

CRISTOLOGÍA Y SOTERIOLOGÍA DE *GAUDIUM ET SPES* 22 UN MODELO DE TEOLOGÍA UNIFICADA¹

Amaury Begasse de Dhaem, S. J.

Amaury Begasse de Dhaem, sacerdote de la Compañía de Jesús, es magíster en Derecho por la Universidad de Lieja y en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Es doctor en Teología por el Centro Sèvres de París. Actualmente se desempeña como profesor extraordinario de Cristología y Soteriología en la Pontificia Universidad Gregoriana.

El *admirabile commercium*, que canta el tercer prefacio de Navidad², en el que el destino del Verbo hecho carne y el del hombre hecho como «el Dios de su Dios»³ se cruzan en el tiempo y para la eternidad, llenó de asombro y gozo a los Padres de la Iglesia. «Escándalo para los judíos» (1Cor 1,23), sin embargo, constituía más allá de toda esperanza, la inaudita realización de las promesas de la Alianza con-

1. El artículo original fue publicado en *Gregorianum* 95, 1 (2014), pp. 5-21. La traducción del original francés ha sido realizada por Luis Ferroggiaro y revisada por el autor. El texto español de la Constitución *Gaudium et spes* ha sido tomado de *Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Edición oficial promovida por la Conferencia Episcopal Española, BAC, Madrid 1989.
2. «Por Él, hoy resplandece ante el mundo el maravilloso intercambio que nos salva, pues al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición, no sólo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana sino que por esta unión admirable, nos hace a nosotros eternos».
3. «*Tamquam si homo fieret Deus Dei ipsius*, como si fuese el Dios del mismo Dios». Tomás de Aquino, citado sin referencia, en Maurice Blondel, *Exigencias filosóficas del cristianismo*, Herder, Barcelona 1966, p. 141.

fiadas al pueblo elegido: Dios y el hombre no hacen más que uno⁴. «Locura para los paganos» (1Cor 1,23), colmaba, si bien en la sabiduría inconcebible de una iniciativa divinamente gratuita, las más altas aspiraciones a la unión divina que atravesaban la cultura antigua, en particular el neoplatonismo: ser «partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4). La encarnación y la humanización⁵ del Verbo que también es el Hijo, en cuanto Palabra engendrada en el seno del Padre y su destino pascual, se han convertido en el lugar de la más alta revelación del misterio de Dios y del hombre: uno ya no puede pensarse sin el otro, puesto que el Creador y Señor del tiempo y de la historia, viniendo «a los suyos» (Jn 1,1), así lo quiso.

UN NÚCLEO CRISTOLÓGICO Y SOTERIOLÓGICO

No resulta sorprendente paradoja cristiana que el Concilio Vaticano II haya obtenido el fruto mejor logrado de su reflexión cristológica y soteriológica del corazón de su Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, bautizada como *Gaudium et spes*. El texto inicia con un *Proemio* (1-3), donde se afirma que la persona del hombre «que hay que salvar» (3,1) debido a «la presencia en él de un cierto germen divino (*divinum semen*)» (3,2)⁶, «será el eje de toda nuestra exposición» (3,1). Prosigue luego una *Exposición preliminar sobre la condición del hombre en el mundo de hoy* (4-10), que concluye de la siguiente manera:

-
4. Introducido en el Concilio de Éfeso en 431, consagrado en el de Constantinopla II en 553, la fórmula ciriliana «unión según la *hypostasis*», y su equivalente constantinopolitano «unión según la *synthesis*» (DH 424-425), será la expresión conceptual de la Alianza nueva y eterna (Jr 31,31) perfectamente realizada en la persona de Jesús.
 5. La Tradición, desde el Concilio de Nicea I, se ha servido de dos palabras para expresar la venida del Hijo en la carne: encarnación (*sarkosis*), formada a partir de la raíz *sarx* (carne) y enhumanización (*enanthropesis*), formada a partir de la raíz *anthropos* (hombre). Así, el Símbolo de Nicea unió anticipadamente, al menos lexicalmente, los dos esquemas cristológicos de Alejandría (*logos/sarx*) y de Antioquía (*logos/anthropos*). Sin embargo, el francés [al igual que el castellano N. del T.] solo ha mantenido el primero de estos términos. Para no violentar demasiado el idioma, traducimos el segundo por humanización aunque humanización resultaría menos ambiguo.
 6. La expresión se retoma en el n. 18,1: «la semilla de eternidad (*semen aeternitatis*) que lleva en sí». Véase Karl Rahner, *Problemas actuales de cristología* en *Escritos de teología I*, Taurus, Madrid 1967, p. 198: «el mundo es redimible porque es *todavía bueno*» (las cursivas son nuestras).

«La Iglesia cree que Cristo, muerto y resucitado por todos (2Co 5,14-15; 1Tim 2,6), da al hombre luz y fuerzas por su Espíritu, para que pueda responder a su máxima vocación; y que no ha sido dado a los hombres bajo el cielo ningún otro nombre en el que haya que salvarse (Hch 4,12). Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que, en todos los cambios, subsisten muchas cosas que no cambian y que tienen su fundamento último en Cristo, que es El mismo ayer, hoy y por los siglos (Hb 13,8). Por consiguiente, a la luz de Cristo, Imagen del Dios invisible, Primogénito de toda criatura (Col 1,15), el Concilio pretende hablar a todos para iluminar el misterio del hombre y para cooperar en el descubrimiento de la solución de los principales problemas de nuestro tiempo (10,2)».

