

LA PERSONA DE CRISTO

EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

CRISTOLOGÍA PARA SANAR
Y SALVAR AL HOMBRE

www.edicioneszeiosis.blogspot.com

Nihil ostat: Pbro. Dr. Carlos R. TERCEIRO MUIÑOS
San Luis, 17 de junio de 2013

Imprimatur: +Pedro Daniel MARTÍNEZ PEREA
Obispo de San Luis
San Luis, 20 de junio de 2013

Gonzalo José Ciperiani

LA PERSONA DE CRISTO
EN LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA

CRISTOLOGÍA PARA SANAR
Y SALVAR AL HOMBRE

ZEIOSIS

“Sólo el Verbo de Dios encarnado puede
enseñarnos la ciencia de Dios”¹

*A María Santísima
mi Madre amada*

¹ Max. Orat. dom. exp.: PG 90, col. 876C.

Prólogo

El Autor del presente libro ha sido muy atento conmigo al pedirme una breve introducción a esta obra, que me pareció realmente magnífica.

Nada mejor, para introducirnos en el misterio de Cristo, que recurrir a los Padres de la Iglesia. Porque ellos estuvieron en el origen y el transcurso de los siete primeros concilios ecuménicos, que versaron principalmente en torno a dicho misterio. Tal fue su respuesta a las primeras herejías, que cuestionaron, justamente la figura de Cristo; unas afirmando, sí, que era Dios, pero no hombre; otras exaltando su humanidad, pero en el olvido de su Divinidad. De este combate surgió el dogma cristiano: Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

El libro del padre Gonzalo Ciperiani nos ha parecido plenamente logrado. Y, por lo demás, de gran actualidad. Porque hoy se vuelve a aquellas dos desviaciones que los Padres estigmatizaron con tanta perspicuidad. Para unos, Cristo es un Dios distante, lejano y desinteresado de nuestra realidad humana. Para otros, y ello es hoy lo más frecuente, Cristo es un gran hombre, un líder político, un asistente social. Ambas posiciones evacúan la verdad cristológica. Se ha intentado –y ello sigue en vigencia– una especie de teología “antropologicada”. Cristo es recortado y entendido

tan sólo como alguien al servicio del hombre. Y no en sí mismo, en su realidad adorable y trascendente. El misterio del Verbo encarnado queda destruido. Y con él, queda diluido el misterio del hombre. No en vano el último Concilio ha declarado, en frase tajante, que “el misterio del hombre se esclarece a la luz del misterio del Verbo encarnado”.

El autor se detiene de manera especial en uno de los Padres por quien siento especial predilección, y que en cierto modo cierra el período patrístico, San Juan Damasceno. Él fue uno de los testigos, es decir, mártires, en la cruel persecución entablada por los iconóforos, y odiadores de la imagen, quien mejor ha expresado el sentido de los iconos, o imágenes sagradas. ¿No dice acaso San Pablo que Cristo es “imagen [icono] del Dios invisible”? (Col 1, 15). Si nosotros hemos sido hechos “a imagen” de Dios, entonces somos “iconos” de Cristo, la Imagen perfecta. No hay antropología completa cuando se intenta explicar el misterio del hombre obviando esta ejemplaridad superior. El Damasceno, en su enfrentamiento con los enemigos de los iconos, usa un lenguaje atrevido: “Vilipendias la materia y la declaras vil”, les dice. Y enseguida declara que en la Iglesia la materia es honrada. “No adoro la materia –exclama–, pero adoro al autor de la materia, que por mí se hizo materia, habitó en la materia y realizó mi salvación por la materia”. No otra cosa fue la encarnación del Verbo.

El hombre de hoy está enfermo. Enclaustrado en la inmanencia, ha olvidado el orden sobrenatural. Y cuando el hombre no se eleva por la gracia, endiosándose, se degrada por el pecado, animalizándose.

En fin, el libro que tienes en tus manos es una joya espiritual y teológica. Y su aparición honra a la cultura católica argentina.

P. Alfredo Saez S. J.

Prefacio

Numerosos pueden ser los modos en que se busque un acercamiento al *personaje* Jesucristo a partir de ciencias como la historia, la psicología o la sociología. Sin embargo el camino de acceso a la ‘Persona de Cristo’ es más restringido y el mérito lo posee principalmente la Teología y las ciencias auxiliares a ella. Este libro busca puntualmente esto último: encontrar descubrir y gustar “la inescrutable riqueza de Cristo”¹ a través del método teológico que se nutre de la Palabra de Dios ‘viva y eficaz’ que luego de introducirse en la historia humana la transforma desde dentro y va creciendo paulatinamente en la conciencia y en la experiencia vital de los fieles.

La complejidad del tema que nos ocupa me ha llevado a una búsqueda profunda en un amplio horizonte contextual, abarcando desde la Patrología y la historia de la Teología, abordando conceptos básicos de filosofía y psicología, sin menospreciar descubrimientos recientes del campo escriturístico y ciertamente patrístico.

El punto desde el cual proyectamos el trabajo será de este modo la teología de los Santos Padres considerando que ellos, junto con las Sagradas Escrituras, son el fundamento de la teología de todos los siglos, sin pasar por alto además la portada ecuménica de tal enfoque.

¹ Ef 3,8.

Nos servirá a la profundización el ‘recorrido’ que haremos por la tradición cristológica patrística y su relación con su concreción eminente en San Juan Damasceno. De este modo a partir de estudios patrísticos de escritos de San Juan Damasceno que en persona he realizado en el Instituto Patrístico *Augustinianum* de Roma, nos introducimos en el corazón mismo de la Teología católica y ortodoxa sobre la Persona de Cristo². La última parte sobre el conocimiento de Cristo abre nuestra visión a consideraciones de la teología en general, sea del ambiente medieval como también contemporáneo, completando el panorama buscando una conexión con la experiencia psíquica del hombre y la práctica pastoral.

En cuanto a lo que podríamos llamar la ‘finalidad remota’ del trabajo, es importante que nos ubiquemos en el momento histórico que vivimos y, sin confundir los diversos ámbitos del saber, realicemos una proyección al momento presente de aquello que examinamos en el pasado, dada sobre todo la importancia singular del tema. A este propósito nos conviene recordar la frase del Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes*: “el Misterio del Hombre se esclarece sólo a la luz del Verbo encarnado”³.

De frente a la diafanidad con que vienen tratados los aspectos histórico-doctrinales en el inicio de la obra, puede resultar para el atento lector algo denso el entramado filosófico-teológico de la segunda parte. Al realizar, sin embargo, una lectura comprensiva y complexiva del

2 Recordemos a propósito que con nuestros hermanos Ortodoxos compartimos sustancialmente la doctrina cristológica. San Juan Damasceno vivió dos siglos y medio antes del cisma de Oriente.

3 GS 22.

conjunto de la obra se podrá gozar de la completa visión arquitectónica que la inspira y de la vital importancia del análisis allí contenido.

Entiendo resaltar un aspecto del pensamiento patrístico y medieval que consiste en la ‘dinámica’ que tiende a trascender el saber simplemente humano hacia una contemplación del Misterio y hacia una vivencia práctica acorde a lo creído y conocido.

Dos cosas en fin constituirán el hilo conductor de nuestro estudio: por un lado la ‘conciencia’ que tienen los grandes Doctores de estar insertos en la Tradición continua de la Iglesia, que debe ser entendida en un sentido universal abarcando sea escritores orientales como así también occidentales; por otro lado la frase del Apóstol San Pablo: en Cristo “*se encuentran escondidos todos los tesoros de la Sabiduría y del conocimiento*”⁴.

4 Col 2,3 en Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 21; la edición crítica del *Expositio Fidei* a la cual haremos referencia a lo largo de todo nuestro trabajo es Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Herausg. Vom Byzant. Institut der Abtei Scheyrn, II. *Expositio Fidei*, besorgt von B. Kotter, Berlin-New York 1973; en la introducción a dicha edición presenta los manuscritos griegos que han llegado hasta nosotros. Refiere 257 manuscritos (cfr. Einleitung; pp. XXX – XLVI.), lo cual demuestra el suceso histórico de esta obra.

Parte I

El desarrollo de la cristología antes de San Juan Damasceno

Realizaremos un recorrido de lo que podemos llamar ‘génesis’ de la cuestión cristológica. Es propiamente en esta gestación de la Teología sobre Jesucristo, en parte propiciada por los debates cristológicos en los primeros siglos del cristianismo, donde se pueden colegir los diversos factores que determinaron la dirección del desarrollo doctrinal hasta la época de San Juan Damasceno y su consecuente continuación posterior.

La breve síntesis de tal desarrollo que presentamos, además de mostrarnos las etapas principales de la historia de la cristología, nos ayudará a introducirnos en la consideración del contexto de las fuentes de las que se nutrió San Juan Damasceno y consiguientemente también la teología medieval. Hacemos mención sintética de los aspectos esenciales que dieron origen a los grandes concilios y de ciertos aspectos del pensamiento de autores que influyeron en modo notable y definitivo en tal evolución doctrinal.

La crisis arriana y el Concilio de Nicea

Muchos fueron los factores que condujeron a la primera gran controversia cristológica, según es considerada la crisis arriana. Si bien de Cristo se habló desde los inicios más remotos del cristianismo⁵, la cuestión arriana señala el inicio de una serie de debates que involucrarán prácticamente a toda la cristiandad.

El principal problema que afrontó el Concilio de Nicea fue el del estatuto del Verbo eterno al interno de la Trinidad⁶. Se hallaba en cuestión la identidad divina de Cristo, Verbo encarnado. Arrio afirmaba: “el Hijo tiene principio, mientras que Dios es sin principio” (ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς ὁ δὲ θεός

5 Pensemos en la pregunta que Jesús hizo a sus discípulos: “¿quién dice la gente que soy Yo?” y la respuesta de San Pedro “Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo” (Mt 16, 15 -16).

6 Un estudio fundamental de la controversia arriana lo constituye el estudio de Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Studia Ephemeridis “Augustinianum”, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, al cual remitimos para el conocimiento de los pormenores de este período histórico. Nosotros tocaremos algunos aspectos principales de esta controversia en relación con la definición dogmática del Concilio de Nicea sobre la cual se fundamenta todo el ‘edificio’ de la cristología posterior. Respecto de la citación de los textos conciliares, por una cuestión de orden práctico, en lo referente sobre todo a la traducción castellana de dichos textos, a lo largo del trabajo nos referiremos a H. Denzinger, P. Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Forum* (DzH.), Herder, Barcelona, 2000, excepto citaciones en que prescindimos de la traducción española y en tal caso nos referimos directamente a *Acta Conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwart, Berlín, 1914ss. (ACO).

ἀναρχός ἐστι)⁷. La conclusión era que el Verbo de Dios habría sido generado o creado “por el querer y la decisión del Padre” (θελήματι καὶ βουλή).

El Símbolo de Nicea opuso a Arrio la declaración de la consustancialidad del Hijo con el Padre (el Hijo es ὁμοοῦσιον con el Padre). En las dos partes fundamentales del Símbolo, la primera constituida por la confesión de fe y la segunda por unos *anatematas*, se encuentra una combinación de verdades positivas de la fe trinitaria y cristológica de notable desarrollo teológico⁸.

Apolinar y San Basilio Magno

La cuestión cristológica toma autonomía propia poco después del Concilio de Nicea constituyéndose en gran medida como problema *en si*. Ocupará la reflexión de los Padres a partir de la segunda mitad del siglo IV. La necesidad de confutar los diversos errores de la cristología y de presentar el *anuncio* auténtico del Evangelio fue determinante en cuanto al desarrollo histórico de la cristología.

7 En una carta a Eusebio de Nicomédia, escrita antes del Concilio de Nicea, Arrio sostenía que el Hijo había sido generado y creado (γεννηθῆ ἦτοι κτισθῆ), llegando a afirmar que “hubo un tiempo en el que no existía” (οὐκ ἦν) y que fue “creado de la nada” (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν). Además Arrio excluía que el Hijo hubiera sido generado de la sustancia del Padre (οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός). En manera diversa que Orígenes niega la coeternidad del Hijo con el Padre, considerando esta generación de una manera más bien materialista, cosa que Orígenes no acepta (cfr. Or. *De princ.* IV 4,1).

8 Aunque en aquella época se debía esperar aún una mayor precisión conceptual. Al respecto en la segunda parte del Símbolo se prospecta la dificultad de la ambigüedad a la que venían expuestos los términos de *ousía* e *hypóstasis* Cfr. DzH. 126. Se requerirá el esfuerzo de teólogos posteriores que entenderán definitivamente la *ousía* como equivalente a ‘naturaleza’, mientras que *hypóstasis* como equivalente a ‘persona’, tal cual vienen usados en nuestro lenguaje teológico actual.

Entre el siglo IV y el siglo V se puede ver en oriente una marcada diversidad de aproximación al misterio de Cristo: mientras que en ambiente alejandrino se acentuaba la componente divina y espiritual del Lógos enfatizando la indivisible unidad en Cristo, en ambiente asiático se ponía énfasis en la realidad de su humanidad completa, con una cierta propensión a disociarla del elemento divino⁹. A partir de estas dos tendencias fundamentales se desarrollaron, a modo de exageraciones opuestas, las herejías del apolinarismo y del dio-fisismo radical que cristalizó finalmente en el Nestorianismo. La solución de esta que podemos llamar ‘crisis’ será fruto de una integración orgánica y equilibrada de elementos de ambas escuelas en una síntesis superior, que demandará, veremos, casi tres siglos para ser resuelta a gran escala y de modo que podemos llamar definitivo, al menos al interno de lo que se conoce como ortodoxia católica.

