra aquellos que pretenden tergiversar el misterio de la economía salvífica (*propter illos qui dispensationis -eikonias-mysterium corrumpere conantur*). Se trata de afirmar una ortopistis, no una ortodoxia.

Veamos parte de la fórmula conciliar: “Se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo, Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo Unigénito, Dios, Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de él nos enseñaron los profetas y el mismo Jesucristo y nos lo ha transmitido el símbolo de los Padres”.

El sentido de esas intuiciones podría explicarse de la manera siguiente: Si la humanidad de Jesús no es de Dios en cuanto humanidad y permaneciendo humanidad, entonces no es el hombre lo que ha sido salvado en Jesús, sino otro ser.

La formulación de Calcedonia está al margen de la teología trinitaria, por ello, el término “persona” no exige ser entendido como relación o comunicación, de acuerdo con el lenguaje trinitario, sino simplemente según el significado que tiene en una filosofía teísta, para la cual naturaleza y subsistencia son idénticas en Dios.

Es preciso ser consciente de esta limitación, porque si al término hipóstasis, que indica relación en la trinidad, se le da el sentido filosófico teísta, se corre el riesgo de dar también al término *physis* una significación filosófica y aplicarlo unívocamente a la divinidad y a la humanidad de Jesús y en consecuencia se terminará por sumar en Jesús las dos naturalezas, constituyéndole así en un ser con doble entidad cualitativa.

---

28. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. I, pp. 762 s.

---

Añade a este propósito González Faus: “La falta de atención a aquella hypostasis (sustancia-  
esencia) concreta de la trinidad que es sujeto de la humanidad de Jesús, es decir, al Hijo,  
llevará a un olvido de la dimensión pneumatológica de la cristología... Tengamos en cuenta que  
el Espíritu es factor esencial de la filiación: el Hijo en la trinidad no es Hijo sólo en cuanto  
procede del Padre, sino también en cuanto vuelve a él en el Espíritu, en un movimiento  
indisoluble con el de origen. Y en nosotros, hijos en el Hijo, el Espíritu es quien nos hace  
llamar a Dios, Padre”<sup>29</sup>.

El Hijo, Jesús, es la auténtica exteriorización de la intimidad de Dios, en la cual se mantiene  
el esquema mismo de la vida intradivina, pues en Dios hay un principio de mediación  
(logos) y un principio de encuentro consigo (pneuma). El Hijo nos hace hijos del Padre (1  
Jn 3,10) y el Espíritu hace que nos reconozcamos como tales (1 Jn 3,16).

Además, el concilio no se preocupó por definir qué entiende por hipóstasis y qué entiende  
por physis.

Del término hipóstasis podemos afirmar que en Calcedonia no tiene el mismo significado  
que le ha dado la filosofía existencial o personalista: el hombre en cuanto se distingue a sí  
mismo de otro (se identifica) y dispone libremente de sí mismo. Entendiendo así la persona,  
es legítimo afirmar que hay en Jesús una persona humana<sup>30</sup>.

Como se ha dicho anteriormente, no parece que el concepto hipóstasis tenga formalmente  
el mismo contenido cuando se usa cristológicamente y cuando se dice del Logos trinitario.  
Sin embargo, la teología posterior ha presupuesto que sí tienen el mismo contenido cuando  
identifica la única hipóstasis de Jesús y el Logos se hizo carne de S. Juan.

El documento principal que tenemos para precisar el significado del término hipóstasis es  
la carta de Cirilo a Nestorio, que Efeso definió como conforme a la fe de Nicea. En dicha  
carta no se habla propiamente de una hipóstasis, sino de unión hipostática. Y para declarar  
esta tesis explica que el Logos unió lo humano hipostáticamente consigo; que los dos  
principios concurren en una verdadera unidad. Que el que nació de Dios y el que nació de  
María son “uno y el mismo”. *Se llama hipóstasis, por tanto, al principio de unidad del ser,  
a aquello que hace que algo sea uno.*

El principio de unidad de un ser no es “un nuevo ser”, sino aquello que ontológicamente  
afirma el ser como existente concreto. Sin embargo, una parte de la teología postescolástica  
ha concebido la hipóstasis no como una afirmación ontológica del ente, sino como un ente

---

29. José I. González Faus, *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*  
en *La teología de cada día*, Salamanca, 1976, p. 98.

30. Rahner, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1961, 282-285 Person.

---

y por eso pensaba que negarle a Jesús una hipóstasis humana era negarle una cosa humana y por tanto recortaba su humanidad en vez de consagrarla hasta lo absoluto.

La unidad de hipóstasis en la dogmática cristológica significa, por tanto, no que le falte algo humano a Jesús, sino que Jesús de tal manera está unido a Dios que en él, el ser humano recibe la misma determinación o afirmación ontológica del Absoluto. Por aquí es por donde se debe entender la filiación de Jesús: el principio de esa afirmación divina de lo no divino, es en Dios el unigénito del Padre. Y en esa afirmación infinita de su ser, es Jesús el Hijo en el sentido más pleno del término.