A continuación, la *Constitución* contiene dos grandes partes: *La Iglesia y la vocación del hombre* (11-45) y *Algunos problemas más urgentes* (46-90). Se cierra con una breve *Conclusión* (91-93). La primera parte se subdivide, a su vez, en cuatro capítulos: *La dignidad de la persona humana* (12-22); *La comunidad humana* (23-32); *La actividad humana en el mundo* (33-39); *Función de la Iglesia en el mundo actual* (40-45). El n. 22 que vamos a comentar se sitúa al final del primer capítulo de la primera parte, que se encuentra inmediatamente después del pasaje que trata del ateísmo (19-21), que en el fondo, a pesar de sus formas variadas, termina oponiendo la dignidad del hombre al misterio de Dios y negando su relación fundante así como la prometida comunión del uno con el otro. El ateísmo, afirman los padres conciliares, contraviene la filiación divina *constitutiva* del hombre «llamado a la misma comunión de Dios como hijo y a la participación de su misma felicidad» (21,3) y el deseo profundo de su corazón «nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (21,7, citando a Agustín). El n. 22 constituye sin duda la perla cristológica y soteriológica del documento, e incluso del Concilio. A partir de *Redemptor hominis*, este número será la mayor fuente de inspiración de la antropología teológica en la que se enraízan las enseñanzas del Papa Juan Pablo II, que lo citará, como hilo conductor, en la mayoría de sus textos magisteriales.

ESTRUCTURA DEL N. 22

El número 22 en su conjunto⁷ lleva como título: *Cristo, el Hombre nuevo*. En el texto latino los números no comportan ninguna división ulterior. Sin embargo, para comodidad de la lectura, la traducción francesa de Editions du Centurion optó por subdividir el n. 22 en seis párrafos fácilmente localizables en el original latino, lo cual ayuda a articular la estructura del pasaje. Después de proponer la relación entre cristología y antropología (§1), la exposición sigue el recorrido encarnación (§2), misterio pascual (§3) y divinización (§4-6) que es, a la vez, el mismo de la historia de la salvación, de la narración evangélica, de la Tradición, del Año litúrgico y de la experiencia espiritual divinizadora. El texto va de la fuente a los frutos, del alfa a la omega, del *exitus* al *reditus*, ofreciendo un esquema en cuatro tiempos que nos permitirá volver a recorrer desde el principio la historia de la cristología y de la soteriología:

1. Cristología y antropología teológica (§1)
2. Encarnación y teoría física : mediación descendente (§2)
3. Misterio pascual: mediación ascendente (§3)
4. Divinización
 - 4.1 Filialización, inhabitación, cristificación (§4)
 - 4.2 Teoría pneumatológica (§5)
 - 4.3 “Teología de la filiación”: hijos en el Hijo, por el Espíritu (§6)

COMENTARIO ESTRUCTURADO DEL N. 22

Ofrecemos en el cuerpo del texto la traducción española de cada párrafo y en nota el original latino, para después comentarlo paso a paso a la luz de la Escritura y de la Tradición.

7. Haremos una lectura canónica, a partir del documento final. Para la génesis del texto, véase Francisco A. Castro Pérez, *Cristo y cada hombre. Hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011.

1. Cristología y antropología teológica (§1)⁸

«Realmente, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir⁹, es decir, de Cristo, el Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma relación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación. Así pues, no es nada extraño que las verdades ya indicadas encuentren en Él su fuente y alcancen su culminación».

Para decirlo de manera más abstracta, el Concilio establece una relación constitutiva entre la cristología, por una parte, y la teología y la antropología teológica por otra.

El primer párrafo, que se funda en la tipología paulina de los dos Adanes (Rm 5,14; 1Cor 15,22.45) retomada por muchos Padres¹⁰, plantea la relación fundamental entre el misterio del Verbo Encarnado (Cristo, Señor, Nuevo Adán, Hijo del Padre) y el misterio del hombre. En la Encarnación de Cristo —considerada aquí en su dimensión reveladora y divinizadora, sin explícita relación inmediata con su fin redentor— se realiza una doble revelación en un solo acto (*in ipsa revelatione*). En primer lugar la de Dios: «el misterio del Padre y de su amor», a saber, de su filantropía¹¹, incluso tal vez de su realidad tri-

8. «*Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri, scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium*».

9. Véase Rm 5,14; Tertuliano, *De carnis resurrectione*, 6: «*Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*» [Todo lo que el barro (del que había sido formado Adán) expresaba, prefiguraba al hombre que habría de venir].

10. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III,21,10-23,8 (SC 211, pp. 426-468); Tertuliano, *De carne Christi*, XVII (SC 216, pp. 280-282); Cirilo de Alejandría, *Quod Unus sit Christus*, 720c, (SC 97, p. 322); 725c-d, (SC 97, pp. 336-338); 756d-757d, (SC 97, pp. 442-446); 772e-773a, (SC 97, p. 496).

11. Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, XV (SC 453, p. 216): «la filantropía es una propiedad característica de la naturaleza divina»; Cirilo de Alejandría, *Quod Unus sit Christus*, 715e (SC 97, p. 306); 722c (SC 97, p. 328); 772c, (SC 97, p. 494).

nitaria, si la expresión «de su amor» apuntase indirectamente al Espíritu, según la tradición agustiniana, «realizada por naturaleza y en verdad en la persona de Cristo» en palabras de Cirilo de Alejandría¹². En segundo lugar está la revelación del hombre y de su vocación, de la cual el Concilio ya había afirmado que consistía en la comunión con Dios¹³. Adán es en razón del Nuevo Adán, a quien prefigura; el hombre «creado a imagen de Dios» (Gen 1,27, citado en 12,3) es en razón de Cristo. La Encarnación, en cuanto «fuente», precede la creación; en cuanto «culminación», la completa.

Continuando a partir de sus efectos, que se desarrollarán más adelante en el texto, se podría añadir que el plan de divinización precede a la Encarnación en el plan de Dios, como parece sugerir el prólogo de Juan: Jn 1,12 («a todos los que la recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre») precede a Jn 1,14 (Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros). En términos de Karl Rahner, el Verbo no se encarna porque existe el hombre, sino que existe el hombre para que el Verbo pueda encarnarse y autocomunicarse a su creatura: «Existimos porque Dios se quiso hombre. Esto significa que nosotros somos —porque Él así nos ha querido— seres en los que Dios, en cuanto hombre, se encuentra a sí mismo, al amarnos»¹⁴.