Apolinar de Laodicea es el primero en plantear de manera sistemática la cuestión del modo de la unión de lo humano y lo divino en Jesucristo. Su propuesta no obstante fue inadecuada al volcar la atención en la consideración de la divinidad con menoscabo del aspecto humano. Para él, el cuerpo del Salvador era un cuerpo celeste¹⁰ cuya animación y mente habría sido reemplazada por el mismo Verbo de

9 Cfr. Simonetti M. *La controversia cristologica da Apollinare a Giustiniano* en Simonetti M. *Studi di Cristologia postnicena*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 98, IPA, Roma 2006, pp. 325-326.

10 Aquí comienza la polémica que luego será llamada ‘*afthartodocetista*’ y que duró en gran medida aproximadamente hasta el 527. Cfr. A. Grillmeier, *Gesù Cristo nella fede della Chiesa*, II/2 edición italiana Antonio Zanivoli, Paideia, p. 60 - 61.

Dios¹¹ admitiendo así que el Lógos habría asumido un cuerpo sin alma (o sin $\nu\omicron\upsilon\varsigma$)¹².

Negando la completa humanidad de Cristo Apolinar llegó a hablar de una única ‘hipóstasis’ que corresponde a ‘una naturaleza’. Este error en sus rasgos esenciales confluirá, mas tarde, en el llamado ‘monofisismo’¹³.

En este mismo período encontramos la actividad de los Padres Capadocios que buscan resolver en modo ortodoxo el problema suscitado por Apolinar. Algunos aspectos de la doctrina cristológica de Basilio nos ayudarán a dilucidar la posición de estos Padres¹⁴. Nos interesa una consideración algo detallada del pensamiento del mayor de los capadocios, es decir de Basilio, entendiendo su influjo como decisivo.

La controversia con Apolinar y el contexto más amplio

11 Su argumento era el hecho de que sólo Dios puede salvar y si en Cristo había un alma humana habría que atribuir toda la *pasión* a la humanidad y de este modo no sería posible la salvación dado que la unión del Lógos con el hombre podía ser de alguna manera débil o un tanto extrínseca, cfr. Simonetti, *La crisi...* cit., p. 369 (v. nota p. p. n. 48).

12 Para las distinciones de las ‘facciones’ dentro del mismo apolinarismo, por el hecho de que algunos negaron el alma y otros simplemente el *noús*, ver Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana, Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de calcedonia (451)*, traducción de M. Olasagasti Gaztelumendi, Sigueme, Salamanca 1997, pp. 525-542.

13 A partir de Eutiques el monofisismo, con sus variantes históricas de monoenergismo y monotelismo, ocupará la reflexión cristológica de los Padres y teólogos hasta el Concilio de Constantinopolitano III del 680-681, y aún después, de hecho San Juan Damasceno escribirá un libro *Contra los Jacobitas*, que eran los monofisitas de su tiempo. El difisismo (o diofisismo) nestoriano surge en cierto modo como una reacción diametralmente opuesta a la doctrina de Apolinar. La ortodoxia como punto medio, vendrá garantizada por la reflexión teológica de los capadocios, de Cirilo de Alejandría (aún cuando la reflexión de este último presenta dificultades de orden terminológico), de los teólogos calcedonenses León Magno, Leoncio de Bizancio y de los llamados neocalcedonenses y melquitas entre los cuales Juan el Gramático, Leoncio de Jerusalén, Máximo el Confesor y San Juan Damasceno; quedará plasmada en los Concilios de Éfeso (431), Calcedonia (451), Constantinopla II (553) y Constantinopla III (680-681).

14 Los otros dos capadocios sustancialmente en esto siguen a Basilio poniendo de relieve sobre todo los puntos antiapolinaristas.

de la controversia arriana, incluida la radicalización por parte de Eunomio, sirvieron a Basilio para profundizar ciertos aspectos basilares de la cristología¹⁵.

Contra la excesiva curiosidad y capilaridad de sus contrincantes San Basilio parte de un principio fundamental de la mística cristiana: no hay que escudriñar los Misterios divinos más allá de lo debido¹⁶, cosa que hacía en vez Apolinar. El Verbo ha tomado, sostiene Basilio, una carne humana real y no aparente¹⁷. Dios ha mostrado su omnipotencia cuando se dejó alcanzar por la muerte y a través de su pasión ha donado a los hombres la impasibilidad¹⁸. Afirma así la realidad y la integridad de la naturaleza humana asumida por el Verbo, que se encarna para nuestra salvación.

Para Apolinar Cristo no habría asumido la naturaleza

15 V. la introducción de G. Mazzanti in Basilio di Cesarea, *Testi cristologici* ed. Borla, Roma 1991 p. 7; a partir de ello recordamos el avance que realizó San Basilio en cuanto a la controversia arriana al hablar de la 'homogeneidad' de las Personas divinas en la Trinidad. Tal doctrina aparece en su escrito *Contra Eunomium* (anterior al 364) y en el *De Spiritu Sancto* (terminada hacia el 375); en ellos Basilio reafirma la esencial igualdad del Verbo y del Espíritu Santo con el Padre. En cuanto a la doctrina de Apolinar, según lo que han relevado los estudiosos, Basilio hace referencia por primera vez a ella a partir del 375 y hasta el 378.

16 Hablando contra Apolinar afirma: "¿no ha sido distorsionada por él la doctrina de la encarnación? No ha llegado a ser dudosa para muchos la *oikonomía* salvífica de Nuestro Señor luego de sus riesgosas y oscuras búsquedas sobre la encarnación" *Ep.* 265, 2 (t.p.) a los Obispos egipcios exiliados.

17 Bas. *Sp. Sto.*, 5.

18 Id. 8; cfr. Basilio di Cesarea, *Testi cristologici*, ... (I.3) p. 16. Apolinar sostenía que la salvación puede ser obra sólo de la divinidad y por ello volcaba todo el peso de su argumentación sobre la naturaleza divina. San Basilio, no pudiendo prescindir de este presupuesto de Apolinar afirma también él que solamente Dios puede salvar al hombre sosteniendo la 'plena' divinidad del Dios encarnado: "no busques por tanto el hermano para la redención, sino Aquel que supera tu naturaleza; no un simple hombre sino el Hombre-Dios Jesucristo, el único que puede ofrecer a Dios el sacrificio expiatorio por todos nosotros" *In Ps.* 48, PG 29, 440 A.

humana proveniente de Adán, sino un cuerpo celestial¹⁹. Basilio afirma por el contrario que el Dios Verbo debió venir ‘en’ la carne realmente:

“Aprende que por esto Dios vino en la carne: porque la carne corrompida, propio ella misma debía ser santificada; la carne debilitada, propiamente esa debía ser reforzada; la carne que se alejó de Dios, esa misma debía ser hecha familiar a Él; la carne expulsada del paraíso, esa misma debía ser reconducida a los cielos”²⁰.

La naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios debe superar la muerte y vencer el diablo que la tenía por esclava²¹. La carne humana que el Verbo ha asumido no ha sido contaminada por el pecado de la humanidad²². Todo esto ha sido posible gracias a la santa Virgen María y al Espíritu Santo:

“¿Y donde fue operada esta economía? En el cuerpo de la santa Virgen. ¿Y cuales fueron los principios de la generación? El Espíritu Santo y la deslumbrante potencia del Altísimo”²³.

El impulso dado por Basilio a la reflexión cristológica no pudo sino ser esencial, ya sea para oriente, como también

19 Cfr. Basilio di Cesarea, *Testi cristologici...*cit., p. 20-21.

20 Cfr. *In Christi gen.* 2, PG 31, 1461C.

21 Bas. *Ep.* 261, 2.

22 Bas. *Ep.* 261,3; *In Christi gen.* 2, PG 31, 1461B-1461C.

23 Bas. *In Christi gen.* 2, 1461B-1461C.

para occidente²⁴. En muchos aspectos de su teología Basilio se presenta como un ‘nuevo Orígenes’²⁵, en el sentido que en gran medida repropone en modo ortodoxo muchos avances del Maestro alejandrino²⁶.

Nestorio, Cirilo y el Concilio de Éfeso

Existió a fines del siglo IV inicios del siglo V todo un movimiento dependiente de la doctrina de Orígenes²⁷ tendiente a disociar en el Salvador por un lado ‘el hombre’ y por otro ‘el Lógos’²⁸. De este movimiento formaron parte

24 V. AA.VV., *Basilio tra oriente e occidente, Convegno Internazionale “Basilio il Grande e il monachesimo orientale”*, Capadocia, 5-7 ottobre 1999, Ed. Qiqajon, Bose, sobre todo v. el artículo: *L’influenza di Basilio sul Monachesimo occidentale*, por A. de Vogüé, p. 209ss.

25 No nos es posible en esta Sede detallar la doctrina cristológica de Orígenes, sin embargo, las reflexiones del Maestro alejandrino, aún con sus dificultades y errores, constituyen el *prolegómeno* de los escritos patrísticos posteriores, sobre todo en Oriente.

26 Basilio sabemos se formó a la Escuela de Orígenes, habiendo sido su Padre discípulo de Gregorio el Taumaturgo, este último discípulo directo de Orígenes y evangelizador de Capadocia. Prueba de ello es que su primer obra, en colaboración con su amigo Gregorio Nacianceno fue la *Filocalia*, una antología de textos del Maestro Orígenes, cfr. Quasten J., *Patrología II*, B.A.C., Madrid, 2001, p. 224-225. Piénsese como ejemplo en la doctrina de las tres hipóstasis o a la doctrina del alma de Cristo y de Su completa humanidad.

27 Orígenes por el hecho de prospectar la encarnación del Lógos a partir de un alma preexistente puso las bases para que algunos que siguieron su teología sostuvieran más o menos explícitamente la duplicidad de sujetos en El Encarnado; de este modo en gran medida es Orígenes mismo el padre de esta cristología disociativa y del Nestorianismo. El mismo Atanasio había advertido dicha doctrina como heterodoxa; a tal propósito afirmaba: “Esta promesa (la profecía) no iba dirigida a los animales irracionales; se hacía a los humanos, por cuya causa el Señor se hizo hombre. Si la sentencia significa eso, deberían acusarse a sí mismo los que afirman que la carne tomada de ella (María) existió antes que ella, y que el Lógos tenía un alma humana anterior a esta carne, alma en la que habría existido siempre antes de su venida”. Ath. *Ep. ad Epict.* 8: PG 26, 1064B.

28 Cfr. Grillmeier A., *Cristo en la...* cit., p. 599.

el noto Evagrio Póntico y, luego, el mismo Patriarca de Constantinopla, Nestorio.

Nestorio por su parte quiso contrarrestar la doctrina cristológica de Cirilo en la cual veía una calca del apolinarismo²⁹, sosteniendo que la unión en Cristo es ‘de’ dos naturalezas y no ‘a partir’ (ex) de dos naturalezas, como sostenía en vez Cirilo³⁰. Cristo, para Nestorio, es la unión, el nombre común de las dos naturalezas³¹.

Los legados imperiales al Concilio de Éfeso dieron la razón a Cirilo. Cirilo afirmaba la unión de las dos naturalezas en una única hypóstasis; usaba a propósito la fórmula de *ένωσις κατὰ ὑπότασιν* ("unión según la hipóstasis")³². Explica Cirilo con razón que el Verbo se hizo hombre pero no asumió un hombre que corresponda a un sujeto diverso³³. Para Cirilo la humanidad de Cristo es completa³⁴ aunque “permanece como un instrumento pasivo y obediente de la divinidad que se sirve de ella para obrar su misión en el

29 Cfr. Grillmeier A., *Cristo en la...* cit., p. 706.

30 Cfr. id. p. 707, Nestorio no llegó a concebir la unidad de las naturalezas en la hipóstasis de Jesucristo como en vez sostenía Cirilo. De este modo no ‘descubre’ al Lógos como sujeto de la divinidad y de la humanidad respectivamente, como sí hizo Cirilo; cfr. id. p. 708.

31 Id. p. 709, Nestorio prefiere hablar de *συνάφεια* y no de *ένωσις* que en vez le sugiere la ‘única naturaleza’ de los apolinaristas (id. p. 714); su fórmula característica será *έν πρόσωπον κατὰ συνάφειά* Nest. *Ep. 2 a Cirilo*. ACO 1, 1, 1, 5, 6., cfr. Cyr. *Ep. 3 ad Nestorium* ACO 1, 1, 1, 6, 2; cfr. Drobner R. Hubertus, *Patrologia*; Piemme, Casale Monferrato 2002, p. 579. En ambiente latino, después de San Agustín se interpretó *persona* en el sentido de *ὑπόστασις* y no de *πρόσωπον* (= apariencia). Nestorio además predicó la incongruencia de llamar María con el título de *Θεοτόκος*.

32 Cyr. *Apol. C. Theodoret*. ACO 1, 1, 6, 169, 19; cfr. Grillmeier A., *Cristo en la...* cit., nota p. de p. n. 35 p. 747, donde se demuestra la procedencia ‘pseudoatanasiana’ de dicha fórmula.