*Physis (naturaleza) va por la línea de la cualidad, es decir, aquello por lo que un ser es tal ser. Pero ¿cómo es posible afirmar una doble taleidad (doble naturaleza) de un único ser? ¿Puede uno y el mismo, ser tal y tal otro, sin convertirse en un "tercero", en una fusión de ambos? ¿Cómo es posible la dualidad de naturalezas en Jesús?*

Cuando por evitar este absurdo de una dualidad cualitativa se realizaba una absorción o una fusión de las naturalezas (o voluntades) en una sola, se está olvidando la irreductibilidad de la divinidad a un concepto universal común. Se concebía a Dios como un ente al lado de otros. Pero si Dios no es un ente, y si lo que llamamos su naturaleza no puede ser concebida como una forma que compete a un sujeto, entonces ocurre que cuando decimos que Cristo tiene una naturaleza divina y una humana, dicha frase sólo tiene sentido, si no olvidamos que tal naturaleza divina no puede pertenecer al plano de lo que es expresable en conceptos universales abstractos y por tanto al plano de lo que es cognoscible, definible por el entendimiento humano.

*No podemos concebir a la divinidad como junto a la humanidad, eso sería ponerlas ambas en el mismo plano, sumarlas mediante un concepto unívoco y por tanto no dejar a la divinidad ser divinidad.*

Hay que ver a la divinidad (aunque la expresemos con ese término abstracto y universal) más bien en la línea del sujeto asumente, lo cual significa: la divinidad pertenece al terreno de lo que en Jesús es singular e individual (en contraposición a lo que en Jesús es universal y abstraíble). Pertenece al terreno de lo que hace irrepetible e incomparable aquella humanidad. Lo que a cada uno de nosotros hace ser fulano de tal es lo que hace a Jesús ser Hijo de Dios. Lo individual de la humanidad de Jesús es su divinidad y por tanto, no algo que pueda ser captado por el proceso abstractivo de nuestra mente, sino lo que personaliza o individualiza aquella humanidad.

Puede preguntarse, entonces, por qué se habla de dos naturalezas, como si ambas perteneciesen a la misma línea de ser y se encontrasen yuxtapuestas en Jesús. La respuesta es clara: porque no podemos hablar de otra manera, pero, es obvio, que se debería haber hecho la distinción que tiene que hacerse al referirse a dos órdenes del ser que no son unívocos sino análogos de modo que se evite la ambigüedad y la confusión. Es claro que

---

para afirmar la filiación divina de Jesús o su carácter divino, tenemos que hablar de “divinidad”, porque nuestro entendimiento sólo funciona abstractivamente (no tenemos nombre para la “talidad” concreta), pero sí tenemos la posibilidad de hacer las distinciones y precisiones del caso, lo cual no se hizo y ha sido origen de una serie de permanentes confusiones.

El Concilio sí hace una importante precisión cuando dice: "Consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad. Semejante en todo a nosotros menos en el pecado" (Heb. 4,15) = (*Ou gar ejomen argierea me dunamenon sumpathesai tais astheneidis emon, pepeirasmemon de kata panta kath' omoioteia joris amartias*).

La historia muestra que el intento de no hablar de “dos” lleva a diluir su auténtica humanidad o a desconocer su carácter divino. Hablar de uno implica reducir la dimensión divina del ser a la humana o viceversa.

Afirmamos, por consiguiente, que el término naturaleza se dice en sentido diverso de la divina y de la humana. Y por tanto, el término dos no expresa suma sino irreductibilidad, heterogeneidad.

En este contexto podemos valorar las afirmaciones de Walter Kasper respecto a la definición de Calcedonia: “La distinción entre naturaleza y persona, es ante todo, una solución terminológica de emergencia. Especialmente los conceptos de persona e hipóstasis en Calcedonia estaban muy lejos de ser precisos. En definitiva, el Concilio tuvo que expresar en terminología griega algo que rompía todo su horizonte y para lo que faltaban los medios de pensarlo intelectualmente”.

“Por eso se conforma el Concilio con delimitar la fe contra los errores de derecha e izquierda. No pasa de una aclaración de su fórmula mediante cuatro conceptos negativos: sin mezcla, sin cambio, sin separación ni división. O sea, *el Concilio no formula teoría alguna metafísica sobre Cristo, sino que se para en una cristología negativa que mantiene el misterio*”<sup>31</sup>.

Trascribimos íntegramente la precisión que hace el citado González Faus sobre las dos intuiciones del Calcedonense:

“Con la misma propiedad y la misma verdad con que mi humanidad es mía, la humanidad de Jesús es humanidad de Dios, naturaleza de Dios, carne de Dios. El sujeto último de quien se predica todo lo que se dice del hombre Jesús, es Dios (o mejor el Hijo). En Jesús lo humano ha sido de tal manera asumido por Dios que se ha convertido en la expresión verdadera de Dios mismo.”

---

31. W. Kasper, *Jesús el Cristo*, pp. 291 s.

---

“Ello no implica ninguna destrucción de lo humano al ser asumido. Al revés: mediante esta asunción se conserva la integridad y se verifica la afirmación de lo humano. Lo que es de Dios (con la misma verdad que su divinidad) es una humanidad, es la carne y no una especie de subproducto más o menos cárneo y más o menos humano.”