Para decirlo de manera más abstracta, el Concilio establece una relación constitutiva entre la cristología, por una parte, y la teología y la antropología teológica por otra. En efecto, no poseemos un auténtico saber anterior de los dos términos —“Dios”, objeto de la teología; el hombre, objeto de la antropología— que se unen en Cristo, como si este fuese el simple resultado de la unión de ambos (unidad unida). Más bien, solo sabemos quién es Dios y quién es el hombre en Jesucristo, que nos revela al uno y al otro en el acto en que el *Logos* plantea la diferencia para unirla (“unidad unificante”)¹⁵. Encarnándose —auto-expresión de Dios fuera de Dios—, el Verbo se revela en cuanto Verbo —autoexpresión de Dios en Dios—, distinto de las otras Personas divinas y, por lo tanto, revela al Padre, del cual es la dicción

12. Cirilo de Alejandría, *De incarnatione*, 702c-d (SC 97, p. 264).

13. «El hombre ha sido creado por Dios para un destino feliz (*ad beatum finem*) —en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina (*in perpetua incorruptibilis vitae divinae communionem*)». *Gaudium et spes*, 18,2; «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios (*communionem cum Deo*)». 19,1; «El hombre es llamado a la misma comunión de Dios como hijo (*ut filius*), y a la participación de su misma felicidad (*ad Ipsius felicitatem participandam*)». 21,3.

14. Karl Rahner, *Problemas actuales de cristología*, ob. cit., p. 204.

15. Véase allí mismo, pp. 199-204.

interior: «el decirse inmanente de Dios en su eterna plenitud es la condición del decirse saliendo de sí mismo y éste es la continuación de aquél»¹⁶. Por medio de ello, Él revela al hombre en su misteriosa profundidad: «El hombre es un misterio. O mejor dicho, *el* misterio porque Dios dijo este misterio como el suyo propio»¹⁷.

La cristología es pues según el Concilio, «fuente» y «culminación» de la antropología, conforme a la intuición de Rahner: «Por tanto se puede hacer cristología como antropología que se trasciende a sí misma, y, al revés, se puede elaborar una antropología como una cristología deficiente. La cristología es —aunque “para nosotros” parcialmente *a posteriori*— la protoconcepción de la antropología y de la doctrina de la creación, así como Cristo, por su parte, es el *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Col 1,15)»¹⁸.

2. Encarnación: mediación descendente (§2)¹⁹

«El que es «imagen del Dios invisible» (Col 1,15)²⁰ es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida²¹, por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime. Pues Él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hom-

16. Karl Rahner, *Para la teología de la Encarnación en Escritos de teología*, tomo IV: *Escritos recientes*, Taurus, Madrid 1964, p. 151.

17. Allí mismo, p. 157.

18. Karl Rahner, *Problemas actuales de cristología*, ob. cit., p. 183.

19. «*Qui est imago Dei invisibilis (Col 1,15), Ipse est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit. Cum in Eo natura humana assumpta, non perempta sit, eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem evecta est. Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit, humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato.*»

20. Véase 2Cor 4,4.

21. Véase Concilio de Constantinopla II, c. 7 (DH 428): «*Neque Deo Verbo in carnis naturam transmutato, neque Carne in Verbi naturam transducta*» [Ni el Verbo se transformó en la naturaleza de la carne, ni la carne pasó a la naturaleza del Verbo]; Concilio de Constantinopla III (DH 556): «*Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata eius caro deificata non est perempta (theotheisa ouk anerethe), sed in proprio sui statu et ratione permansit*» [A la manera que su carne animada santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón]; Concilio de Calcedonia (DH 302): «*In duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum*» [se ha de reconocer en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación].

bre²², amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de nosotros, en todo semejante a nosotros excepto en el pecado»²³.

Después de haber planteado en el primer párrafo la relación fundamental entre Dios y el hombre en Cristo, el Concilio prosigue con la consideración del punto de vista de la Encarnación o mediación descendente. Cristo es calificado, siguiendo la Escritura, como «Imagen de Dios invisible» (Col 1,15) y, con la Tradición, como «Hombre perfecto»²⁴, que ha venido para restablecer la semejanza alterada por el pecado. La Constitución sigue aquí la línea de algunos Padres²⁵ que diferencian Gen 1,26 y Gen 1,27, distinguiendo, según modalidades diversas, la *imagen* inamisible, que pertenece a la creación en cuanto tal (GS 12,3), de la *semejanza* prometida por Dios como don gratuito, perdida por el pecado y restaurada por Cristo. Después de haber recordado que en Él la naturaleza ha sido asumida, no absorbida²⁶ no hay pues, ni metamorfosis del Verbo en la carne²⁷ ni monofisismo²⁸ se precisa que esta naturaleza ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual²⁹, aunque sin llegar hasta la expresión audaz

22. Concilio de Constantinopla III (DH 556): «*Ita et humana eius voluntas deificata non est perempta*» [así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada].

23. Véase Heb 4,15.

24. Concilio de Constantinopla I, *Carta sinodal de los obispos al Papa Dámaso de 382*, en Giuseppe Alberigo (ed.), *Les Conciles oecuméniques. I Les décrets de Nicée I a Latran V*, Cerf, Paris 1994, p. 81; *Fórmula de unión de 433* (DH 271); Concilio de Calcedonia, *Definición de Fe* (DH 301): A continuación de la carta de Cirilo de Alejandría a Juan de Antioquía que matizaba sutilmente la Fórmula de unión que celebraba, la definición no dice sin embargo “hombre perfecto” sino «perfecto en la humanidad»; *Sínodo de Letrán de 649*, c. 1 (DH 500); c. 10 (DH 510); Concilio de Constantinopla III (DH 553); Cirilo de Alejandría, *De Incarnatione* 688b-c (SC 97, p. 220); 691c (SC 97, p. 230); 694d (SC 97, p. 240); Máximo el Confesor, *Opúsculo IV* (PG 91, 57C); véase Karl Rahner, para quien, como hemos visto, la cristología es la antropología terminada.

25. Ireneo de Lyon en algunos de sus escritos, Orígenes, Clemente de Alejandría, Basilio de Cesarea, Máximo el Confesor.

26. Concilio de Éfeso (DH 250); *Fórmula de unión de 433* (DH 271); Concilio de Calcedonia, *Definición de Fe*, (DH 300-302); Concilio de Constantinopla II, *anatema 7* con la fórmula «según la sola consideración del espíritu» (DH 428) y *anatema 8* (DH 429); *Sínodo de Letrán de 649*, c. 4 (DH 504) y cc. 6-9 (DH 506-509); Concilio de Constantinopla III (DH 555-556; 558); León Magno, *Tomus ad Flavianum* (DH 294); «*peremit*» [anonadó] *Carta licet per nostros*, cap. 2 (DH 297).