33 Cfr. Cyr., *Ep. 45 ad Succ.*; ACO 1, 1, 6, 171, 4., v. Quasten J., *Patrología I*, B.A.C. ...cit., p. 148.

34 Cfr. Cyr., *Ep. 1 ad Nest.*, ACO 1, 1, 1, 4, 3.

mundo”³⁵. Es emblemática la frase “una naturaleza del Verbo de Dios encarnada”³⁶ que Cirilo asumió a partir de escritos que él retenía fuesen de San Atanasio y que en realidad se deben atribuir a Apolinar de Laodicea³⁷. Eutiques y sobre todo Severo de Antioquia harán luego una lectura de las obras de Cirilo en clave exclusivamente monofisita³⁸. El Concilio de Éfeso determinó además la condena de Nestorio en base a la *Segunda carta de Cirilo a Nestorio* que, según los Padres del Concilio, correspondía al Símbolo de Nicea.

Se definió así que es *el mismo* el Verbo preexistente y el humanado: Jesucristo es el Lógos divino con su alma

35 M. Simonetti (a cura di), *Il Cristo II, testi teologici e spirituali dal IV al VII secolo*, Mondadori, Milano, VI ed. 2005, introducción a la *Segunda carta de Cirilo a Nestorio*, p. 352 (t.p.).

36 Cyr. Ep. 2 ad Succ. ACO 1, 1, 6, 172, 3: Ἡγγόησαν πάλιν οἱ τὰ ὀρθὰ διαστρέφοντες ὅτι κατὰ ἀλήθειάν ἐστι μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη.

37 Si hay que hablar de un cierto ‘monofisismo’ en Cirilo hay que decir que, se trata de un monofisismo ‘verbal’ pero no real. Cirilo, así como el Concilio de Nicea usa indistintamente los conceptos de ὑπόστασις y οὐσία, pero del conjunto de sus escritos se deduce su doctrina ciertamente diofisita. Se puede ver la posición de Simonetti al respecto en *Studi di cristologia postnicensa*, Studia Ephemeridis Augustinianum 98, IPA, Roma 2006, p. 353-370. Sobre esto tornaremos aún al considerar una cita explícita que San Juan Damasceno realiza respecto de esta afirmación de San Cirilo.

38 La visión de Cirilo, constitutiva ya de la doctrina del Concilio de Éfeso, emergerá notablemente luego del Concilio de Calcedonia en la reflexión de los neocalcedonianos y constituirá el pilar fundamental del Concilio II de Constantinopla del 551. Se desarrollará así una ‘cristología del Lógos’ con su humanidad completa en una única hipóstasis.

racional y su carne venerable³⁹. María es llamada “Madre de Dios”⁴⁰.

Eutiques, León Magno y el Concilio de Calcedonia

Luego del Concilio de Éfeso que subrayaba la unidad en la Persona de Cristo, revivió nuevamente la controversia sobre el modo de la unión de las naturalezas en Jesucristo. Emergió nuevamente la doctrina apolinarista. Teodoreto de Ciro⁴¹, partidario de Nestorio en el Concilio de Éfeso⁴²,

39 Las actas del Concilio afirman: “Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se trasmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien, que habiendo unido consigo el Verbo hipostáticamente una carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo; no como si la diferencia de las naturalezas se destruyera por la unión, sino porque la divinidad y la humanidad constituyen más bien para nosotros un solo Señor y Cristo e Hijo por la concurrencia inefable y misteriosa en la unidad (...) Porque no nació primeramente un hombre cualquiera, de la santa Virgen, y luego descendió sobre Él el Verbo; sino que, unido desde el seno materno, se dice que se hace suyo el nacimiento de la propia carne.” DzH. 250 - 251.

40 “De esta manera ellos [los Santos Padres] no tuvieron inconveniente en llamar madre de Dios a la santa Virgen, no ciertamente porque la naturaleza del Verbo o su divinidad hubiera tenido origen de la santa Virgen, sino que, porque nació de ella el santo cuerpo dotado de alma racional, a la cual el Verbo se unió sustancialmente, se dice que el Verbo nació según la carne.” DzH. 251.

41 Es el supuesto autor de la *fórmula de unión* del año 433, que quería poner fin a la controversia que en fin se extendió más allá de la definición de Éfeso. V. voz «Teodoreto de Ciro» por E. Cavalcanti en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*, A. Di Berardino (dirigido por), Sígueme, Salamanca, 1992, p. 2070ss.

42 De hecho no firmó la condena de Nestorio inmediatamente en el Concilio, sino tiempo después.

realizó un escrito acusando el monofisismo de Eutiques. Éste último afirmaba que en el momento de la encarnación, resultaba una sola naturaleza a partir de dos, negando así al modo de Apolinar la completa humanidad de Jesucristo y la consustancialidad de Su carne con la nuestra⁴³.

El escrito de Teodoreto llamado *El mendicante* tuvo inmediata repercusión sobre todo en Constantinopla, al punto que el Patriarca Flaviano convocó un Sínodo en Constantinopla el año 448 en el cual fue condenado Eutiques. Se afirmó allí que la Persona de Cristo no sólo deriva *ex* ("a partir de") dos naturalezas, sino que 'es' dos naturalezas unidas en 'una sola hypóstasis', en 'un solo prósopon'⁴⁴.

Fue inmediata la reacción de la facción filo-monofisita, sobre todo de parte del Patriarca Dióscoro de Alejandría. Teodocio Emperador entonces convocó para el 1 de junio del 449 un Concilio que se debía tener en Éfeso⁴⁵.

El Papa León tomó posición a favor de Flaviano y en fecha 13 de junio del 449 mandó una carta conocida como *Tomus ad Flavianum* en el cual, sobre los pasos de Tertuliano y San Agustín, proponía una cristología diofisita que contemplaba las 'dos naturalezas completas' en Jesucristo. Estas naturalezas conservando sus propiedades características, confluyen, afirma el *Tomus*, en la unidad de 'una sola Persona'.

43 Simonetti, *Il Cristo II* ... cit., p. 418.

44 El término prósopon con la intervención del Papa León adquirirá definitivamente el significado de hypóstasis, cfr. *infra* nota p. p. 47.

45 Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*; Studia Ephemeridis "Augustinianum"; Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, p. 418.

El término latino *persona* en el *Tomus*, tiene definitivamente el significado del término griego ὑπόστασις⁴⁶.

En el sínodo que debía tenerse en Éfeso prevaleció la facción del Patriarca Dióscoro, restableciendo a Eutiques y condenando a Teodoreto de Ciro y Flaviano, entre otros⁴⁷. La solución llegará una vez muerto Teodocio en el 450 tras la ascensión al poder imperial de su hermana Pulcheria⁴⁸. Así el 1 de septiembre del 451 se abrió un concilio en Calcedonia donde la resolución fue conforme al *Tomus* del

46 En el *Tomus ad Flavianum* el Papa León explica su pensamiento cristológico que de alguna manera es el justo medio entre la doctrina de Nestorio y la de Eutiques. Además de la precisión con que desarrolla los distintos aspectos de la cristología, quizás el mayor mérito de este *Tomus* sea la doctrina de los dos nacimientos en Cristo. León considera esta doctrina esencial dado que por un lado Nestorio parece afirmar dos hijos, mientras que Eutiques habla de una ‘unión de naturalezas’ de las que resulta ‘una sola’, cancelando prácticamente así la humanidad. León desarrolla el tema de la *communicatio idiomatum*: las propiedades de las naturalezas, que permanecen intactas en la unión, pueden predicarse de una y de la otra, dado que es siempre el Lógos el sujeto de dichas acciones, y por ello puede decirse: “el hijo del hombre descendió del cielo” o bien “el Hijo de Dios fué crucificado” (*Tomus ad Fl.* n. 5.). León precisa que es de María Virgen de quien el Verbo tomó la carne, distinguiendo bien el hecho de que el alma es creada por Dios: afirma que el Lógos ha asumido una carne animándola de un soplo de vida racional: “...carne, quam assumpsit ex homine, et quam spiritu vitae rationalis animavit” mostrando que es el mismo Lógos divino Quien crea para sí esta alma racional. Además afirma que el Lógos no dejó de ser inmutable al encarnarse sino tomó la condición de Siervo sin dejar de ser lo que era; cfr. Studer, *Una Persona in Cristo*, Augustinianum 25 (1985), 453-487. Para el texto y traducción al italiano del *Tomus* v. M. Simonetti, *Il Cristo... II* cit., p. 432.

47 La cuestión no quedó en los papeles dado que hubieron verdaderos enfrentamientos a tal punto que Flaviano murió a causa de los maltratos. Por haber quedado sin escuchar la voz del Papa y por los sucesos lamentables el mismo León Magno llamó este Sínodo ‘Latrocinio de Éfeso’; cfr. Simonetti, *Il Cristo II...* cit. p. 442.

48 Pulcheria favoreció una solución que contemplara el dio-fisismo. El esposo de Pulcheria Marciano, habiendo hecho retornar del exilio las víctimas de Dióscoro y habiendo alejado a Eutiques de su Monasterio convocó un Concilio que debía realizarse en Nicea y que finalmente se realizó en Calcedonia.

Papa León. De esta conformidad nos habla la asunción de parte del concilio de la doctrina de las dos naturalezas, de los dos nacimientos y de la comunicación de las propiedades.

Importante es en la definición la afirmación εἷς καὶ ὁ αὐτὸς⁴⁹ (uno y el mismo) de hecho la fórmula sostiene dos naturalezas en un solo sujeto, que viene caracterizado como *prósopon* e *hypóstasis* conforme a la doctrina de San León y de San Cirilo⁵⁰. Se habla además de la ‘doble consustancialidad’ de Cristo según sus dos naturalezas. Cristo, dice la definición, “en dos naturalezas”⁵¹, contra los monofisistas que afirmaban que luego de la unión, resultaba finalmente una. Es emblemática en fin la caracterización del modo de la unión, que presenta la fórmula: “sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación”⁵²; estos conceptos indican el rechazo ya sea de la doctrina de Nestorio que de aquella de Eutiques. Las naturalezas, en la unión, no han perdido sus propiedades características.

49 ACO 2,1,1, p.13, r. 15.

50 De Cirilo venía aceptada la Epístola 2 a Nestorio donde afirma las dos naturalezas en Cristo, aunque no se habla de la Epístola 3 con sus anatemas ni de la Epístola a Sucencio, las cuales podían ser interpretadas en sentido puramente monofisista; cfr. Simonetti, *Il Cristo II...*cit., p. 442. Agregamos que ya en León Magno es innegable el presupuesto de que el Verbo es el sujeto último de las acciones en Cristo: Él es Quien se encarna, Quien realiza las obras que surgen de la naturaleza divina como principio de acción o de la naturaleza humana; ambas naturalezas desde el inicio de la encarnación están unidas en una única persona y actúan unidas la una a la otra. Cristo es el único Hijo de Dios también después de la encarnación: *Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei filius et vere hominis filius, Tomus ad Fl. n. 4*; cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo nella Fede della Chiesa*, vol. II/1 *La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)* a cura di Samuele Oliveri, Paideia, p. 234.

51 ACO 2, 1, 1, 92, 31 - 93, 4: προσκυνῶ τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν θεὸν λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζομενον.

52 DzH. 302: ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως (ACO 2, 1, 2, 129, 31).

Neocalcedonismo y Concilio Constantinopolitano II

La controversia que siguió al Concilio de Calcedonia conducirá al Concilio II de Constantinopla y tendrá su solución en una reelaboración de la doctrina ciriliana. En tiempos del *Henótikon* que había sido emanado en el 482 por el emperador Zenón, la definición de Calcedonia y el *Tomus* del Papa León fueron desplazados en pro de una solución de compromiso⁵³.

Hacia el año 508-511 se difundió en Constantinopla la doctrina de Severo de Antioquia, el teólogo monofisita más importante del período luego de Calcedonia. Fue sobre todo en confrontación con su teología como nació el llamado ‘neocalcedonismo’⁵⁴. Severo rechazaba, basándose en ciertas afirmaciones de Cirilo de Alejandría, la permanencia de las dos naturalezas después de la unión, expresada por la fórmula ἐν δύο φύσεσι (en dos naturalezas) del Papa San León y del Concilio de Calcedonia. Sostenía en vez Severo: μία φύσις τοῦ Ζεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Severo evita de ser acusado de eutiquiano diciendo que Cristo poseía un alma humana racional. No obstante ello, no pudo conciliar este dato con la necesidad de una naturaleza humana real

53 Cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...*cit., vol. II/1, pp. 385ss.

54 Para el concepto ‘Neocalcedonismo’ Cfr. Richard M., *Le Néo-chalcédonisme*: MSR (1946) pp. 156-161; Moeller Ch., *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle*, CGG I, 637-720; Perrone, *La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche*, Brescia 1980, 224-285; Cfr. Dell’Osso C. *Il Calcedonismo*, Leonzio di Bisanzio, Edizioni Vivere In; Roma...; pp. 54, 124.

y completa en el Salvador. De hecho para él hablar de una persona y una hipóstasis implicaría hablar también de una única naturaleza: porque no se puede sostener, según él, la unidad de la persona si finalmente se habla de dualidad de naturalezas.