Luego se pasa a confirmar esta interpretación con expresiones del Concilio III de Constantinopla (680-681): “Su carne se dice y es carne del Verbo de Dios, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo”. “Su carne..no por estar divinizada quedó suprimida”. “No vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina sustancia ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas”. En esta frase resuena el eco de los cuatro adverbios del Calcedonense: *indivise et inconfuse....* que calificaban la dualidad en Jesús.

Al indicar que ni lo humano puede elevarse hasta ser esencia divina, ni lo divino ser rebajado hasta la dimensión de lo humano, se está indicando la exégesis que acabamos de hacer de la dualidad de naturalezas, es decir, que no se trata de dos magnitudes superpuestas o sumables y por tanto del mismo orden, sino que pertenecen a los dos diferentes órdenes de fundante y fundada”<sup>32</sup>.

Dentro de los límites de una teología antropológica, podemos ensayar una reflexión sobre la presencia y acción salvífica de Dios en y por el hombre Jesús de Nazaret.

Conocemos tanto al hombre como a Dios, sólo en y desde la historia y en su concreción definitiva, sólo a través de la experiencia histórica con Jesús de Nazaret. Por eso, nuestro punto de partida es la manera como Dios y el hombre se han revelado en las relaciones personales de Jesús con su Padre, interpretadas por los testigos inmediatos, que mantuvieron igualmente relaciones personales con Jesús y conformaron la comunidad primitiva, poniendo las bases de la tradición cristiana.

El concepto de persona encierra dos experiencias fundamentales: la primera consiste en la conciencia de la posesión de sí mismo como yo insustituible, responsable por sí mismo; la segunda, en el camino hacia esa identificación como proceso relacional, creativo, complementario entre sujetos del mismo nivel existencial.

Aquí aparece la alienación radical del hombre, la del ser que no es el Ser y por consiguiente no existe en sí, ni plenamente en sí, ni para sí y por ello no puede llegar a ser sí mismo, sino a través de otros.

Sin que haya conciencia, disposición de sí, decisión, libertad, no hay posibilidad de realizar

---

32. José I. González Faus, *op. cit.* pp. 107-109.

---

los valores propios de la persona; pero éstos se realizan en y por medio de la relación interpersonal que los actualiza. Sin embargo, hay que convenir que el momento lógico en que surge la personalidad no es el acto de la relación, sino el de la presencia ante sí mismo, el de la posesión espiritual de sí mismo.

Esto supone en un sujeto finito, la apertura a lo universal, al ser subsistente, supremamente personal; por ello, más profundo que la apertura al otro es la apertura al ser. La persona es el lugar en que el ser se encuentra en sí mismo: una naturaleza espiritual existente. La persona es inseparable de la tensión, pues su identidad consiste en que permite ser a lo diferente. La unicidad de cada yo individual implica, en realidad, una delimitación del otro y por ende, una relación con él.

Hegel definió esta ley fundamental de la persona: "Por lo que se refiere a la personalidad, el carácter de la persona, del sujeto, consiste en dejar su aislamiento...En la amistad, en el amor, abandono mi personalidad abstracta, ganándola así como concreta. Lo verdadero de la personalidad consiste precisamente en ganarse a sí mismo sumergiéndose en el otro"<sup>33</sup>.

En razón de su apertura al ser, que es ilimitada, la persona remite más allá de todo lo limitado, hacia el misterio infinito de Dios, sin el cual carecería de verdadera razón de ser. Por tanto, la persona del hombre sólo se puede definir, en definitiva, a partir de Dios y en orden a él. Dios mismo pertenece a la definición de la persona humana.

A causa de su personalidad el hombre se halla remitido hacia el mundo y más allá; no es un punto que descansa en sí, sino algo dirigido dinámicamente más allá de sí mismo, encaminado hacia el infinito misterio de Dios y con todo, ineludiblemente atado a su propia finitud. Está constituido como mediación entre criatura y criador, pero esta esencia no es comprensible, sino a partir de Dios, dado que el hombre no es sino una capacidad, una pura posibilidad de esta mediación, que es lo que reconocemos como sobrenatural estructural y experimentamos como exigencia o perspectiva ideal de ilimitación y como ausencia y exigencia de sentido total.

Lo que antropológicamente podemos comprobar en la experiencia es puramente negativo, pero permite ver cómo *la MEDIACION, tal como acontece en Jesucristo, no representa contradicción alguna con la esencia del hombre, sino que es su plenitud más profunda.*

La experiencia de Dios en Jesús presenta dos polos inconfundibles pero inseparables: el reino de Dios y la radicalización del amor. El reino como voluntad soberana, indisponible, libre, que Dios hace valer hasta en sus últimas consecuencias: el hombre no puede responder, sino como disponibilidad abierta ante la absoluta gratuidad, como fe ante el misterio incomprensible del amor, en el ejercicio de la autoposesión y la libertad humanas. En Jesús, Dios se manifiesta como un Dios de los hombres, como un Dios que se regala y se comunica a sí mismo de modo radical.

---

33. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II/2* ed. Lasson, 81.