27. Concilio de Éfeso (DH 250).

28. Concilio de Calcedonia (DH 300; 302).

29. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III,20,2 (SC 211, pp. 388-392); «la elevación pertenece a la humanidad», Atanasio de Alejandría, *Contra arianos*, I,41,2 (*Athanasius Werke* I,1,2, p. 150); «hemos sido elevados por el hecho de la presencia en nosotros del Señor altísimo». I,43,4 (*Athanasius Werke* I,1,2, p. 153); «la elevación que el Hijo efectúa de parte del Padre es aquella con la cual el mismo Hijo es elevado». I,45,5 (*Athanasius Werke* I,1,2, p. 155); Gregorio de

del Concilio Constantinopolitano II que habla, como de pasada, de una suerte de resplandor (*dialampo*) mutuo de las dos naturalezas en la única hipóstasis³⁰.

El motivo de esta elevación se ofrece justo después, en la frase fundamental del párrafo: «El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido (*Ipse se univit*), en cierto modo (*quodammodo*), con todo hombre (*cum omni homine*)»³¹. La frase está inspirada en la teoría física de los Padres³², consagrada en un contexto soteriológico por el canon 4 del Concilio de Quiercy (853), que, frente a la doble predestinación de Godescalco, había recordado la voluntad salvífica universal de Dios: «No hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro»³³.

Notemos que, según el texto de *Gaudium et spes*, no se trata de una vaga unión genérica, sino más bien de una unión personal, tanto del lado de la hipóstasis del Hijo encarnado que es la fuente de esa unión (*Ipse*), como de la parte del hombre que es el beneficiario de ella (*omni homine*), y no simplemente la naturaleza humana. El texto, por otra parte, eligió, después de no pocas vacilaciones, la palabra «se ha unido», utilizada, a partir de Cirilo y del Concilio de Éfeso, para afirmar la acción del Verbo encarnado que asume la carne según la hipóstasis y el concurso de la divinidad y de la humanidad en su persona, contra toda expresión de yuxtaposición como la conjunción nestoriana

Nisa, *Oratio catechetica magna*, XXXII (SC 453, p. 286); Cirilo de Alejandría, *Quod Unus sit Christus*, 738b, (SC 97, p. 382); León Magno, *Tomus ad Flavianum* (DH 293).

30. Concilio de Constantinopla III (DH 558).

31. El texto tiene algunos paralelos, aunque menos explícitos, con otros documentos conciliares (*Sacrosanctum Concilium*, 83; *Apostolicam actuositatem*, 8).

32. «El ha más bien divinizado lo que ha revestido y, con esta divinización, ha hecho un don al género humano [] a quienes le son co-corporales (Ef 3,6), es decir, a todos nosotros». Atanasio de Alejandría, *Contra Arianos*, I,42,3.5 (*Athanasius Werke* I,1,2, p. 152); I,43 (*Athanasius Werke* I,1,2, p. 152-153); Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, 1,11 (SC 443, pp. 224-226); 2,24 (SC 443, p. 314): «Así, habiéndose hecho hombre, recibiría de la Virgen la naturaleza de la carne y, gracias a la comunidad creada por esta unión, el cuerpo del género humano se encontrará completamente santificado en Él por el hecho de que Él ha querido ser corporal, de la misma manera, recíprocamente, Él se introducirá en todos por lo que hay de invisible en Él»; 2,25 (SC 443, p. 316); Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, XVI (SC 453, pp. 226-228; XXXII (SC 453, pp. 284-286); Cirilo de Alejandría, *De Incarnatione*, 692a, (SC 97, p. 232); Máximo el Confesor, *Ambigua*, 7 (PG 91,107B): «La humanización del Hijo y Dios, que, habiendo unido a sí mismo según la hipóstasis nuestra naturaleza y a nosotros mismos a través de su santa carne, que proviene de nosotros y es nuestra [] habiéndonos introducido en Él mismo como primicias, ha querido que constituyéramos una sola y misma cosa con Él en su naturaleza humana».

33. DH 624

que no daba razón del dato revelado «y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14). La opción del vocablo pues, evoca al lector el primer análogo de la unión hipostática. Sin embargo, el *quodammodo* deja deliberadamente impreciso el *modo* de la unión personal de Cristo a toda la naturaleza humana³⁴, confirmando al mismo tiempo la pertinencia de la analogía.

La continuación del párrafo subraya la humanización del Hijo de Dios³⁵, sujeto de todos los verbos que tocan su modo humano de obrar (*humanis manibus opus fecit*), su inteligencia y su reflexión humanas (*humana mente cogitavit*)³⁶, su voluntad humana (*humana voluntate egit*)³⁷, la afectividad de su corazón humano (*humano corde dilexit*), otra manera de expresar, sin utilizar el término, las diversas facultades de un alma propiamente humana³⁸. Nacido de la Virgen María³⁹, que es Madre del «Hijo de Dios» sujeto de esa generación y por lo tanto propiamente madre de Dios (*Theotokos*)⁴⁰, «se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado»⁴¹. En otras palabras, todos los sufrimientos (*pathé*) del hombre pueden ser realmente atribuidos al Hijo de Dios, con excepción de los que se refieren al pecado propio⁴².

34. Véase analógicamente, la prudencia apofática de Cirilio de Alejandría, *De Incarnatione*, 693d-e, (SC 97, p. 236) cuando se trata de precisar el *modo* de la unión hipostática.