Severo propuso hablar de una naturaleza compuesta. No aceptando todo lo que signifique cierta duplicidad luego de la unión de ambas naturalezas retenía una doctrina de unidad total: una naturaleza, una hipóstasis, un Cristo, una actividad. La duplicidad empezaría así sólo fuera de Cristo, en la acción: el único Cristo hace obras divinas y obras humanas, pero la distinción se realizaría en la acción, no en la persona⁵⁵.

Mientras estaba en Constantinopla, recibió entre manos el llamado *Florilegio Ciriliano*, que probaba la correspondencia entre la doctrina del Concilio de Calcedonia y aquella de San Cirilo. Este *Florilegio* que apareció en el año 482 fue realizado por unos monjes coptos, quienes proponían una serie de textos de Cirilo (más de 250 proposiciones) donde claramente el Patriarca de Alejandría de inicios del siglo V afirmaba la permanencia de las dos naturalezas en Cristo luego de la unión inefable en la encarnación. Prueban así estos monjes que la argumentación de Cirilo es esencialmente dio-fisita. En Cirilo la doctrina de calcedonia se encontraba formal e implícitamente formulada⁵⁶.

55 Cfr. Sev. Ant. Hom. 125, PO 29 p. 241, ns. 9-27, Sev. Ant. *Letrera a Ippocrate*: PO 12, p. 321, n. 46, cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...* 2/1 p. 385-386, v. el artículo de Simonetti para la voz Severo de Antioquia en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad...* cit., cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...* II/1 p. 385-386, todavía: Gheorghios D. Martzelos, *L'incarnazione del Verbo e il suo significato nella teologia del Damasceno*, in AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre...* cit., p. 143.

56 Cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...* II/2 p. 66.

Severo no sólo no aceptó las conclusiones de este florilegio, sino que presentó él mismo un escrito llamado *Philalethés* en el cual en manera decidida releía los textos de Cirilo en clave obstinadamente monofisita⁵⁷.

La teología calcedonés deberá luego repensar el lenguaje teológico para encontrar una explicación convincente ante los ataques de los monofisistas que tenían como referente principal al Obispo de Antioquia, Severo. Los calcedonenses y neocalcedonenses se vieron en la necesidad de determinar con mucha precisión la terminología empleada en la exposición de los diversos aspectos del Misterio de Cristo. Se hacía necesario aclarar los términos de φύσις (= οὐσία para estos teólogos) e ὑπόστασις (= πρῶσωπον-persona- en lenguaje dogmático luego de Constantinopla I y sobre todo luego de Calcedonia) substrayéndolos de toda ambigüedad semántica. En este sentido la reflexión de un calcedonés, Leoncio de Bizancio, y de los llamados neocalcedonenses, Nefalio, Juan el Gramático, Justiniano emperador y Leoncio de Jerusalén, tuvo un papel fundamental. Ellos realizan una nueva síntesis entre la cristología del Concilio de Calcedonia y la doctrina ciriliana, presente en las actas del Concilio de Éfeso y en los *Doce anatemas* de Cirilo. Se llegó así a una síntesis cristológica que, sosteniendo la subsistencia del único Cristo *en dos naturalezas*, señala fuertemente la unidad de sujeto en la única Hipóstasis del Verbo divino.

El Concilio II de Constantinopla retomó lo definido en Calcedonia, por ejemplo la doctrina de los “dos nacimientos

57 El Florilegio apuntaba a interpretar bien en qué contexto venía dicho por Cirilo μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. De hecho la interpretación *neocalcedonense* que vemos atestada en Juan Damasceno será que diciendo μία φύσις habla de la naturaleza divina del lógos, y σεσαρκωμένη se refiere a la naturaleza humana.

del Dios Verbo”, enfatizando, como adelantamos, la unidad de sujeto: “uno y el mismo” afirma el Concilio es Jesucristo y el Verbo de Dios que se encarnó y se hizo hombre; de “uno y el mismo” son los milagros y los sufrimientos a los que se sometió voluntariamente en la carne⁵⁸.

Novedosa es la explicación del ‘modo de la unión’ del Verbo con la “carne animada de alma racional e intelectual”; afirma de hecho que esta unión se realizó según composición (κατά σύνθεσιν) y según la hipóstasis (κατά ὑπόστασιν)⁵⁹ evidenciando que Cristo es una sola hipóstasis “aún luego de hecha la unión”⁶⁰. Esta doctrina de la ‘hipóstasis compuesta’ será retomada por San Máximo el Confesor y por San Juan Damasceno.

Este Concilio además explicita cómo debe entenderse el axioma calcedonés “en dos naturalezas”. Dice a propósito que ello “significa la diferencia de las naturalezas, de las que sin confusión se hizo la inefable unión”⁶¹; sin embargo, continúa, “ni el Verbo se transformó en la naturaleza de la carne, ni la carne pasó a la naturaleza del Verbo”⁶².

Por otro lado afirma que la numeración de las naturalezas no implica separación del único Cristo⁶³, y agrega:

“...hay un solo Cristo, Dios y hombre, Él mismo consustancial al Padre según la divinidad,

58 DzH. 423.

59 Id. 424: “La unión de Dios con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis”; veremos que sea la idea del alma racional e intelectual como medio de la unión como así la unión según composición y según la hipóstasis tornará en San Juan Damasceno.

60 Id.

61 Cfr. id.

62 Cfr. id.

63 Cfr. id.

y Él mismo consustancial a nosotros según la humanidad. Porque por modo igual rechaza y anatematiza la Iglesia de Dios a los que dividen en parte o cortan que a los que confunden el misterio de la divina economía de Cristo”⁶⁴.

En fin el Concilio constantinopolitano II repite la condena de Arrio, Eunomio, Apolinar y Orígenes, entre otros, y condena a Teodoro de Mopsuesia⁶⁵ e Ibas de Edesa⁶⁶. Son anatemizados además quienes defienden los escritos de Teodoreto de Ciro⁶⁷, quien había sido favorable a Teodoro de Mopsuesia y a Nestorio, según el mismo anatema.

Monoenergismo y Monotelismo

Máximo el Confesor y el Concilio

Constantinopolitano III

La controversia monofisita no se extinguió allí y decenios mas tarde se convierte nuevamente en objeto de intervenciones ya sea de parte eclesiástica como también de parte del Estado. Dado que en el imperio las tensiones por las cuestiones teológicas no cesaban, el Patriarca Sergio de Constantinopla (610-638), intentando llevar el Imperio a la

64 Id. 430; el hecho de que haya resultado un único Cristo luego de la unión de las naturalezas no significa que después de la unión resulte una sola naturaleza de la divinidad y de la carne, cfr. id. 429.

65 Cfr. id. 434-445.

66 Cfr. id. 437.

67 Cfr. id. 436.

unidad, propuso en el 633 un ‘pacto de unión’ el cual, con el consenso del emperador Eraclio, venía efectuado a través de un Edicto imperial⁶⁸. En él se defendía la doctrina de la *μύα ενέργεια*, esto es, de una sola actividad en Nuestro Señor Jesucristo. Este edicto conocido como *Psephós* afirmaba que el único Cristo en dos naturas debía obrar lo que es divino y lo que es humano por medio de una sola actividad.

Sin cancelar el axioma calcedonés ‘en dos naturalezas’ Sergio propuso hablar de un único principio teándrico. Prohibió además hablar ya sea de una única que de dos actividades, en favor de atribuirle ‘una única voluntad’. La controversia ‘monoenergista’ (una única actividad) pasa así a ser ‘monotelita’ o ‘monoteletita’ (una única voluntad)⁶⁹.

En el 648 apareció otro documento llamado *Týpos*, por voluntad del emperador Constanzo II el cual prohibía hablar sea de una única, sea de dos voluntades en el Salvador⁷⁰. Máximo el Confesor se opuso abiertamente a esta doctrina considerando dos naturalezas en Jesucristo, dos principios de actividad, y por tanto dos voluntades. Máximo afirma que si la voluntad es una facultad de la naturaleza, Jesús por poseer dos naturalezas poseyó también dos voluntades⁷¹.

El Papa Martín en el 649 convocó en Roma un Sínodo que gozó de la presencia del monje Máximo. Se aprobó entonces la doctrina de las dos voluntades, al tiempo que

68 Detalles sobre este edicto pueden ser vistos en la voz «Sergio Patriarca de Constantinopla» por D. Stiernon en *Diccionario Patrístico ...cit.*, p. 1974-1975.

69 Del griego *mono*: uno; y *thésis*: ‘querer’ o ‘voluntad’.

70 V. voz «Constante II» por M. F. Patrucco en *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad...cit.*, p. 475.

71 Cfr. Máximo el confesor, *Opúsculo 16 en Meditaciones sobre la Agonía de Jesús*, Introducción y notas de Aldo Ceresa-Gastaldo, Traducción de Isabel Garzón Bosque, Ciudad Nueva, Madrid 1996, p. 45 ss, donde se habla de las dos voluntades de Jesucristo.

se rechazó la tesis monotelita. El emperador, adverso a la decisión de este sínodo, conocido con el nombre *De Letrán*, condujo al Papa y a Máximo a Constantinopla y los condenó finalmente al exilio⁷².

Años mas tarde, en el Concilio III de Constantinopla (680-681), las afirmaciones de Máximo, referentes a las dos actividades y voluntades, fueron elevadas a contenido de Fe. El Concilio “rechaza a los que predicán y enseñan... una sola operación en la economía de la encarnación de Cristo”, acepta la definición de Calcedonia y la doctrina del Papa León Magno presente en su Tomo enviado a Flaviano⁷³, acepta además “las cartas conciliares escritas por el bienaventurado Cirilo contra el impío Nestorio a los obispos de Oriente”; sigue “los cinco santos Concilios universales”.

Afirma:

“dos operaciones naturales, sin conmutación, sin separación, sin confusión, en el mismo Señor nuestro Jesucristo, nuestro verdadero Dios, esto es, una operación divina y otra operación humana, según con toda claridad dice el predicador divino León: «obra, en efecto, una y otra forma con comunicación de la otra lo que es propio de ella: es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo y la carne ejecuta lo que toca a la carne» [*Tomus I Leonis* cap, 4]”

72 Martín muere rápidamente en el 655 en el exilio. Máximo es sometido, como se sabe, a serias torturas. Muere tras haber sido exiliado en el 662 al Caucazo.

73 Cfr. DzH. 553.

Y más adelante:

“Porque de un solo y mismo reconocemos que son tanto los milagros como los sufrimientos, según lo uno y lo otro de las naturalezas de que consta y en las que tiene el ser (ἐν αἷς τὸ εἶναι ᾗξει)...”⁷⁴.

Así hablando de las dos voluntades naturales dice que ellas son

“no contrarias (...) como dijeron los impíos herejes, sino que su voluntad humana sigue su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella”⁷⁵.

En fin sostiene que la distinción de las naturalezas se muestra a partir del querer y el obrar diversificado en la única Hipóstasis:

“...sus dos naturalezas resplandecen en su única hipóstasis, en la que mostró tanto sus milagros como sus padecimientos, durante toda su vida redentora, no en apariencia, sino realmente; puesto que en una sola hipóstasis se reconoce la natural diferencia por querer y obrar, con comunicación de la otra (τῷ μετὰ

⁷⁴ DzH. 557.

⁷⁵ DzH. 556.

τῆς θατέρου κοινῶνας ἐκατέραν φύσιν
θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν τὰ ἴδια) y según
esta razón, glorificamos también dos voluntades y
operaciones naturales (δύο φυσικὰ θελήματα
τε καὶ ἐνέργειαι δοξάζομεν) que mutuamente
concurren para la salvación del género humano”⁷⁶.

El Concilio Constantinopolitano III definió así dogmáticamente la doble operación en Jesucristo. Esta definición puede ser considerada como la lógica consecuencia de la doctrina de las dos naturalezas del Concilio de Calcedonia. Como podremos ver San Juan Damasceno como buen melquita⁷⁷, sigue de cerca estos seis concilios anteriores considerados ecuménicos, pero particularmente este sexto.

El surgir de los pensadores Melquitas

Los que adhirieron inmediatamente al Concilio III de Constantinopla fueron denominados *maximinianos* o bien *melquitas*; esto último por responder a la política religiosa imperial. Los estudiosos reconocen en Anastasio el Sinaíta (muerto luego del 700) el más significativo escritor “proto-

⁷⁶ DzH. 558.

⁷⁷ Cfr. S. H. Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, en AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina, Bose, 11-13 settembre 2005, a cura di Sabino Chialà e Lisa Cremaschi; Edizioni Quiqajon, Bose 2006, p. 36.

melquita”⁷⁸. Este autor en una obra en griego llamada *La guía*⁷⁹ expone la cristología ortodoxa en reacción a las doctrinas monofisitas, jacobitas y monotelitas⁸⁰. Según atestan los estudiosos éste es el primer autor que ha conocido las ideas religiosas de los árabes musulmanes y que ha citado en sus obras el Corán; es más que interesante ver que él anticipa ya lo que luego dirá el Damasceno en el capítulo 100 del libro *Contra las herejías*: los árabes han sido engañados por las doctrinas de los “Jacobitas”⁸¹.

Juan Damasceno, de quien veremos extensamente su doctrina cristológica como ápice del pensamiento patrístico, más que un bizantino propiamente dicho es un melquita, dado que, según un estudio reciente, la acepción de ‘bizantino’ hace referencia a los teólogos de época posterior al siglo IX, cuando la situación política y religiosa del Imperio bizantino era bien diversa⁸². El bizantinismo tiene su inspiración en estos autores melquitas y el Damasceno ciertamente ha influido en modo notable en la formación de

78 Haldon J., *The Works of Anastasius of Sinai: A Key Source for the History of Seventh-Century East Mediterranean Society and Belief*”m in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, I. *Problems in the Literary Source Material*, pp. 107-147, in Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre...cit.*, p. 35.