---

La libertad de Dios se manifiesta en la (obediencia) disponibilidad personal de Jesús ante el Padre y en ella se concreta la radical distinción. "No trato de hacer mi voluntad sino la voluntad del Padre que me ha enviado" (Jn 5, 30; Jn 4,34). Pero su obediencia se realiza en el ejercicio de la propia libertad: "Nadie me quita la vida, sino que yo la doy por mi propia voluntad. Tengo el derecho de darla y de volverla a recibir, esto es lo que me ordenó mi Padre" (Jn 10,18).

La obediencia es respuesta a la entrega amorosa de Dios hacia él, la cual revela al mismo tiempo, la radical unidad con el Padre, como resultado de la apertura, de la disponibilidad, de la entrega total de Jesús. Así se realiza la autocomunicación de Dios en Jesús, que es el amor humanado del Padre. Alfaro lo expresa de este modo: "Cristo se experimentó de modo humano como un yo que verdaderamente es el Hijo de Dios"<sup>34</sup>.

Que la humanidad de Jesús está unida al Logos en unidad de persona (hipostáticamente) significa que el hombre Jesús estando en sí (conservando su unidad y su autoposición) se realiza en el otro, el Logos<sup>35</sup>. De tal manera que la persona del Logos es la persona humana de Jesús. A la humanidad de Jesús nada le falta porque es persona humana merced a su autoposición y dada su total apertura, es realizada por la unión con la persona del Logos, (unión hipostática: es decir en unidad de persona), el cual la configura ontológicamente y la lleva a su plenitud humana. El que nació de Dios y el que nació de Maria Virgen son uno y el mismo (una hipóstasis), pero estructurado, cualificado por la naturaleza divina (del Hijo de Dios: naturaleza asumente) como persona humana única e irrepetible, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación de las dos naturalezas.

Partiendo del concepto concreto y relacional de persona podemos decir que lo abierto, lo indefinido que pertenece a la persona humana, en Jesús es determinado de modo definitivo por la unidad personal (relacional) con el Logos que la lleva a su plenitud en el ejercicio de su propia conciencia y libertad.

La mayor unidad con Dios significa la mayor independencia del hombre. Su conciencia de unidad con el Padre, no era, pues, un saber objetivo, sino una capacitación y orientación fundamental que adquiriría su concreción ante las situaciones reales de su vida; corresponde a una conciencia implícita que es principio de acción, pero deja intacto el misterio del hombre ante sí mismo y ante Dios.

En Jesús lo humano ha sido de tal manera asumido por Dios que se ha convertido en la expresión más verdadera de Dios mismo. Ello no implica destrucción de lo humano al ser asumido. Todo lo contrario: mediante esa asunción se conserva la integridad y se verifica

---

34. J. Alfaro, *Dios IV, Dios Padre en CFT I*, 432-442.

35. "En Cristo la naturaleza humana fue asumida de modo que sea la persona del Hijo de Dios". Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, 3 q. 2, a. 10.

---

la afirmación de lo humano. Lo que es de-Dios (su divinidad) es su humanidad, es “la carne”. Esta es la afirmación del Concilio III de Constantinopla: “Su carne es la carne de Dios. La carne deificada no ha perecido sino que es más salvada”.

Jesús es más perfectamente hombre que nosotros. Es más hombre que nosotros, porque ha sido asumido por Dios como su propia humanidad y esta asunción no supone absorción o destrucción, sino reafirmación de lo asumido en su intimidad irrepetible y diferenciadora.

Y añade el Concilio, como ya lo hemos indicado anteriormente, que ni lo humano puede elevarse hasta ser esencia divina, ni lo divino rebajarse hasta la dimensión de lo humano, lo cual confirma la exégesis que hemos hecho de la dualidad de naturalezas, es decir, que no se trata de dos dimensiones superpuestas o sumables y por tanto del mismo orden, sino que pertenecen a dos órdenes diferentes de fundante y fundada (indivisa e inconfusa del Calcedonense) (“ut neque creatum est in divinam educamus essentiam, neque quod eximum est divinae naturae ad competentem creaturis locum deiciamus”).

“Jesús es un hombre que en su misma humanidad (y categorialmente, por tanto) está sostenido, estructurado como persona por Dios. Y por eso es la plenitud insospechada de lo humano”<sup>36</sup>.

En forma similar lo expresa K. Rahner: o el hombre se concibe a sí mismo como un vacío, detrás del cual no hay nada o “se deja encontrar por la plenitud (de Dios) y se convierte así en lo que realmente es: el que nunca llegará al vacío porque lo finito sólo puede ser trascendido para llegar a la plenitud inabarcable de Dios”<sup>37</sup>.

El hombre Jesús no ha conquistado a Dios, sino que ha sido agraciado por él (1 Cor 13,12). La unión hipostática aparece así no sólo como la realización más plena de la definición del hombre, sino como la manifestación mayor que puede haber del amor y la condescendencia de Dios: Jesús es el sí de Dios (con la profunda frase de Pablo 2 Cor 1,19) y el amor del Padre es el principio motor de la cristología, como lo comprendió S. Juan.

En virtud de esta conciencia de ser poseído por Dios, Jesús siempre descubre la voluntad del Padre y sin supresión de su libre voluntad, crea una decisión incondicional por ella. Allí radica su impecabilidad fundamental. (Jn 8,46; 14,30; 2 Cor 5,21; Heb 4,15; 7,26; 1 Pe 2,22; 1 Jn 3,5).