35. Jn 1,14; Concilio de Nicea I, DH 125; Concilio de Constantinopla I, DH 150; *Fórmula de unión de 433*, DH 271.

36. Véase Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, 286; *Summa Theologiae*, III, q. 9-12.

37. Véase Mc 14, 36.39.41; Lc 22,42; Jn 6,39; Máximo el Confesor, *Opúsculos*, IV (PG 91, 56D-61D); VI (PG 91, 65A-68D); XX (PG 91, 228B-245D); XVI (PG 91, 184C-212A); III (PG 91, 45B-56D); *Disputa con Pirro* (PG 91, 287-353); *Sínodo de Letrán de 649*, cc. 1-2 (DH 500-501); cc. 10-16 (DH 510-516); Concilio de Constantinopla III (DH 556-558).

38. «El que, por su propia naturaleza, no posee facultades vitales, tampoco tiene aquello sin lo cual ninguna carne podría jamás existir, es decir, un alma». Véase Máximo el Confesor, *Opúsculos*, III (PG 91, 49B); Concilio de Constantinopla I, *Carta sinodal de los obispos al Papa Dámaso de 382* en Giuseppe Alberigo (ed.) *Les Conciles oecuméniques. I Les décrets de Nicée I a Latran V*, p. 81; Concilio de Éfeso (DH 250-251); *Fórmula de unión de 433* (DH 271); Concilio de Calcedonia, *Definición de Fe* (DH 301); Concilio de Constantinopla II, anatema 4 (DH 424); *Sínodo de Letrán de 649*, c. 2 (DH 502); Concilio de Constantinopla III (DH 554).

39. Concilio de Constantinopla I (DH 150); *Fórmula de unión de 433* (DH 271); *Sínodo de Letrán de 649*, c. 2 (DH 502) y c. 4 (DH 504).

40. Concilio de Éfeso (DH 251); *Fórmula de unión de 433* (DH 271); Concilio de Calcedonia, *Definición de Fe* (DH 301); Concilio de Constantinopla II, anatema 2 (DH 422) y 6 (DH 427); *Sínodo de Letrán de 649*, cc.3-4 (DH 503-504); Concilio de Constantinopla III (DH 555); Concilio de Nicea II (DH 600).

41. Concilio de Calcedonia, *Definición de Fe* (DH 301); *Sínodo de Letrán de 649*, c. 1 griego (DH 500); c. 5 (DH 505); Concilio de Constantinopla III (DH 554); León Magno, *Tomus ad Flavianum* (DH 293).

42. Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, XV-XVI (SC 453, pp. 216-228); Cirilo de Alejandría, *De Incarnatione*, 692c (SC 97, p. 232); Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, 226; *Summa Theologiae*, III,q. 14-15; Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 48; 95; 98; 114; 116; 167; 201; 203; 206; 214; 229; 248; 285; 290; 296.

3. Misterio pascual: mediación ascendente (§3)⁴³

«Cordero inocente, por su sangre libremente derramada, mereció para nosotros la vida, y en Él Dios nos reconcilió consigo y entre nosotros⁴⁴ y nos arrancó de la esclavitud del diablo y del pecado, de modo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, no sólo nos dio ejemplo para que sigamos sus huellas⁴⁵, sino que también instauró el camino con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren un sentido nuevo».

Después de desarrollar la mediación descendente de la Encarnación que expresa la iniciativa divina en la acción salvífica, el Concilio considera ahora la mediación ascendente de Cristo en su Misterio pascual, que manifiesta la participación de la humanidad en la acción redentora. Aquí se encuentran explícitas las categorías de mérito, liberación (de la esclavitud del diablo y del pecado) y reconciliación. Implícitamente están las de sacrificio, satisfacción y rescate o redención. Al igual que en el pensamiento bíblico o en el de Tomás de Aquino, se privilegian las categorías de liberación⁴⁶ y de reconciliación, esta última relacionada con el sacerdocio, el oficio de Mediador y el sacrificio⁴⁷.

**Liberación y reconciliación, prosigue el texto conciliar,
tienen una resonancia existencial en el corazón del
creyente que puede decir con Pablo: «me amó y se
entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20).**

43. «*Agnus innocens, sanguine suo libere effuso, vitam nobis meruit, in Ipsoque Deus nos Sibi et inter nos reconciliavit et a servitute diaboli ac peccati eripuit, ita ut unusquisque nostrum cum Apostolo dicere possit: Filius Dei "dilexit me et tradidit semetipsum pro me" (Gal 2,20). Pro nobis patiendo non solummodo exemplum praeiuit ut sequamur vestigia Eius, sed et viam instauravit, quam dum sequimur, vita et mors sanctificantur novumque sensum accipiunt*».

44. Véase 2Cor 5,18-19; Col 1,20-22.

45. Véase 1Pe 2,21; Mt 16,24; Lc 14,27.

46. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 4-6; 49, a. 1-3; 52, a. 5-8.

47. Allí mismo, III, q. 22 a. 1 (sacerdocio); 26, a. 1 (Mediador); 48, a. 3, resp.; «a modo de sacrificio, en cuanto que por ella [la pasión de Cristo] somos reconciliados con Dios»; a. 6, sol. 3; 49, a. 4 (sacrificio).

La categoría de liberación expresa la soteriología bíblica fundadora del Pueblo (el Éxodo) y responde a la experiencia universal de la esclavitud producida por el pecado, colmando el deseo humano de una salvación entendida como liberación de la libertad encadenada y herida. La categoría de reconciliación, también ella de matriz bíblica, responde, por su parte, a la experiencia espiritual del pecado vivido como ruptura de la relación y al deseo de una salvación entendida como retejido de vínculos, ahí donde se verificó una herida del triple amor: a Dios, a uno mismo y al prójimo. Más sacerdotal, esta categoría también une y sintetiza la mediación descendente (en cuanto verdadero Dios) y la mediación ascendente (en cuanto verdadero hombre); hace la síntesis de la iniciativa divina (unilateralidad) y la libre respuesta del hombre (reciprocidad), como lo muestra Bernard Sesbouë⁴⁸.