79 *Anastasii Sinaitae Vitae Dux*, a cura di K. H. Uthermann, CCSG 8, Brepols-University Press, Turnhout-Louvain 1981, en Griffith Sidney H., *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, en AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre... p. 35.*

80 Cfr. Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre ...cit.* p. 35.

81 Cfr. id. 35-36.

82 Cfr. id. p. 32. 43-44.

lo que ha sido llamado ‘ortodoxia bizantina’⁸³. De hecho al parecer el interés principal del Damasceno fue el de dirigirse a los monjes y a los cristianos melquitas del territorio siro-palestino y sólo en un tiempo posterior en Bizancio fue reconocida la importancia de su enseñanza y de sus obras⁸⁴.

Autores como Andrés de Creta⁸⁵ (ca. 669-769), Leoncio de Damasco, Cosma Maiuma y Romano el Melode (675-752), Juan Damasceno⁸⁶ y su heredero de lengua árabe Abu Qurrah⁸⁷ (755 ca.-830), constituyen este grupo de teólogos que, sobre los pasos de Máximo el Confesor permanecen fieles a Calcedonia y sobre todo al Concilio Constantinopolitano III. De estos ‘melquitas’ el Damasceno es el máximo exponente⁸⁸.

83 Este Concepto viene aplicado en manera genérica al Damasceno y a los autores melquitas que luego nombramos, sin embargo Griffith siguiendo al estudioso J. Haldon (en su obra *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*, Cambridge University Press, 1990), sostiene que sea anacrónico, por el hecho de que a la época esta ortodoxia era simplemente entendida como la “ortodoxia de los seis concilios”. Cfr. Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in Cfr. AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre ...cit.* p. 36.

84 Cfr. id.

85 Este autor bajo ciertos aspectos es monofisita, cfr. Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in Cfr. AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre ...cit.* p. 36.

86 C. Mango, “Greek Culture in Palestine”; R. P. Blake, “La littérature grèque”; D. J. Sahas, “Cultural Interaction During the Umayyad Period: The ‘Circle’ of John of Damascus”, in *ARAM* 6 (1994), pp. 35-66, secondo Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in Cfr. AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre ...cit.* p. 36.

87 Cfr. Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in Cfr. AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre ...cit.* p. 32.

88 Cfr. id. p. 36.

Parte II

San Juan Damasceno y la Tradición

Por su síntesis, por su aporte personal y por hallarse en el ápice de una evolución de varios siglos de reflexión cristológica, podría decirse que San Juan Damasceno casi por antonomasia ‘personifica’ la Tradición Patrística. Debemos pues considerar su cristología en el contexto de la historia del pensamiento teológico precedente a su Persona, para entender mejor la gestación de la plenitud a la que se llega hacia el VIII siglo.

Vida y Obras

Los árabes habían tomado Damasco en el año 635. Juan nació allí en el 650 de la familia de los Mansur. Existen diversas hipótesis sobre si la familia Mansur era de proveniencia islámica, con la consiguiente conversión de Juan al cristianismo, o bien de proveniencia cristiana, lo que haría de él simplemente un cristiano Melquita. De lo que no caben dudas es que Juan poseyó un notable conocimiento del pensamiento árabe, además de una profunda formación en la cultura greco-melquita de su época.

Al parecer le fueron concedidos importantes cargos administrativos; su padre y su abuelo también los habían tenido anteriormente. Debió abandonar los oficios tras la asunción al califato de Abd el Melek (685-705), hostil a los cristianos.

Antes del 700 se retiró en el monasterio de San Saba en Jerusalén, donde vivió hasta el fin de su vida. Allí compuso sus obras y fue ordenado Sacerdote por el Obispo Juan de Jerusalén. Compuso numerosos escritos que se difundieron llegando su influjo incluso al alto medioevo. Murió cerca de allí hacia el 750.

Su obra mas famosa es "La fuente del conocimiento" (πηγή τῆς γνώσεως) de la cual hablaremos a continuación. En cuanto a su predicación se destacan las "Homilías Sobre el Sábado Santo", "Sobre la Transfiguración", Las "Homilías marianas" y los "Tres discursos sobre las imágenes Sagradas".

También escribió un "Comentario a las cartas de San Pablo", basado en obras anteriores; se le atribuyen ciertos himnos litúrgicos. Hay quienes también le atribuyen un conocido florilegio bíblico-patristico llamado "Sacra Paralela" que trata sobre la moral y la ascesis.

La Tradición de la Iglesia

El estudioso C. Andersen ha puesto de relieve que Juan Damasceno es plenamente conciente de su propia misión histórica ("Die Kirchen der alten Christenheit", Stuttgart 1971, pp. 630-631); su obra "es el fruto más maduro de una tradición que entiende mantenerse absolutamente fiel a sí misma, porque encuentra en tal fidelidad la garantía de la propia legitimidad" (Giovanni Damasceno, "La fede ortodossa", a cura di A. Siclari...cit., Introducción, p. 13).

Hubertus Drobner considera que no es acertado considerar al Damasceno un simple compilador de doctrinas de los Padres Griegos anteriores (Drobner, Patrología... cit., p. 682). No solamente dio su propia impronta a la disciplina teológica sino que, ya sea por el modo del orden y el modo de la exposición que responden a exigencias concretas de su época, adquiere una notable precisión en la definición del campo conceptual y en el tratamiento del todo personal del material de los otros Padres que él asume.

El modo detallado y orgánico de la exposición de las diversas doctrinas constituye un rasgo esencial, característico y propio de su obra. Su intención conciente y constante es la de obedecer y transmitir la Tradición de los Padres anteriores a él y de los grandes Concilios que lo precedieron.

El Sínodo Trullado del 692 en Constantinopla en el canon 19 citaba Pr. 22,28: “No desplaces los antiguos linderos que fijaron tus antepasados”, dando al pasaje el sentido de que no se deben cambiar los límites de lo que los Padres hayan transmitido y la Sagrada Escritura ha revelado. Se quiso así terminar con las herejías y asegurar la ortodoxia de la fe, dado que en este canon 19 se considera la Tradición un patrón obligatorio de la ortodoxia. De esto San Juan Damasceno es no sólo conciente, sino que su obra es un fiel reflejo de la nueva situación (cfr. Juan Damasceno, *Exposición de la fe*, introducción y traducción de Juan Pablo Torrebiarte Aguilar, p. 19).

Juan dice:

“Estas cosas son las que nosotros debemos amar, y en ellas debemos permanecer, sin quitar las fronteras eternas y sin transgredir la Tradición divina”. (id. p. 34)

Entiende así la Tradición de un modo muy específico: se trata de “expresar justamente la concepción o fe comúnmente recibida” (G. V. Florovskij, *Vizantijchie Otcy V-VIII stolet*, Paris 1933, pagg. 223-231), “trasmitir fielmente el conocimiento de Cristo desde los orígenes” (K. Rozemond, *La christologie de Saint Jean Damascène*, Ettal 1959, p. 62.42) a tal punto que se lo podría llamar “el más eclesiástico de los Padres” y “el más atento a salvar la plenitud de la fe de todo reduccionismo doctrinal” (cfr. Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, a cura di A. Siclari ...cit., p. 12).

Basil Studer ha agregado que hay otras razones que han guiado su trabajo teológico. Hay que considerar la intención

de ayudar los propios destinatarios, principalmente monjes, a realizar cumplidamente el ideal de la perfección cristiana, “tal perfección consiste sustancialmente en el constante ejercicio de las virtudes y en la pureza de la fe” (Studer B., “Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus”, Ettal 1956 p. 27, 46-54, 75, 100-101, 129).

A propósito del lugar que ocupan las Sagradas Escrituras, afirma:

“Muy laudable y de suma utilidad para el alma es indagar las divinas Escrituras. De hecho, como un árbol plantado a lo largo de los cursos de agua, también el alma, irrigada por la divina Escritura, crece y produce a su tiempo fruto: la fe ortodoxa, y tiene las hojas siempre verdes; entiendo se adorna de acciones agradables a Dios. Las santas Escrituras, de hecho, nos orientan al comportamiento virtuoso y a la contemplación pura”. (Exp. Fidei IV, 17 t.p..)

Todavía:

“Dios es uno, anunciado tanto por el Antiguo Testamento como por el Nuevo, a quien se celebra y glorifica en la Trinidad. Dijo el Señor: No vine a derogar la Ley sino a darle cumplimiento, porque él realizó nuestra salvación, a causa de la cual existe toda la Escritura y todo Sacramento. Y de nuevo: Investigad las Escrituras, ellas dan testimonio de mi [...]. En efecto, tanto la Ley y los profetas, como los Evangelistas y Apóstoles,

los pastores y también los maestros hablaron por el Espíritu Santo”. (Exp. Fidei IV, 17)

En este sentido se introduce en un modo de interpretar las Sagradas Escrituras fuertemente consolidado en la patrística; para los Padres de hecho la Ciencia Sagrada es sobre todo el estudio de las Sagradas Escrituras. A propósito siguiendo al Pseudo Cirilo de Alejandría (Ps. Cyr., Trin., 1: PG 77, 1120A) afirma:

“Todo lo que nos ha sido transmitido a través de la Ley, profetas, apóstoles y evangelistas lo aceptamos, celebramos y veneramos, no yendo en busca de nada más allá de estas cosas” (Exp. Fidei. I,1)

De este modo el criterio de selección de sus fuentes lo constituye sobre todo la Verdad contenida en las Sagradas Escrituras leídas a la luz de los Padres y Doctores que lo precedieron.

Las tradiciones no escritas

Debemos tomar en cuenta la importancia que Damasceno da a las tradiciones no escritas, siguiendo los pasos de San Basilio (Bas. Sp. Sto. 29). A partir de esta notable concordancia entre el Damasceno y San Basilio, Van Parys ha avanzado la hipótesis de que en conjunto la doctrina de San Juan Damasceno “parece apoyarse implícitamente sobre los desarrollos de Basilio” considerándolo un continuador

de la Teología de los Capadocios, aún cuando los separaban varios siglos. Tendremos oportunidad de ver la seriedad de esta hipótesis en el momento de analizar algunos textos del Damasceno viendo las coincidencias esenciales con el pensamiento de San Basilio como así también de los otros dos Gregorios. Vale destacar la alta estima que el Damasceno tiene del Santo Obispo de Capadocia, Basilio:

“Pues como afirmó Basilio, que habla y sabe mucho de las cosas divinas, «el honor de las imágenes pasa al modelo»...” (Exp. Fidei IV, 16)

En cuanto a la tradición oral dice hablando de la veneración de las imágenes sagradas:

“Pero puesto que no todos saben de letras, ni tienen tiempo para la lectura, los Padres comprendieron que algunas proezas, para su recuerdo conciso, se pintaran en imágenes. [...] esta tradición no está escrita, como que adoremos hacia oriente, que adoramos la Cruz y otras muchas cosas semejantes” (id.).

Así ciertas enseñanzas transmitidas oralmente, ya sea por la liturgia que por la simple predicación o catequesis, constituyen una parte ‘viva’ de la Tradición que no hay que menospreciar. De allí que muchas veces leyendo el Damasceno da la impresión de encontrar pasajes semejantes a otros Padres elaborados en una manera libre.

Muy probablemente muchos fragmentos de su obra no han sido tomados inmediatamente de un escrito concreto

sino mas bien formaban parte del lenguaje teológico corriente en las celebraciones litúrgicas, en las homilías y discursos, en los monasterios e Iglesias de la época. Esta es una característica que quien ha tenido oportunidad de viajar a Oriente puede constatar aún hoy. Así en las Iglesias de rito bizantino, me consta, en la Liturgia homilías o discursos, quien predica (Obispo, Archimandrita o Monje) cita los padres muchas veces al azar, no importando tanto la procedencia de lo que se dice, cuanto a que el contenido sea concordante con la recta doctrina.

Prudencia racional y Caridad como criterios de discernimiento

Finalmente hay que destacar un importante criterio de interpretación de la Tradición de parte del Damasceno. Se trata de la ‘prudencia racional’ y ‘la Caridad’ que conserva la unidad de la Iglesia.

Respecto de una división originada por la diversidad de tradiciones sobre el ayuno cuaresmal, en que unos seguían a San Basilio y otros a San Gregorio de Nacianzo, dice:

“Es necesario reconciliar estas dos opiniones. Las doctrinas de estos hombres divinos no deben ser tomadas en flagrante delito de contradicción. He aquí, de hecho, lo que provoca la conmoción, la incapacidad de discernir la fuerza de los enunciados” (J. D. Sacr. jejun. 2, PG 95, 65C-D)
Se trata del criterio hermenéutico que ha guiado a los

Padres en la lectura de los pasajes poco claros de la Escritura. Es necesario acercarse a fragmentos paralelos que sean claros para reubicar los oscuros en la finalidad querida por Dios para nuestra salvación.

Juan habla del uso prudencial de la razón al tiempo que es necesario resolver el conflicto con la persuasión y no con la violencia ni la constricción.