Una anotación de W. Kasper nos permite dejar abierto a nuestra reflexión el espacio del misterio: “Es indudable que la penetración tanto ontológica como psicológica del misterio

---

36. José I. González Faus. *La Teología de cada día. Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*. Ed. Sígueme, Salamanca. 1976, p. 115.

37. K. Rahner, *Teología de la Encarnación*. Escritos de Teología IV, pp. 139ss.

---

de la humanización de Dios en Jesucristo choca con un límite insuperable para el pensamiento, el lenguaje y la experiencia...El pensamiento se quiebra y se pierde en lo inefable.

En la fe este límite es más bien, por decirlo así, la otra parte, lo negativo de algo sumamente positivo, no algo oscuro, sino una enorme luz que ciega nuestros ojos. A diferencia del misterio que se vislumbra en las fronteras del pensamiento filosófico, en la teología se trata de un misterio cualificado en cuanto su contenido, el misterio del amor insondable, a cuya esencia pertenece el unir cosas distintas de tal modo que se respete la distinción, es que el amor en definitiva, es la incomprensible unidad de dos que continuando distintos, no pueden, sin embargo, estar el uno sin el otro en su recíproca libertad"<sup>38</sup>.

Esta comunicación de Dios en Jesús, hecha historia y por consiguiente conocible y experimentable al hombre, es también revelación de la libertad y gratuidad de Dios en su amor. Esto significa igualmente que el amor de Dios no se agota en sí mismo, sino que desborda, se manifiesta y se comunica, que Dios tiene la posibilidad de producir algo fuera de sí, es decir, una criatura, introduciéndola en su amor sin que por ello pierda su libertad de criatura.

El Espíritu es la posibilidad de la libre comunicación de Dios en la historia: hace real la presencia de Dios en el Hijo y hace eficaz su acción salvífica en el interior de cada hombre. La Escritura presenta dentro de este esquema trinitario, la acción reveladora y salvífica de Dios.

La fórmula trinitaria, de acuerdo con lo dicho, se entiende: al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. En esta perspectiva, se puede leer 1 Cor 12,4-7; 2 Cor 13,14; 1 Pe 1,2s; Mt 28,18. El único Dios nos sale al encuentro concretamente en la historia y el destino de Jesús, mediante la acción del Espíritu Santo. En otros términos histórico-salvíficos: El Dios invisible se ha mostrado en Jesucristo como amor que se comunica históricamente y se hace presente eficazmente en el Espíritu Santo.

## Anotaciones complementarias

1. El hecho de que el Concilio de Calcedonia empleó la distinción entre hipóstasis y physis, sin precisar el contenido que daba a dichos conceptos, ha dado lugar a interminables disputas y a que pueda conservarse la fórmula con diferentes contenidos. Uno de estos es consecuencia de haber perdido de vista el transfondo soteriológico de la afirmación, haciendo de la cristología una especie de ontología dogmática.

---

38. F.M. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 en WW IV, ed. Schröder 300; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, p. 308.

---

2. La fórmula de Calcedonia, además de su ambigüedad, adolecía de un grave error metafísico, en cuanto que pone en un mismo plano (el de la naturaleza) a Dios y al hombre, o mejor, lo divino y lo humano. Y en realidad ningún concepto puede aplicarse unívocamente a Dios y al hombre. Esta formulación creó la confusión de un dualismo irreductible, cuando en realidad Dios y el hombre no hacen dos entes. La verificación de esa dualidad, no era más que la afirmación de la plena realización del ser humano en Jesús. González Faus sugiere la siguiente fórmula: "Jesús es un hombre que en su misma humanidad (y categorialmente, por tanto) está sostenido por Dios. Y por eso es la plenitud insospechada de lo humano".

3. Calcedonia pretendió introducir el cristianismo en una cultura particular, sin abordar temas fundamentales como son los concernientes al proceso de la fe en Jesús el Cristo, tal como se presenta en el N.T. El sentido de la muerte y la resurrección, el valor salvífico universal, base de la comunidad cristiana, entre otros, están ausentes.

De acuerdo con la afirmación del Concilio de Calcedonia, el criterio primario de toda cristología, que él afirma seguir, debe ser el mismo Jesucristo conocido mediante una experiencia histórica, atestiguado originalmente por el N.T. y evidentemente tomando muy en serio los resultados de la exégesis histórico-crítica. Como ya se ha dicho, esta afirmación contiene algunas reservas ante ciertas corrientes de la teología posterior. No puede presuponerse, sin someterlo al menos a un somero análisis crítico, que el desarrollo de la cristología dogmática de la iglesia antigua y medieval haya sido siempre un proceso orgánico, coherente, a partir de la cristología bíblica.

En términos cronológicos puede afirmarse que Jesús nunca es llamado Dios en los evangelios sinópticos y textos como Mc 10,18 excluyen la posibilidad de que Jesús se haya aplicado ese título. Aun el cuarto evangelio nunca presenta a Jesús como si él hubiese afirmado específicamente que era Dios, por el contrario clarifica esas situaciones ambiguas en sus polémicas con los judíos. Estas controversias acerca de la divinidad de Jesús reflejan los ataques de la sinagoga hacia los años 80 ó 90 (Jn 6,18-19; 7,48-49; 10,30-33) y se entienden a la luz de las afirmaciones cristianas de la época.