Esto se ve en la manera como Tomás de Aquino sintetiza la cuestión 48 de la parte III de la *Suma Teológica*, dedicada a explicar en qué modo es eficiente la pasión⁴⁹ de Cristo, en el *ad tertium* del artículo 6, donde precisamente articula la mediación descendente (causalidad eficiente, principal e instrumental) sobre la cual concluye la cuestión (a. 6), y la mediación ascendente que desarrolla en los artículos precedentes (a. 1: mérito; a. 2: satisfacción; a. 3: sacrificio; a. 4-5: redención). Habiendo cambiado el orden seguido en el desarrollo de la cuestión, recomienza esta vez a partir de la mediación descendente y concluye con la reconciliación con Dios, que prolongará en la cuestión siguiente. Categoría por excelencia de la Alianza, la reconciliación es central también en las soteriologías contemporáneas (K. Bart, H. U. von Balthasar, J. Galot, W. Kasper, O. González de Cardedal, B. Sesbouë). Nuevo nombre de la salvación, ella constituye, como dirá Juan Pablo II, el «misterio central de la economía de la salvación»⁵⁰, que expresa al *Deus caritas*, «rico en misericordia» (Ef 2,4).

Liberación y reconciliación, prosigue el texto conciliar, tienen una resonancia existencial en el corazón del creyente que puede decir con Pablo: «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20). Aquí encontramos, junto al tradicional *pro nobis*⁵¹, el *pro me* que, en época mo-

48. Bernard Sesbouë, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, pp. 405-417.

49. Según Tomás de Aquino, la pasión, solo es eficaz en razón del amor. *Summa Theologiae*, III, q. 48, a. 2, resp. y sol. 1-2; a. 3, resp. y sol. 1 y 3.

50. Juan Pablo II, *Exhortación apostólica Reconciliatio et poenitentia*, 7.

51. Concilio de Nicea I (DH 125); Concilio de Constantinopla I (DH 150); «*diá*» (texto griego) «*propter*», texto latino, *Sínodo de Letrán de 649*, c. 2 (DH 502);

derna, llamó la atención de Lutero y de Ignacio de Loyola⁵², sin que el texto explicita, sin embargo, el motivo de la representación o de la sustitución. En consecuencia, dice el Concilio, retomando una distinción agustiniana y luego tomasiana, Cristo no es solamente *exemplum*, sino también *sacramentum* (*viam instauravit*) de nuestra salvación⁵³.

4. Divinización (§4-6)

Después de haber considerado la doble mediación salvífica de Cristo, el texto prosigue considerando, en los tres párrafos siguientes, los efectos divinizadores: primero en su conjunto (§4); luego bajo el aspecto pneumatológico (§5); y finalmente en su dimensión filial (§6).

4.1 Filialización, inhabitación, cristificación (§4)⁵⁴

«El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos⁵⁵, recibe «las primicias del Espíritu» (Rm 8,23), que le capacitan para cumplir la nueva ley del amor⁵⁶. Por medio de este Espíritu, que es «prenda de la herencia» (Ef 1,14), se restaura internamente todo el hombre hasta la «redención del cuerpo» (Rm 8,23): «Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros» (Rm 8,11)⁵⁷. Ciertamente urgen al cristiano la necesidad y el deber de luchar contra el mal con muchas tribulaciones y también de padecer la muerte; pero asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección»⁵⁸.

52. Ignacio de Loyola, Ejercicios espirituales, 104; 116; 193; 197; 203. Véase Blais Pascal, *Pensamientos*, 553: «he derramado tales gotas de sangre por ti».

53. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, 227-228.

54. *Christianus autem homo, conformis imagini Filii factus qui est Primogenitus in multis fratribus, primitias Spiritus (Rom 8,23) accipit, quibus capax fit legem novam amoris adimplendi. Per hunc Spiritum, qui est pignus hereditatis (Eph 1,14), totus homo interior restauratur, usque ad redemptionem corporis (Rom 8,23): Si Spiritus Eius, qui suscitavit Iesum a mortuis, habitat in vobis: qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum eius in vobis (Rom 8,11). Christianum certe urgent necessitas et officium contra malum per multas tribulationes certandi necnon mortem patiendi; sed mysterio paschali consociatus, Christi morti configuratus, ad resurrectionem spe roboratus occurret.*

55. Véase Rm 8,29; Col 1,18.

56. Véase Rm 8,1-11.

57. Véase 2Co 4,14.

58. Véase Fil 3,10; Rm 8,17.

La divinización — aunque el sustantivo como tal no haya sido utilizado — se presenta como una “filialización” («conformado con la imagen del Hijo»), otorgada por el Espíritu que habita en el corazón del creyente (*habitat in vobis; inhabitat*), comportando una renovación interior del hombre y de su acción. Esta “filialización”, don del Espíritu (véase Rm 8,14-17; Gal 4,5-7), se explicita a continuación en el texto bajo la forma de “cristificación”, en el sentido de asociación al misterio pascual de Cristo (*misterio paschali consociatus*), a saber, de la configuración cotidiana a su combate espiritual, a sus tribulaciones y a su muerte en la esperanza de la resurrección. Filialización, inhabitación del Espíritu, “cristificación” pascual, la divinización confirma la relación entre la revelación del misterio trinitario y la revelación del misterio de la vocación humana.

4.2 Teoría pneumatológica (§5)⁵⁹

«Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible⁶⁰. Cristo murió por todos⁶¹ y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido solo por Dios, se asocien a este misterio pascual.

A la mencionada teoría física de la Encarnación, evocada en el §2, que se da en el orden de la unidad ontológica y relacional de la naturaleza humana, aquí se hace como una teoría pneumatológica del misterio pascual, que se da en el orden de la gracia y de la libertad. La universalidad de la salvación operada en Cristo («murió por todos»⁶²) y la única vocación divina del género humano («vocación y destino divinos», como dirá GS 29) conducen el Concilio a afirmar una suerte de gracia capital universal, una forma de eficiencia uni-

59. *Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur. Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocientur.*

60. *Lumen gentium*, 16.