Es el Espíritu Santo, Fuente misma de la Caridad, Quien guía hacia este conocimiento auténtico. Su asistencia es un factor principal en el momento de ‘discernir’ la Tradición. Lo afirma en su Panegírico sobre San Juan Crisóstomo:

“Quien quiere hablar de las cosas del Espíritu sin el Espíritu elige de mirar sin luz y de tener la oscuridad como guía de la propia visión. Es por ello que retorno a quien hoy ha sido celebrado para encender a partir de él, como una lámpara divina, la lámpara del conocimiento” (Jo. Dam. Laud. S. Joh. Chr.16)

Quien se dispone a exponer algo respecto de las cosas divinas debe hacerlo a la luz del Espíritu Santo:

“Del mismo modo, los sucesores de éstos (de los Apóstoles) en la gracia y el valor, pastores y maestros, recibieron la gracia iluminadora del Espíritu Santo, por una parte con la potencia de los milagros, y por otra con la Palabra de la gracia”(Exp. Fidei I, 3)

Y tras la invocación de las tres Personas divinas:

“En cambio, nosotros, que no hemos recibido ni el carisma de los milagros ni del magisterio, porque nos hemos hecho indignos con la inclinación a los placeres, ¡vayamos adelante! Y razonemos una de las pocas cosas que nos han sido transmitidas por los mediadores de la gracia al respecto, llamando en auxilio al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo”.(id.)

Al final del libro *Sobre la fe ortodoxa* afirma:

“Quienes han obrado el bien resplandecerán como el sol junto con los ángeles, por la vida eterna, con el Señor nuestro Jesucristo, viéndolo y siendo vistos y gozando sin fin de la alegría que viene de él”. (id.)

Ésta es la finalidad de todo conocimiento: la comunión personal con Dios (cfr. Giovanni Damasceno, "La fede ortodossa", a cura di A. Siclari...cit., p. 21.44).

Es importante, en fin, destacar el espesor histórico de su obra dado que en este período las Iglesias de Siria y Palestina se vieron en la necesidad de exponer precisa y sistemáticamente las verdades de fe ante los riesgos de iglesias cristianas heréticas, y para defenderse ideológicamente de los ataques de los judíos y de los mismos musulmanes que tenían entonces en manos el poder político.

La controversia 'Iconoclasta'

Merece aquí ser mencionado este capítulo importante de la vida del Damasceno. Él se vio en fin involucrado en la lucha contra la Iconoclastía (herejía que consistía en el odio a las imágenes sagradas) que de un modo u otro constituyó como una síntesis de las herejías de su época.

La controversia Iconoclasta explotó en Bizancio en la primera mitad del siglo VIII y amenazó los fundamentos mismos de la fe, tocando directamente la doctrina de la encarnación y el culto. El emperador Leon III (717-741) hacia el 726 inició una campaña de lucha contra las imágenes (iconoclastía); él mismo hizo quitar la imagen de Cristo de la puerta del palacio imperial. En tanto el Patriarca de Constantinopla, por el hecho de oponerse al emperador, fue depuesto hacia el 730.

En este contexto el Damasceno insiste en la realidad de la Encarnación del Verbo y a partir de ésta fundamenta el culto de las imágenes sagradas. Juan estaba fuera de los límites del imperio, y ello facilitó su accionar. Su teología fue asumida posteriormente por el Concilio II de Nicea del 787, en el que se condenó dicha herejía (cfr. Drobner Hubertus R., *Patrologia...*cit. p. 681-682).

"Explicación precisa de la fe ortodoxa" o *Expositio Fidei*

Como hemos mencionado esta obra es la tercera parte de un tratado único llamado "*La fuente del conocimiento*". Esta gran obra la dedicó a Cosmas, Obispo de Maïuma, quien había sido su compañero en el monasterio de San Saba. La época de composición es luego del 743.

En el prólogo explica el plan de toda la obra. Respecto de la primera parte, es decir de la Dialéctica, afirma que quiere exponer...

“aquello que de mejor han dicho los filósofos griegos [...] si hay en ellos algo de bueno, ello viene desde lo alto, como don de Dios a los hombres”
(Dial., Prólogo.),

Y aduce la doctrina de Gregorio Nacianceno de que hay que tomar de los filósofos lo que tienen de bueno y rechazar lo que tienen de malo, al modo como hacen las abejas al recolectar el néctar.

Respecto de la segunda parte, el "*Libro sobre las herejías*", dice:

“expondré las charlatanerías de las herejías, odiosas a Dios, para que conociendo la falsedad, nos aferremos más a la verdad”(id.)

Sobre la tercera parte, es decir el "Expositio Fidei", dice:

“finalmente, con la ayuda de Dios y de su gracia, expondré la verdad que destruye el error y disipa la mentira; esta verdad se adorna y se embellece (...) de las palabras inspiradas de los profetas, de aquellos pescadores que fueron instruidos por Dios mismo [los Apóstoles], de los pastores y maestros, portadores de Dios”(id.).

Lo que sigue podría ser considerado la finalidad más específica de la obra:

“El esplendor de esta verdad ilumina con sus rayos todos aquellos que se acercan con el alma pura y alejada de turbios pensamientos” (id.46)

De este modo la finalidad de su Obra es ‘iluminar’ con la verdad a los hombres. No dirá nada de propio, sino que recogerá “todo aquello que fue elaborado de expertos maestros” y hará una “exposición sintética”(id.).

El género literario del *παράδοσις ἀκριβὴ τῆς ὀρθοδόχου πίστεως*, es decir, "Exposición precisa de la fe ortodoxa", se aproxima al género de ‘base de datos’. Lo que se destaca en una base de datos es la exactitud, la sinteticidad y la integridad en la exposición de los temas que se tratan. Sin embargo, como hemos dicho, no hay que reducirla solamente a ello. Se trata de hecho de una verdadera suma de teología, al menos en sus rasgos esenciales. Los medievales la conocerán y en gran medida las *Sumae*, como la del Doctor Angélico, toman su inspiración en esta obra.

Capítulo I

La hipóstasis compuesta del Verbo de Dios y la περιχώρησις

El pasaje o fragmento que nos disponemos a analizar constituye de algún modo el centro de todo el Libro III del *Expositio Fidei* del Damasceno dado que contiene una de las más acabadas, digamos, ‘definiciones’ de la Persona de Cristo.

Juan Damasceno utiliza, como otros Padres, el esquema Lógos preexistente–Lógos encarnado, y por ello la consideración de la humanidad de Cristo viene precedida por la consideración del Lógos en su preexistencia eterna:

“...(el Verbo) al final de los días sin alejarse del seno paterno, -de hecho el Verbo es incircunscrible- habitó en el vientre de la santa Virgen sin semilla humana y en modo incomprensible...”⁸⁹

89 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7. Seguiremos la edición crítica de Kotter (cit.); la traducción es personal por el hecho de no haber encontrado una traducción en español que concuerde perfectamente con dicha edición. No nos interesa en esta Sede indagar las razones de dichas discordancias. No obstante como punto de confrontación tenemos presente la traducción de Aguilar: Juan Damasceno, *Exposición de la fe...*cit.

En la encarnación el Verbo de Dios no se separa del Padre ni deja de existir por encima de todas las cosas, por el hecho de poseer la propiedad divina de la incircunscribibilidad. De este modo viene a ‘habitar’ en el vientre de María sin dejar el seno del Padre y sin dejar de ser omnipresente a todo el Universo. En este contexto hay una frase de Orígenes que posee una gran familiaridad con la afirmación del Damasceno. El maestro alejandrino afirmaba del Verbo que se encarna:

“... y porque no recibe otro ser el invisible también hecho hombre penetra todas las cosas o existe por encima de todo el universo, y luego de encarnarse también se muestra sobre la tierra”⁹⁰.

Este motivo presente ya en la literatura Sapiencial del Antiguo Testamento⁹¹ y de reminiscencia Estoica⁹² permitió ya sea a Orígenes que a la tradición Patrística posterior salvaguardar la trascendencia del Lógos no obstante la encarnación. Agregamos desde ya que el presupuesto de Orígenes presente en el pasaje que hemos transcrito mas arriba de que el Verbo al encarnarse “no recibe otro ser” (μή τις ὑπολάβῃ ἕτερον εἶναι) constituye ciertamente la ‘piedra angular’ de la doctrina de la llamada *unión hipostática*

90 Καὶ ἵνα μή τις ὑπολάβῃ ἕτερον εἶναι τὸν ἀόρατον καὶ διήκοντα ἐπὶ πάντα ἄνθρωπον ἢ καὶ ἐπὶ ὅλον τὸν κόσμον, παρὰ τὸν ἐνανθρωπήσαντα καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθέντα, Or. Jo. 6, 30 (t.p. en la página).

91 “... en virtud de su pureza, la sabiduría atraviesa y penetra todo”, Sab. 7, 24.

92 “Cleante reúne estas cosas en el Espíritu, que según dice impregna de sí el universo”, SVF. I 533; “los Estoicos muestran que Dios es inteligente, un fuego artífice que procede ordenadamente a la generación del universo... y que es un espíritu que atraviesa todo el universo”, id. II 1027 (t.p.).

que estará presente en los Padres neocalcedonenses, en San Máximo Confesor y, como veremos, en el Damasceno.

Volviendo a Juan, el modo como presenta la doctrina de la encarnación es en clara polémica antiarriana y luego anti-islámica. Arrio veía en el hecho de la encarnación una prueba de la inferioridad del Hijo respecto del Padre⁹³. Este principio provenía de la concepción aristotélica de la inmutabilidad y trascendencia de Dios⁹⁴; los pensadores islámicos fueron fuertemente influenciados por esta idea⁹⁵.

Juan se opone también al astartodocetismo que era una consecuencia del Monofisismo Apolinarista⁹⁶ y ahondaba sus raíces remotamente en el Docetismo Gnóstico⁹⁷ y el Adopcionismo Monarquiano⁹⁸. Ya sea los gnósticos o los

93 Ario, *Lettera ad Alessandro di Alessandria* 5, in Simonetti (a cura di), *Il Cristo...* cit., vol. II, p. 77.

94 Para Aristóteles el primer principio es οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, *Arist. Met.* 1064B, 11-12.

95 Los pensadores musulmanes se perfeccionaron en el saber retórico y dialéctico y buscaron dominar temas fundamentales como los atributos divinos según la doctrina de Aristóteles; a partir éstos intentaban justificar la negación de la divinidad de Cristo, cfr. Sidney H. Griffith, *Giovanni di Damasco e la chiesa in Siria*, in AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre...* cit., p. 40.

96 En gran medida es Julián de Alicarnaso quien saca todas las consecuencias a esta doctrina. Estrictamente hablando la polémica astartodocetista duró aproximadamente del 510 al 527, cfr. Grillmeier A., *Gesú Cristo...* II, 2 pp. 60-61.

97 Cfr. Ign., *Trall.* 10, *Smyrn.* 2. La palabra docetismo proviene del verbo δοκεῖν: aparecer, asemejar; los gnósticos valentinianos, por ejemplo, sostenían que Cristo poseía un cuerpo hecho de una componente psíquica, cfr. Iren. *Adv. Haer.* I 6, 1, o bien simplemente aparente, como era el caso de los seguidores de Basílides, cfr. Iren. *Adv. Haer.* I 24, 4.

98 Estos para excluir la acusación de que hacían padecer al Padre en la cruz, dado que identificaban el Hijo con el Padre, propusieron la doctrina de la adopción de parte del Padre que se encarna en un hombre, Jesús, que sería quien padeció en la cruz, cancelando de este modo la esencia de la doctrina de la encarnación Tert. *Adv. Prax.* 28, 1; cfr. Simonetti. M. *Studi sulla cristología del II e III secolo*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 14, Roma 1993. Para el adopcionismo de Pablo de Samosata cfr. Bardy G., *Paul de Samosate*, Lovain 1929, p. 427 ss.; v. Euseb. *HE* 7, 27-29.

adopcionistas monarquianos como Pablo de Samosata, cancelaban la realidad de la encarnación. Por otra parte Juan rechaza el difisismo nestoriano: para él es ‘el mismo Verbo’ Quien se encarna, sin asumir lo que Nestorio llamaría otro *prósopon*⁹⁹.

“... también en su misma hipóstasis eterna hizo existir en sí mismo (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ) una carne a partir de la santa Virgen (σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου). Estaba en todo ciertamente y sobre todas las cosas (Ὡς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντων ἦν), y también comenzó a existir en el vientre de la Santa Madre de Dios (καὶ ἐν τῇ γαστρὶ ὑπάρχων τῆς ἁγίας θεοτόκου), mas en ella por la actividad de la encarnación”¹⁰⁰.

El Verbo de Dios habitó así en el vientre de María sin intervención de hombre e “hizo existir en sí mismo” o bien “hipostatizó en sí mismo” (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ), en su misma hipóstasis divina y eterna, una “carne” (σάρκα) a partir de la Santa Virgen. Los neocalcedonenses en sintonía con el pensamiento de Orígenes, que vimos respecto de que el Verbo no recibe un diverso ‘ser’ (*to einai* en griego,

99 Así como para Teodoro de Mopsuesia, también para Nestorio cada *ousía* concreta es una *hypóstasis* y por tanto posee un *prósopon* propio. Hay una cierta contradicción en el pensamiento de Nestorio dado que mientras por un lado afirma que *Cristo* es el *prósopon* único en el que se manifiestan ambas naturalezas, por otro lado y bajo otros aspectos afirma que cada naturaleza conserva su *prósopon*; cfr. Grillmeier A., *Cristo en la...cif.*, p. 717-719.