Cronológicamente Heb 1,8-9 y Tit 2,13 serían los siguientes casos, aunque hay incertidumbre acerca de la fecha de composición de esas epístolas. Los escritos de S. Juan se colocan hacia el año 90. De acuerdo con la opinión predominante entre los católicos, la 2 Pe es uno de los últimos escritos del N.T.

Si colocamos los escritos del N.T. entre el 35 y el 100 podemos comprobar que el uso del término "Dios" aplicado a Jesús corresponde a la segunda mitad de este período, precisamente cuando la predicación teocéntrica de Jesús va adquiriendo rasgos cristocéntricos.

Al comienzo del siglo segundo Ignacio habla libremente de Jesús como Dios: "Nuestro Dios, Jesús el Cristo, fue concebido por María". (Ef 18,2). "Dios se manifestó como hombre" (Ef 19,3). Y a los de Esmirna: "Jesucristo, el Dios que así os ha dado la sabiduría"

---

(1,1). Hacia mediados del siglo segundo el llamado 2° Clemente 1,1, podía afirmar: "Hermanos, debemos pensar de Jesucristo como de Dios".

Puesto que no hay certeza sobre el hecho de que las comunidades de Jerusalén o Palestina de las dos primeras décadas del cristianismo, hubiesen dado a Jesús el título de Dios, podrá sugerirse que el título es de origen helenístico y pudo surgir en la diáspora judía. En Ef, Col, se supone que Pablo está citando algunos himnos ya existentes.<sup>39</sup> Como vimos Heb 1,8-9 es una cita del salmo 45. La confesión de Tomás en Jn 20,28 refleja una fórmula anticotestamentaria. Y en Jn 1,1 tomado de un himno al Logos, anterior al evangelista<sup>40</sup>, el concepto de Logos corresponde al tema anticotestamentario de la palabra creadora en Génesis y al uso que hace del tema la literatura sapiencial.

En un principio, dada la herencia anticotestamentaria, el término Dios se aplicó estrictamente a Dios, el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, a quien El se dirigía en su oración. Gradualmente, hacia los años 50 ó 60, el término Dios se entendió en un sentido amplio que los incluía a los dos: al Padre en sentido propio y al Hijo como imagen visible del Dios invisible. (Col 1,15; Jn 14,9-10). Probablemente se siguió un desarrollo paralelo al uso del término Señor (*Kurios*) cuando se supone que es traducción de Yahvé en los LXX; así se comprende por qué Señor se aplicó a Jesús más tempranamente que el término Dios.

Asistimos al proceso que fue realizándose en la comunidad cristiana que señala el paso de la predicación teocéntrica de Jesús, a la proclamación cristocéntrica testificada en los mencionados textos. Es claro que ninguno de estos textos trata de definir esencialmente a Jesús, todos permanecen dentro del interés soteriológico (funcional), propio del N.T.

Pensamos que el uso de llamar Dios a Jesús es de tipo litúrgico y se originó en el seno del culto cristiano (Por ej. Tit 2,13; 1 Jn 5,20; 2 Pe 1,1). La aclamación de Jesús como Dios es respuesta a la oración a Dios que se ha revelado a sí mismo y se ha hecho accesible a los hombres en el hombre Jesús.

Constituye una transposición de la especulación trinitaria sobre Dios (la trinidad ontológica, la trinidad inmanente, en sí) al esquema de su manifestación y actuación histórica tal como se presenta en el N.T. (trinidad económica, histórico-salvífica). En la trinidad inmanente el Hijo es expresión del Padre (su logos) y el Espíritu la comunión de los dos en su indivisible unidad, constituida por tres relaciones subsistentes, puras, trascendentales. Las tres personas son relacionalidad pura; son relaciones en las que subsiste la única esencia de Dios de

---

39. U. B. Müller, *Der Christushymnus* Phil 2, 6-11. ZNW 79, 1988, 17-44.

40. J. Gese, *Der Johannesprolog* en *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78) München, 1983, 152-201. Cfr. B.L. Mack, *Logos und Sophia. Untersuchung zur Weisheitsheologie im hellenistischen Judentum* (St UNT 10), Göttingen 1973.

---

modo intransferiblemente diverso.<sup>41</sup> En modo similar, el único Dios verdadero se ha revelado históricamente en su Hijo hombre, el cual por su resurrección se ha hecho dador del Espíritu que lleva a la unidad toda la creación. (Trinidad económica). Es claro que no hay sino una única realidad en Dios, de modo que la trinidad inmanente es la trinidad económica y viceversa.

Pero la equiparación de Trinidad inmanente y Trinidad económica es ambigua. Comenta W. Kasper: "Sería sin duda un malentendido despojar a la trinidad soteriológica, en virtud de esta equiparación, de su propia realidad histórica, entendiéndola como mero fenómeno temporal de la trinidad inmanente eterna, no tomando en serio la verdad de que la segunda persona existe, por la encarnación, de un modo nuevo en la historia y no distinguiendo, por tanto, la generación eterna del seno del Padre y el envío temporal al mundo, dentro de una conexión interna"<sup>42</sup>.