61. Véase Rm 8,32; 2Co 5,15.

62. «Con su carne Él ha pagado por la carne de todos un rescate verdaderamente equitativo, con su alma hizo la redención de todas las almas». Cirilo de Alejandría, *De Incarnatione*, 692d (SC 97, pp. 232-234).

versal de la pasión «*pro omnibus*» se repite dos veces otorgada por el Espíritu (derramado sobre toda carne . Véase Hch 2,17 que cita J1 3,1) asociando invisiblemente todo hombre al misterio pascual de Cristo, al menos a título de ofrecimiento y posibilidad (*possibilitatem offere*). Al «*quodammodo*» no precisado del §2, responde aquí el «*modo Dei cognito*», en una misma confesión apofática en cuanto al modo de asociación. Sin embargo, a diferencia del §2, la afirmación «ofrece a todos la posibilidad» ilumina mucho más la acción de la libertad llamada a acoger el ofrecimiento para su gozo o rechazarlo para su perdición.

Se trata de un precioso complemento pneumatológico que ya se encuentra en Cirilo de Alejandría, distinguiendo la unión natural fruto de la Encarnación de la unión espiritual, don del Espíritu Santo⁶³. «Las dos manos del Padre»⁶⁴ expresan aquí los dos aspectos de la salvación: su incondicionalidad universal (salvación objetiva) siempre precedente, ofrecida en el acto del Hijo hecho hombre para que el hombre se haga Dios, mortal para que el hombre tenga parte a su Vida eterna; su condicionalidad singular (salvación subjetiva) siempre subsiguiente y relativa, en forma de respuesta de la libertad de cada hombre a las sollicitaciones interiores del Espíritu que asocia al misterio del Hijo y conduce de este modo hacia el Padre.

La Encarnación del Hijo, Verbo del Padre, condición de su misterio pascual, es fruto exclusivo de la iniciativa gratuita de Dios, que restaura para siempre y de manera irrevocable (véase Rm 11,20) las condiciones de la herida libertad humana. La obra del Espíritu, que brota del Crucificado-Resucitado, exige el asentimiento libre del hombre al ofrecimiento incondicional. Entre el una vez por todas y para todos del Hijo en la cruz y el por muchos del don de la Eucaristía, está el entramado del Espíritu y de la acogida de las libertades. Aquí se ve el despuntar de la importancia soteriológica de la pneumatología, lo que Walter Kasper llamará la «*Pneuma-Christologie*»⁶⁵, decisiva también desde el punto de vista de la teología cristiana de las religiones, como bien ha evidenciado *Redemptoris missio*.

63. Cirilo de Alejandría, *Commentari in Ioannem*, XI,11, (Phillip E. Pusey (ed.), Clarendon Press, Oxford 1872; vol II, pp. 728-727).

64. Véase Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, V,28,4 (SC 153, 360).

65. Walter Kasper, *Jesús el Cristo*, 2da. ed., Sal Terrae, Santander 2013, pp. 26-29.

4.3 «Hijos en el Hijo», por el Espíritu (§6)⁶⁶

«Éste es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece para los creyentes. Así pues, por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera de su Evangelio nos abrumba. Cristo resucitó, destruyendo la muerte con su muerte, y nos dio la vida⁶⁷, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: ¡Abbá! ¡Padre!⁶⁸».

El n. 22 se concluye con lo que J. Wresinski, hablando de la experiencia espiritual de los más pobres, llamará ulteriormente la «teología de la filiación»⁶⁹. El Concilio que ya había evocado el don de la filiación divina en el n. 21,3 y volverá nuevamente en el n. 32,3, retoma aquí la expresión de E. Mersch «hijos en el Hijo»⁷⁰, inspirada a su vez en el adagio tradicional de los Padres: «El Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre para que el hombre se hiciese hijo de Dios»⁷¹. Gregorio Nazianzeno incluso dirá que «Él ha asumido tu grosera materialidad... con el fin de que yo sea Dios *tanto como* Él es hombre»⁷², a saber, perfectamente y de manera filial. La comunicación de la gracia de la divinización *trinitaria* es efectiva en el misterio pascual. Uno piensa aquí al gran texto de Cirilo de Alejandría:

«Para que también nosotros, en Él y por Él, seamos hijos de Dios por naturaleza (*physikos*) y por gracia (*kata charin*). Por natura-

66. *Tale et tantum est hominis mysterium, quod per Revelationem christianam credentibus illucescit. Per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit. Christus resurrexit, morte sua mortem destruens, vitamque nobis largitus est ut, filii in Filio, clamemus in Spiritu: Abba, Pater!*

67. Véase la Liturgia Pascual Bizantina.

68. Véase Rm 8,15; Gal 4,6; Jn 1,12; 1Jn 3,1-2.

69. Amaury Begasse de Dhaem, *Théologie de la filiation et universalité du salut. L'anthropologie théologique de Joseph Wresinski*, París 2011; *La théologie de la filiation de Joseph Wresinski. L'Esprit lui-même témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu* (Rm 8,16) en *Nouvelle Revue Théologique* 134 (2012), pp. 38-57. En Wresinski, sin embargo, la filiación divina se refiere aún más explícitamente a todo hombre, esté bautizado o no.

70. Émile Mersch, *Filii in Filio. I. Écriture. Tradition. II. Théologie. III. Le surnaturel* en *Nouvelle Revue Théologique* 65 (1938), pp. 551-582; 781-702; 809-830.

71. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, III,19,1 (SC 211, p. 374): «Porque tal es la razón por la cual el hombre, uniéndose al Verbo de Dios y recibiendo así la adopción filial, se convirtió en hijo de Dios»; Atanasio de Alejandría, *Contra arianos* I,38,7 (*Athanasius Werke* I,1,2,148): «Él ha hecho más bien de nosotros hijos del Padre y a los hombres dioses, haciéndose Él mismo hombre»; Allí mismo, I,43,3 (*Athanasius Werke* I,1,2,153): «Porque, a causa de nuestro parentesco con su cuerpo, nos hemos convertido también en templo de Dios y hemos sido hechos hijos de Dios».

72. Gregorio Nazianzeno, *Orationes*, 29,19 (SC 250, p. 218).

leza, en Él y en Él solo; por participación y por gracia, nosotros mismos por Él, en el Espíritu. De la misma manera, pues, que el hecho de ser Hijo único se convirtió en Cristo en una propiedad de la humanidad en virtud de su unión con el Verbo por un acercamiento querido por la economía, de la misma manera éste se convirtió en una propiedad del Verbo, la de ser rodeado por una multitud de hermanos y primogénito en razón de su unión con la carne»⁷³.