100 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 21.

esse en latín) propusieron la doctrina del *enhypóstaton*¹⁰¹. Este concepto permitió la justa comprensión de la doctrina del Concilio de Calcedonia que había hablado de la unión según la *hypóstasis*¹⁰² y había afirmado que luego de la unión Cristo permanece *en dýo fýsesin*¹⁰³; los monofisitas hacían de hecho hincapié en la unidad y consideraban la definición de Calcedonia *en dýo fýsesin* tal si fuese nestoriana¹⁰⁴. La revalorización de Cirilo de parte de los neocalcedonenses y precisamente la introducción en campo cristológico de la doctrina del 'enhipostatizado' permitieron huir de las críticas de los Monofisitas Severianos. Al tiempo del Damasceno el grupo monofisita más importante era el de los Jacobitas¹⁰⁵. La doctrina del *enhipostatizado* la sostuvieron con antelación al Damasceno Juan Gramático y Leoncio de Jerusalén¹⁰⁶.

101 Juan Gramático primero, uno de los *neocalcedonenses* introdujo en la cristología la doctrina de la *enhypostasia*, afirmando que la naturaleza humana que el Lógos asume al encarnarse viene 'enhipostatizada', es decir, hecha existir en la única persona del Lógos; cfr. Grillmeier A., *Gesú Cristo...* II, 2 p. 103-105. Lo mismo sostendrá el emperador Justiniano, que influirá definitivamente en la resolución del problema planteado luego de calcedonia del modo de la unión en Cristo, especialmente por la convocación del que se llamó II Concilio de Constantinopla del 551; esta doctrina será sostenida además por Leoncio de Jerusalén, v. PG 86, 1749B10-C1, cfr. Dell'Oso C., *Il Calcedonismo, Leonzio di Bizancio*, Edizioni Vivere In; Roma, p.129.

102 ACO 2, 1, 1, p. 93, r. 19 - 21: τὴν δ' ἐκ τῆς κατὰ σάρκα μητρὸς λαβὼν ὁ αὐτὸς ἠγώσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν καὶ κεχηρημάτικεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου.

103 ACO 2, 1, 1, p. 92, r. 31 - 93, 4.: ὅτι προσκυνῶ τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν θεὸν λόγον μετὰ τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐν δύο φύσεσιν γνωρίζομενον.

104 Severo defiende, haciendo uso de la doctrina de Cirilo, 'una naturaleza' en Cristo, afirmando de este modo 'una persona', 'una hypóstasis', 'una naturaleza del Lógos encarnada'; cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...* II,1; pp. 371-372. Para los detalles de la compleja historia de este período ver: Grillmeier A., *Gesú Cristo...*II,1; pp. 367-393.

105 Cfr. Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, Sources Chrétiennes n. 383, Présentation, Commentaires et Traduction Raymond Le Coz, Ed. Du Cerf, Paris 1992, Introducción (b), p. 27.

106 V. *infra* nota p. p. n. 174.

El Damasceno expresa la idea del enhipostatizado con la frase ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ. Ello significa que la naturaleza humana que el Lógos “plasma” para sí, como dirá el Damasceno, no existe en una hipóstasis humana correspondiente sino en la misma hipóstasis del Verbo divino.

Hay que destacar que los autores neocalcedonenses que impulsaron la reflexión cristológica siguieron un calcedonismo enriquecido por el ‘redescubrimiento’ de ciertos aspectos de la doctrina Ciriliana que acentuaba la unidad de sujeto en Cristo en una única hipóstasis; ello ayudó a la teología calcedonés a excluir las ambigüedades a que podía dar pie la definición de Calcedonia “en dos naturalezas”. Se rechazaba así la posibilidad de sostener una dualidad de sujetos en razón de la unión de las naturalezas en la única Hipóstasis del Verbo.

Juan Damasceno pensará al Salvador en un modo tendiente a remarcar la unificación personal en la única hipóstasis, salvando la distinción de las naturalezas que permanecen intactas¹⁰⁷. Más abajo nos extenderemos en este argumento.¹⁰⁸

107 Hemos dicho que el Damasceno sigue de cerca los grandes concilios; en el Concilio II de Constantinopla también se halla la doctrina de la única hipóstasis compuesta, que estaba presente digamos ya en el Concilio de Éfeso: τὴν ἑνωσιν τοῦ Θεοῦ λόγου πρό’ τὴν σάρκα κατὰ σύνθεσιν ομολογεῖ” ὅπερ ἐστὶ καθ’ ὑπόστασιν. DzH, 425; Juan compuso una obra con este nombre específico: *Sobre la naturaleza compuesta*; en ella dice: Καὶ ἡ θεοῦ τοῖνυν καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἐνυπόστατός ἐστιν: ἔχει γὰρ ἑκατέρα κοινὴν τὴν μίαν σύνθετον αὐτοῦ ὑπόστασιν, ἡ μὲν θεότης προαιωνίως καὶ αἰδίως, ἡ δὲ ἔμψυχος σὰρξ καὶ νοερά ἐπ’ ἐσχάτων τῶν χρόνων ὑπ’ αὐτῆς προσληφθεῖσα καὶ ἐν αὐτῇ ὑπάρξασα καὶ αὐτὴν ἐσχηκυῖα ὑπόστασιν, Jo. Dam, *Nat. comp.* 6, 11-15.

108 Nos consta que ya Gregorio nacienceno utilizase el concepto περιχώρησις en ámbito cristológico: *Ep.* 101, 31.

Al decir que el Lógos tomó la carne¹⁰⁹ animada por un alma racional e intelectual ἐκ τῆς ὁγίας παρθένου (a partir de la Santa Virgen) hace referencia al Símbolo Niceno-constantinopolitano. La realidad de la naturaleza humana de Jesucristo era enfatizada sobre todo en Ambiente asiático; testimonio de ello son, en el cristianismo primitivo, los escritos joánicos, que contienen claros acentos antidocetas¹¹⁰, como así también la teología de San Ignacio de Antioquia¹¹¹, del mismo San Ireneo¹¹² y de Tertuliano¹¹³.

En el siglo IV, según vimos en la primer parte, San Basilio de Capadocia había desarrollado extensamente este aspecto de la cristología indicativo de la naturaleza humana real y completa asumida por el Lógos divino. Esta naturaleza humana desciende según Basilio verdaderamente de Adán y Eva y es esta misma la naturaleza que tenía necesidad de ser redimida y sanada¹¹⁴. También San Agustín desarrolló extensamente la doctrina de los dos nacimientos en Cristo¹¹⁵, doctrina que ya se hallaba presente en San Ireneo¹¹⁶. A través del Papa León Magno esta idea pasó a Oriente por medio del *Tomus* que hemos mencionado¹¹⁷. San León Magno siguiendo a San Agustín desarrolló los ‘dos nacimientos’ del

109 Aquí “carne” tiene el significado genérico de ‘naturaleza humana’ como en *Jn.* I, 14

110 Cfr. *Jn.* 1, 14; *I Jn.* 4, 2-3.

111 Cfr. Ign. *Eph.* 93: Ignacio dice que la Virgen María llevó a Jesús en su seno.

112 Cfr. Iren. *Adv. haer.* III 16, 6. 9; V 9, 1.

113 A propósito este último escribió: “Iste ergo Dei radius, ut retro semper predicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius caro figuratus nascitur homo Deo mixtus”, Tert. *Apol.* 21, 14.

114 Cfr. Bas. *In Christi gen.*, PG 31, 1461C.

115 Cfr. Aug. *De Trin.* II. 5.8.

116 Cfr. *Adv. haer.* III, 19, 2.

117 V. Orbe A. e Simonetti M. (a cura di), Texto y traducción: *Il Cristo...cit.*, vol. II, p.420-441.

Lógos, uno eterno a partir del Padre y otro en el tiempo, *ex Maria*¹¹⁸.

Vimos en la primera parte que en el período inmediatamente posterior a Nicea fue Apolinar quien había puesto en duda la verdadera humanidad de Cristo. Él fue condenado por el Papa Dámaso en el 377 en Roma junto a otros que sostenían que en lugar del ‘alma racional’ o *noús* de Cristo se hallaba el Lógos¹¹⁹. También Eutiques había provocado la reacción del Papa León Magno que condujo a la definición de Calcedonia. Los monofisistas fácilmente caían en la negación de la naturaleza humana que en definitiva era disuelta en la divinidad del Lógos.

Continuando con el Damasceno:

“Así pues, se encarnó a partir de ella (ἐξ αὐ-
τη) recibiendo la primicia de nuestra masa (τὴν
ὑπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυρώματος), una
carne animada por un alma racional e intelectual
(σώρκα ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ
νοερῷ), de modo que la misma hipóstasis se
comunica (χρηματίζει) con la carne”¹²⁰.

τὴν ὑπαρχὴν τοῦ ἡμετέρου φυρώματος (la
primicia de nuestra masa) viene a indicar por un lado
que Cristo es de ‘nuestra misma naturaleza’ (φυρώματος
= ‘masa’, ‘arcilla’) y por otro que lo que Él ha ‘asumido’
es la “primicia” (τὴν ὑπαρχὴν) de nuestra naturaleza

118 Cfr. Leo M. *Tomus ad Fl.* n. 1.

119 Cfr. Grillmeier, *Cristo en la...*cit., p. 551; v. nota p. p. n. 3 de la página 550 donde se halla la bibliografía referente a las fuentes y la cronología de las intervenciones del Papa Dámaso en la controversia apolinarista.

120 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

adamítica. Esta idea presente en los Padres¹²¹, se encuentra también en la Carta a los Colosenses¹²²: Cristo primogénito de todas las cosas. Gregorio de Nisa de frente a los arrianos refería este concepto de la primogenitura de Cristo al hecho de la encarnación, mientras que el ser ‘unigénito’, según el prólogo de San Juan¹²³, lo atribuía a la generación eterna¹²⁴, indicando además, sobre la misma horma de San Pablo, que Él es “la primicia de los muertos” porque ha abierto la “puerta de la resurrección” a sus hermanos¹²⁵.

La naturaleza humana asumida por el Salvador corresponde a la ‘masa’ de Adán, es decir a la misma naturaleza humana adamítica. En cuanto a la ascensión de nuestra misma ‘masa’ de parte del Verbo, decía San Basilio:

“Si por tanto la venida del Señor no sucedió
en la carne, el Redentor no ha dado a la muerte

121 Gr. Nyss. *Ad Theo. adv. Apoll.* 3,1 : “La primicia de la naturaleza humana que ha sido asumida por la divinidad (τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀπαρχή), está íntimamente mezclada a la divinidad como una gota de vinagre en un inmenso mar, pero no en las propiedades particulares: (οὐ μὴν ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῆς ιδιώμασιν). (tp.); cfr. Ath. *De incarn. c. Apoll.* 26.

122 “El es Imagen de Dios invisible, Primogénito (πρωτότοκος) de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él, él existe con anterioridad a todo (αὐτός ἐστιν πρὸ παντὸν), y todo tiene en él su consistencia (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν). El es también la Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia: El es el Principio (ὅς ἐστιν ἀρχή), el Primogénito de entre los muertos (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), para que sea él el primero en todo, pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud (πᾶν τὸ πλήρωμα), y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos”; *Col.* 1, 15-20.

123 *Jn.* 1,18.

124 Cfr. Gregorio de Nisa, *Fine professione e perfezione cristiana*, , traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Città Nuova 1996, p. 105.

125 Id. p. 106.

el precio por nosotros y no ha destruido por sí mismo el reino de la muerte. Si, de hecho, era una cosa aquello dominado por la muerte, y otra cosa diversa aquello asumido por el Señor, la humanidad no hubiera sido redimida (...) Todas estas cosas [los beneficios salvíficos] vienen eliminados por cuantos dicen que el Señor vino teniendo un cuerpo celestial. ¿Y qué necesidad había de la santa Virgen si la carne cristófora no iba a ser tomada de la ‘masa’ de Adán (φυρόματος τοῦ Ἀδὰμ)?”¹²⁶

Los Padres concuerdan en que, como dice la carta a los Hebreos, Cristo es igual a nosotros en todo excepto en el pecado¹²⁷. Al asumir la naturaleza humana el Verbo divino la libra del pecado. Así el Señor asumió una naturaleza humana no sometida ni al pecado ni a la ignorancia o debilidad correspondiente a la concupiscencia, consecuencia del pecado de Adán.

Para Dídimo de Alejandría, autor contemporáneo de San Atanasio, el Verbo ha asumido una humanidad completa, ψυχῇ, σῶμα, νοῦς (alma, cuerpo, mente) reteniendo así a Cristo ‘hombre perfecto’¹²⁸; la carne de Cristo sin embargo es toda santa porque ha sido formada a partir del Espíritu Santo en María y su alma es sin pecado, sólo propensa a la *propháttheia* y no propiamente al *pháthos*, a la pasión,

126 Bas., *Ep.* 261, 2.

127 Heb. 4,5; *I Pe.* 2,22.

128 No entramos en el tema del Origenismo de Dídimo que lo llevaba a considerar el alma de Cristo como preexistente, con todas las dificultades que ello implica; simplemente lo citamos en referencia al aspecto de la completa humanidad de Cristo y la santidad de la misma; cfr. Grillmeier A., *Cristo en la ...cit.* pp. 578-585.

que lleva al pecado¹²⁹. De este modo, para Dídimo, Cristo verdaderamente puede hacer mérito como hombre.