En este contexto pueden entenderse las varias afirmaciones que se hacen en 1 Jn 5,20: "Sabemos que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado entendimiento para conocer al Dios verdadero. Vivimos unidos al que es verdadero, es decir, a su Hijo Jesucristo. Este es el Dios verdadero y la vida eterna". Léase a la luz de Jn 14,6ss y 17, 2-3. Cfr. 1 Cor 15,24; 2 Pe 1,1; Tit 2,13.

Algunas formulaciones cristológicas de los catecismos están de tal manera presentadas que resultan ambiguas, son origen de confusiones y aun de positivos errores entre sus destinatarios. Esto es previsible, pues la inmensa mayoría de aquellos a quienes se dirigen los catecismos, están fuera del contexto histórico en que se originaron dichas fórmulas e ignoran totalmente los presupuestos que las inspiraron.

Veamos algunos catecismos usuales: "Jesucristo es el Hijo eterno de Dios que se hizo hombre para salvarnos". La interpretación concreta del título "Hijo eterno de Dios" no significa que Jesús, el hijo de María, hubiese sido engendrado por el Padre, como hombre en un sentido natural, como esencia suprahistórica. El título se refiere a la relación por elección y amor del Padre y a la respuesta de una entrega total y fiel por parte de Jesús. La filiación de Jesús implica que ha sido elegido e incorporado al designio eterno, salvífico de Dios y así, él como hombre, tiene su origen radical en Dios y que Jesús, con todo su ser, inseparable de su misión, es la expresión y manifestación definitiva de la voluntad, de la esencia de Dios y de su designio eterno. Dios entra definitivamente en la historia en la persona de Jesús. El Hijo es quien expresa y manifiesta al Padre. Esta formulación pertenece, en principio, a una cristología funcional, correlacionada con una cristología esencial que todavía no había sido explicitada en el N.T.

---

41. W. Breuninger, *Stellung der Trinitätslehre*, en *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Hrsg. v. H. Vorgrimler. etc. Bd 3, Freiburg, 1970, 26-28. Cfr. K. Rahner, art. *Doctrina trinitaria* en *Sacr. Mundi IV*.

42. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, p. 313.

---

Esta confusión está latente en la frase: “Nuestro Señor Jesucristo es la segunda persona de la Santísima Trinidad”. La segunda persona es la relación interna del Hijo con el Padre o generación pasiva: en eso consiste la filiación. Al definir a Jesucristo como segunda persona de la Santísima Trinidad sin más, se olvida el hecho de que la segunda persona existe, en virtud de la encarnación, de una manera nueva en la historia y de que no debe confundirse la generación eterna del Padre con el envío temporal al mundo. Y ambos hechos son inseparables de la realidad de Jesús el Cristo, el Hijo de María, como auténtico hombre, según se ha dicho en el párrafo anterior.

Además, al definir a Jesucristo simplemente como segunda persona de la Santísima Trinidad, se introduce un elemento que no está explícito en la revelación, el de la trinidad intradivina (inmanente) y que para explicitarlo, partiendo de la trinidad histórico-salvífica (económica) (aunque las dos se identifican realmente), supone la transición de un conocimiento experiencial a uno especulativo. Implica el buscar el fundamento y la esencia de lo que aconteció, lo cual trae una serie de consecuencias respecto a nuestro conocimiento de Dios. San Agustín lo hizo sirviéndose de la analogía entre la palabra divina y la humana: “La Palabra de Dios Padre es el Hijo Unigénito, semejante e igual en todo al Padre, Dios de Dios,..esencia de esencia. Así el Padre, al expresarse en cierto modo a sí mismo, engendrará su palabra igual a él en todo”.

“Hijo eterno de Dios”. De acuerdo con el presupuesto de las afirmaciones neotestamentarias, la preexistencia de Jesús no se afirma de modo formal y abstracto, sino en el contexto del plan salvífico, eterno de Dios. Preexistencia significa que el amor eterno de Dios y su designio salvífico están fundados y determinados y concebidos en Jesús, por medio del cual entran definitivamente en la historia, para realizar, mediante esta automanifestación de la libertad de Dios en el amor, la libertad de los hijos de Dios. El himno a Cristo en Col 1,15-17 asume y desarrolla este aspecto soteriológico, de alcance cósmico, de la preexistencia y de la filiación divina de Jesús: “Es imagen de Dios invisible, nacido antes de toda criatura...por su medio se creó el universo celeste y terrestre...él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia”. Aquí se afirma la mediación creadora que supone un proyecto soteriológico y funda la universalidad de la salvación traída por Cristo. No hay vestigio de una aserción metafísica, ni de una especulación cosmológica, que implique una existencia suprahistórica de Jesús, el hijo de María que es, al mismo tiempo, el Hijo de Dios.