A veces se comenta este pasaje buscando llevarlo hacia el tradicional binomio: la filiación divina natural sería la del Hijo eterno; la filiación divina por gracia, adoptiva, sería la de los otros hombres. Sin embargo, consideramos que esta lectura no hace justicia a los matices y a la audacia del texto del alejandrino que afirma sin ambigüedades la doble filiación «por naturaleza y por gracia» acerca de nosotros. Nos parece más justo interpretar el texto a la luz de su *Comentario al Evangelio de Juan: En Cristo*, que «por su Encarnación Él mismo se ha unido en cierta manera a cada hombre», tenemos realmente parte en su filiación natural, «de suerte que el hecho de ser Hijo único se convirtió en una propiedad de la humanidad». En el Espíritu «que nos ofrece la posibilidad de estar asociados al misterio pascual», nosotros tenemos parte en ello por gracia, mientras que el Espíritu se encuentra con la alianza de nuestra libertad consintiente, que nos hace reunirnos con la «multitud de hermanos del primogénito».

CONCLUSIÓN: AL UNÍSONO DE LO INAUDITO

Los Padres, contemplando el *admirable intercambio* lo intuyeron. Desde entonces, no solamente el hombre no podía más pensarse sin Dios —ello, los filósofos griegos lo habían ya comprendido de alguna manera, pero Dios mismo no podía más pensarse sin el hombre y allí residía lo inaudito, «lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (1Cor 2,9). La teología cristiana imponía un cambio drástico a la noción de Dios de la teodicea clásica, que condujo a Gregorio Nazianzeno, Máximo el Confesor y Juan Damasceno a hablar de una *pericóresis* entre la humanidad y la divinidad que se compenetran, sin confundirse, en la persona de Cristo. Los medievales, poniendo el acento en la figura del «solo mediador entre

73. Cirilo de Alejandría, *De Incarnatione*, 700 a-b (SC 97, p. 256).

Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también» (1Tim 2,5), habían explorado ese misterio de la mediación salvífica del Hombre-Dios. Los modernos, con Lutero, habían llevado al extremo la *communicatio idiomatum*, y con Ignacio habían subrayado el sentido del *pro me*, donde la divinidad se manifiesta como si se escondiese para luego mostrarse⁷⁴ y donde el hombre encuentra su sentido en su sola relación con Cristo.

Sin embargo hemos tenido que esperar la reflexión de Rahner, en la confluencia de esta triple tradición eclesial (patrística, medieval y moderna), el cuestionamiento filosófico postkantiano y el retorno a la Escritura característica de la renovación teológica contemporánea, para que la intuición pase a la idea y la idea al concepto "claro y distinto": «La cristología es fin y principio de la antropología. Y esta antropología y su realización más radical —la cristología— es eternamente teología»⁷⁵. La cristología hacía su aparición como fuente y lugar último del discurso sobre Dios y de la reflexión sobre el hombre.

La cristología hacía su aparición como fuente y lugar último del discurso sobre Dios y de la reflexión sobre el hombre.

Es en esta perspectiva, unida porque unificante, que el n. 22 de *Gaudium et spes*, de gran densidad teológica, recoge el dato escriturístico y la tradición cristológica y soteriológica de la Iglesia, completándola de manera feliz con su vertiente pneumatológica. La reflexión conciliar, como hemos visto, después de haber afirmado la relación teológica del misterio de Cristo y del hombre (§1), expone la trayectoria de la historia de la salvación tal como es relatada en la narración evangélica y desarrollada a lo largo del año litúrgico (*lex orandi*). Dicha reflexión parte de la Encarnación (§2), se cumple en el misterio pascual (§3), y desemboca a través de Pentecostés, en el don de la filiación divina ofrecida a todo hombre (§4-6).

De esta manera, la reflexión conciliar se revela también al unísono de las etapas históricas de la tradición dogmática, como si esta última

74. Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, 196; 223.

75. Karl Rahner, *Para la teología de la Encarnación*, ob. cit., p. 153.

hubiese ella misma seguido el camino de las Escrituras (*lex credendi*). Con los padres y los cinco primeros Concilios ecuménicos (Nicea I, Constantinopla I, Éfeso, Calcedonia, Constantinopla II), la Constitución interroga en primer lugar a la identidad del Verbo Encarnado y ve en la Encarnación el primer gesto salvífico, que revela la iniciativa gratuita de Dios solo (§2: mediación descendente). Pero la lógica de la Encarnación, es decir, este advenimiento de Dios a la humanidad, y el criterio de Calcedonia, la conducen en seguida, con la Tradición ulterior que comienza con Máximo el Confesor, el Sínodo de Letrán (649) y Constantinopla III, prosigue con Nicea II, se desarrolla en la Edad Media latina, subrayando la mediación humana de Cristo Jesús en su misterio pascual (§3 mediación ascendente). Finalmente, con el redescubrimiento contemporáneo de la tradición teológica y espiritual del Oriente cristiano, extiende su reflexión soteriológica a las dimensiones del Espíritu derramado sobre toda carne (§4-6).

Por lo mismo, el n. 22 sigue igualmente la trayectoria singular y existencial de la salvación: desde su fuente teándrica (§2) hasta sus efectos divinizadores en el hombre (§4-6 filiación, cristificación, asociación al misterio pascual, inserción en la vida trinitaria) pasando por la mediación reconciliadora de la humanidad de Cristo muerto y resucitado (§3).

De esta manera, Escritura y Tradición, *lex orandi* y *lex credendi*, reflexión teológica y experiencia espiritual, son recapituladas en este importante texto de una Constitución que hace honor así a toda la amplitud de su título *pastoral*. Prudentemente tradicional, a pesar de la aparente novedad de algunas de sus formulaciones, el texto conciliar ofrece humildemente al teólogo de hoy algunos indicadores seguros. Sacando «de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mt 13,52), podrá, bajo esta luz, proseguir el camino del hombre ⁷⁶ en su búsqueda de Dios, cuya gloria resplandece en la carne eternamente deificada de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre «Ayer, hoy y siempre» (Heb 13,8).

76. Véase Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 14.