“Se hizo hombre”. Para aclarar lo que se quiere expresar realmente con esta fórmula que se refiere a la “encarnación del Verbo”, partimos de una afirmación del Concilio III de Constantinopla (680-681): “Su carne (la de Jesús), se dice y es carne del Verbo de Dios”; “Su carne...no por estar divinizada, quedó suprimida”. Sin embargo añade el Concilio la siguiente aclaración: “No vamos ciertamente a admitir una misma operación natural de Dios y de la criatura, para no levantar lo creado hasta la divina sustancia, ni rebajar tampoco la excelencia de la divina naturaleza al puesto que conviene a las criaturas”. Al indicar que ni lo humano puede elevarse a ser esencia divina, ni lo divino ser rebajado hasta la dimensión de lo humano, se excluye como es obvio, una interpretación mítica de la encarnación como

---

transformación o conversión del Verbo de Dios en hombre. Pero sí se afirma la dualidad de naturalezas en Jesús: una sola hipóstasis en dos naturalezas.

En primer término hay que precisar que el término naturaleza se dice en sentido diverso (meramente análogo) de la divina y de la humana. Por consiguiente el hecho de que sean dos no significa que puedan sumarse o mezclarse o yuxtaponerse. Naturaleza humana es una forma concreta que compete a un sujeto, determina su estructura dinámica, es expresable en conceptos universales y es definible por el entendimiento humano. Naturaleza divina hay que entenderla en la línea del sujeto asumentemente, expresa la acción de Dios en Jesús que hace que aquella humanidad sea singular e individual, única e irrepetible. Lo que constituye a cada hombre como fulano de tal (la individuación, la taleidad) es lo que hace a Jesús ser Hijo de Dios. Lo individual de la humanidad de Jesús es su divinidad y por tanto no algo que pueda ser captado por el proceso abstractivo de la mente, sino que personaliza e individualiza aquella humanidad. No podemos concebir la divinidad como junto a la humanidad, sino como aquello que hace tal esa humanidad, es decir, divina, sin convertir a Jesús en un Dios en figura humana. La persona de Jesús, como hijo de María es la misma persona del Verbo. Jesús es uno y el mismo, el hijo de María y el Hijo de Dios.

Por consiguiente, cuando Juan dice: “El Verbo se hizo carne (hombre)” está afirmando la epifanía del Logos, la revelación de lo divino sobre la tierra, en cuanto que la gloria divina se transparenta en Jesús, el cual es luz y vida para el mundo (Jn 1,3.4.11). El Verbo se hizo carne no significa, sino que se manifestó en la carne (como hombre), sin que el himno considere un problema el ser hombre, pues como se ha visto, la divinidad (naturaleza divina) y el ser hombre (naturaleza humana), no son dos magnitudes que se sumen o se excluyan. No hay que olvidar que ni la Escritura, ni el Concilio están hablando en términos esenciales, metafísicos, sino funcionales, salvíficos, aunque implican una realidad ontológica y no una mera denominación extrínseca.

Se repite con frecuencia en la catequesis, la frase: Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre; perfecto Dios y perfecto hombre. Es claro que el empleo en sentido unívoco de dos términos análogos, sin aclaración alguna, se presta, a muchas interpretaciones inexactas y aún falsas.

Esta tendencia de tipo helenístico, se manifestó en el Concilio de Nicea. en la controversia contra Arrio. San Atanasio lo expresa así: “No llegó a ser Dios después de ser hombre, sino que por ser Dios se hizo hombre para hacernos a nosotros dioses”<sup>43</sup>. Pero esta afirmación de la divinidad de Jesucristo debe entenderse en el marco de toda la soteriología de la Iglesia antigua de corte helénico y de su idea de redención como divinización del hombre. La divinización no significa sino que aquel que es Hijo de Dios por naturaleza nos hace hijos

---

43. S. Atanasio, *Adv. Arianos I*, 39 (PG 26, 91-94).

---

de Dios por gracia y adopción.<sup>44</sup> Idea totalmente bíblica, en que no se diluye la distinción entre Dios y el hombre, pero se halla expresada en otras categorías.

Quizás en nuestro medio, son más inteligibles las categorías derivadas del judaísmo palestinese. Por ejemplo, para Pablo Dios es el Padre de Nuestro Señor Jesucristo (2 Cor 11,31) y él distingue muy bien entre "Dios nuestro Padre y el Señor Jesucristo" (Rm 1,7; 2 Cor 1,2 etc.). El evangelista Marcos pone en labios de Jesús una protesta cuando le llaman: "Maestro bueno" que en este contexto equivale a perfecto, verdadero: "¿Por qué me llamas bueno? Bueno solamente hay uno sólo, Dios (o bueno es solamente el único Dios). Mc 10,18; Mc 14,35; Lc 6,12; 10,16).

No hay que olvidar que el N.T. emplea el término *O Theos*, solamente con referencia al Padre; el Hijo sólo se llama *Theos* sin artículo: es decir, pertenece a la esfera de lo divino, es tan sólo imagen (Rm 8, 29; 2 Cor 4,4; Col 1,15), revelación (1 Jn 1,1s), aparición (epifanía) (2 Tim 1,9s; Tit 3,4) del Padre. Se evitarían muchas confusiones si diéramos a Jesús siempre el título de Hijo de Dios que le corresponde en la revelación neotestamentaria y expresa inequívocamente su función salvífica.

---

44. S. Atanasio, *Adv. Arianos* I, 38; III, 19 (PG 26, 89-92; 361-364).