Para San Basilio la naturaleza humana asumida por el Verbo de Dios debe superar la muerte y vencer al diablo que la tenía por esclava¹³⁰. De este modo el Verbo de Dios ha asumido una auténtica carne humana a la que no ha permitido ser contaminada por el pecado de la humanidad¹³¹; todo esto ha sido posible gracias a la santa Virgen María y al Espíritu Santo¹³².

San Basilio al hablar del alma humana dice que la verdadera *enanthrópesis* (humanación) del Verbo implica que ha asumido también las pasiones físicas del ser humano que residen en el alma y hacen referencia a su verdadera somaticidad. Dice San Basilio:

“De ello se manifiesta que el Señor ha ciertamente recibido las pasiones físicas como confirmación de la verdadera *enanthrópesis* y no según fantasía” (Bas. *Ep.* 261, 3)

Sin embargo distingue bien las pasiones en sentido ‘físico-constitutivo’ con las pasiones en sentido ‘ético’. Estas últimas son consecuencias del pecado, y esto ciertamente no lo asumió Cristo (cfr. *Ep.* 261, 3). Para G. Mazzanti, recopilador

129 Cfr. Didym. *In Zach.* I, 177, 281; II, 361, según Gillmeier, *Cristo en la ...*, p. 579.

130 Bas. *Ep.* 261, 2.

131 Bas. *Ep.* 261, 3; *In Christi gen.*, PG 31, 1461B-1461C.

132 *In Christi gen.* PG 31, 1461B-1461C: “¿Y donde fue obrada esta economía? En el cuerpo de la santa Virgen. ¿Y cuales fueron los principios de la generación? El Espíritu Santo y la deslumbrante potencia del Altísimo” (t.p.). cfr. *De Spir. S.* VIII, 18, 5-36; cfr. Basilio di Cesarea, *Testi cristologici...* cit., p. 34.

de los textos de Basilio que venimos citando, San Basilio ha realizado una superación del concepto filosófico-griego de 'pasión', colocándolo en una nueva óptica a partir de la discusión sobre las pasiones de Cristo. Su pasión humana no agota la interpretación de todos los sucesos que lo implican sino que la 'última palabra' viene de la divinidad: nunca como en la debilidad de Cristo la divinidad ha manifestado la propia potencia; la pasión sufrida por el Salvador se ha transformado de hecho en lucha victoriosa contra el mal y la muerte; el más fuerte, el Verbo de Dios hecho hombre, ha ligado al menos fuerte, el diablo liberando de su esclavitud todos los hombres.

También para Marcos el Ermitaño, autor de inicios del siglo V que de alguna manera anticipó la reflexión de los neocalcedonenses, el Verbo ha asumido nuestra naturaleza con todas sus acciones, aunque no la pecaminosidad¹³³.

En ámbito latino ya para San Hilario, que ciertamente recibió la influencia de los Padres Orientales¹³⁴, el cuerpo de Cristo "está por encima de la debilidad de nuestro cuerpo en virtud de su concepción pneumática"¹³⁵ y postula inclusive la impasibilidad no sólo del Lógos sino del alma de Cristo, afirmando que el estado 'normal' del Señor debió ser el de transfiguración¹³⁶. San Jerónimo afirmaba que Jesucristo, por el hecho de tener una verdadera humanidad, un cuerpo y un

133 "No sólo asumió nuestra carne sino también las acciones correspondientes a su naturaleza, pero sin pecado, para que reconozcamos que nada de lo natural lo coacciona al pecado"; Marc. Er. *Opusc.* XI, 16, Kunze, p. 18, 2-3, trad.: Grillmeier, *Cristo en la...* p. 610.

134 De hecho se acerca mucho a la concepción de Gregorio de Nisa, v. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 638 y sobre todo p.640.

135 Se refiere al nacimiento virginal por obra del Espíritu Santo.

136 cfr. Hil., *De Trin.* X, 24. cfr. Grillmeier A., *Cristo en la...cit.* p. 637.

alma verdaderos, tenía sensibilidad y por tanto *passiones*¹³⁷ y apetitos corporales; sin embargo no tuvo pecado en su alma¹³⁸.

Volviendo al Damasceno, María puede proporcionar al Verbo creador de la naturaleza humana la ‘primicia’¹³⁹ de ésta. María aparece así intrínsecamente asociada al Misterio de la encarnación. Dice en su *Homilía sobre la Dormición*:

“Esta Virgen fue predestinada por el Padre, anunciada por los profetas divinamente inspirados y fecundada por el Espíritu Santo, que la colmó de pureza y santidad. Y tú, oh Hijo y manifestación del Padre, que no puedes ser abarcado en lugar alguno, estableciste tu morada en ella, a fin de unir nuestra humilde y baja condición humana con la excelsa e incomprensible grandeza de tu divinidad. La primicia de tu encarnación es la sangre inocente, pura e inviolada de esta Virgen santa, de la cual asumiste la carne a la que estuvo unida tu alma racional. De este modo, por tu gran misericordia, tomaste sobre ti nuestra propia debilidad y te hiciste verdadero hombre, sin dejar de ser verdadero Dios y de poseer la misma naturaleza del Padre¹⁴⁰.

137 Aunque para Jerónimo la pasión es un ‘inicio de pasión’ (*prophátheia*) y no una pasión que se apodere de la persona de Cristo, la diferencia con Hilario es que para Jerónimo la pasión es un estado natural del alma y no un estado excepcional, cfr. Grillmeier, *Cristo en la...*cit. p. 644.

138 Jerónimo, *Com. In Esaiam* XIV 53, 1-4: CCL 73 2A, p. 589, r. 57-61.

139 Cfr. Greg. Nyss. *Ad Theoph. Adv. Apoll.* 3,1.

140 Juan Damasceno, *Homilías cristológicas y marianas*, introducción, traducción y notas de Guillermo Pons Pons, Ciudad Nueva, Madrid 1996, p. 143-144.

El Verbo tomó así de María “una carne animada de un alma racional e intelectual”. El Damasceno escribe: ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ, que se corresponde exactamente con las dos principales posturas de los apolinaristas: unos negaban absolutamente de Cristo el alma y otros solamente el *noús* o intelecto¹⁴¹. Apolinar al parecer negaba ambos.¹⁴²

Especial atención merece la afirmación que sigue: la hipóstasis del Verbo de Dios, dice el Damasceno, se “comunica (χρηματίζει) con la carne”. Aguilar¹⁴³ traduce al español el verbo χρηματίζει por “trata”. La idea es que la Hipóstasis divina del Lógos comunica sus riquezas a la “carne” humana que primero no existía en ella y ahora existe, y a su vez hace propias las propiedades o ‘riquezas’ pertenecientes a la naturaleza humana. Esto en ámbito latino ha sido llamada *communicatio idiomatum*.

Vemos que es propiamente el alma humana la que media esta comunicación, indicado por el consecutivo ὥστε. El Damasceno se coloca en la línea trazada ya inicialmente por San Justino¹⁴⁴, pero desarrollada extensamente por Orígenes¹⁴⁵, es decir que el alma humana media entre ‘Dios’ y ‘hombre’, es decir entre el Lógos divino y la naturaleza humana asumida¹⁴⁶. Gregorio Nacianceno profundizó aún este tema de la mediación del alma en Cristo¹⁴⁷.

141 Para las distinciones dentro del mismo apolinarismo, por el hecho de que algunos negaron el alma y otros simplemente el *noús* v. Grillmeier A., *Cristo en la...cit.*, pp. 525-542.

142 Apoll. *corp.et.div.*, Lietzmann p.190. 19.

143 Juan Damasceno, *Exposición de la fe...cit.*

144 Just. 2 *apol.* 10.1.

145 No obstante las dificultades de su doctrina sobre la preexistencia de las almas, Orígenes es el primero en desarrollar extensamente el tema de la realidad del alma de Cristo.

146 Cfr. Or. *De Princ.* 4.4.4; *id.* 2.6.6.

147 Cfr. Gr. Naz., Or. 2, 23, Bernardi p.120, 6.

El verbo “χρηματίσαι” de algún modo sintetiza la doctrina de la *perijóresis*. De hecho es este comunicar, este ‘comercio’ recíproco entre la Naturaleza divina y la naturaleza humana el fundamento de la ‘comunicación de las propiedades’ de las dos naturalezas y en cierto modo el fundamento de la mediación del Verbo encarnado entre Dios y los hombres, constituyendo así el ‘principio’ de la transformación del hombre por la gracia que deriva de la inefable unión en Cristo; según el lenguaje de los mismos Padres corresponde a la ‘divinización’ de lo humano que se ha realizado en primer lugar en la Persona de Cristo.

Podríamos bien preguntarnos si es el Damasceno quien ha utilizado por primera vez este término en ámbito cristológico. Con tal propósito nos detendremos luego en este aspecto.

Χρηματίζω (*jrematizo*) aparece en los diccionarios filológicos con el significado de ‘llamar’ (*nuncupor, appellor*), ‘dar un oráculo’ o, en forma pasiva, ‘ser instruido’ por ejemplo de parte de Dios, como en el caso de Moisés en el Monte¹⁴⁸; puede tener el significa además de ‘participar algo’ a otro o a otra cosa o de ‘comercializar’ algo, ‘comprar’, indicando así ‘comercio’ o ‘intercambio de bienes’¹⁴⁹. A partir de estos significados podemos deducir la traducción más conveniente.

Aguilar, como hemos dicho, en la traducción española del *Expositio Fidei* traduce este verbo por “trata”. Para Nosotros la traducción es aceptable, pero debe ser entendido en el sentido profundo de que la hipóstasis divina del Lógos

148 H. Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae*. Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1964, vol IX.H, p. 208.

149 G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, p. 1528.

“comunica” o “participa” sus propiedades a la naturaleza humana, y no simplemente sus propiedades sino que es **la misma hipóstasis** la que viene por así decir ofrecida y **comunicada a la naturaleza humana** para que ésta exista en ella. Viceversa la hipóstasis divina recibe de la naturaleza humana también sus propiedades comunes que el Verbo divino asumió cuando las unió a Sí en la encarnación. Se trata de un ‘admirable comercio’. Por eso otra traducción posible podría ser **“de modo que el Verbo comunica a la carne Su hipóstasis”**.

Realizando un recorrido por los principales Padres griegos que con antelación al Damasceno han hablado del Misterio de Cristo, hemos podido comprobar que el verbo *jrematizo* ha sido utilizado con el sentido de ‘llegar a ser’¹⁵⁰, de ‘ser llamado’¹⁵¹, ‘compartir’ o ‘participar’¹⁵². Esta última referencia de un texto de Máximo el Confesor se aproxima bastante al sentido del pasaje del Damasceno; la traducción podría ser entonces **“de modo que el Verbo comparte Su hipóstasis con la carne”**.

Ya sea la traducción de Aguilar, como también las que hemos propuesto, nos dan una acabada idea de la profundidad teológica de las palabras del Damasceno.

150 οὕτω γὰρ καὶ ἄνθρωποι θεοῦ λοιπὸν καὶ ἐν Χριστῷ ἄνθρωποι χρηματίζειν ἠρξάμεθα. Ath. *decr. Nicae. syn.* 14, 4, 5.

151 Ἀλλ’ ἐκεῖνο μὲν ἄνω καὶ θεϊκῶς, τοῦτο δὲ κάτω καὶ οἰκονομικῶς διὰ τὴν πρόσληψιν, καὶ διὰ τὸ χρηματῖσαι τοῦτον Θεὸν καὶ ἄνθρωπον (y porque él mismo **es llamado** Dios y hombre), μίαν ἐξ ἀμφοτέρων ὑπόστασιν; Ath. *In occurs. Dom.* PG 28 977D (Sp.). Novus Test. *Acta Apost.* 11, 26; χρηματῖσαι (se llamó) τε πρῶτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς.

152 ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν ὄντα καὶ φύσιν, ὑπερουσίως καταδέξασθαι καὶ ἄνθρωπον γενέσθαι καὶ τῶν ἀνθρώπων ἓνα χρηματῖσαι βούλεσθαι (y con los hombres comparte -participa- un mismo querer), Max. *ad Thal.* PG 90, 725C.

Como hemos adelantado, a la luz del significado de la comunicación de las propiedades que el Damasceno caracteriza con el verbo *χρηματίζω* podemos aún profundizar el significado de la doctrina del enhipostatizado que Juan expresaba en la frase: ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ σάρκα ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου (“hizo existir en sí mismo una carne a partir de la Santa Virgen”) ¹⁵³.

En esto sigue a los neocalcedonenses a través de Máximo el Confesor: la naturaleza humana unida al Verbo en su misma hipóstasis recibe propiedades de la divinidad e incluso el mismo ‘acto de ser’ que los griegos, como vimos, llamaban τό εἶναι. Comprendemos así mejor qué signifique el concepto *enhypóstatos*¹⁵⁴ aplicado al modo de la unión utilizado por los neocalcedonenses. La idea profunda es que la naturaleza humana de Nuestro Salvador existe en la hipóstasis divina y participa del existir y de otras propiedades de ella.

De frente a las críticas hechas de parte de Severo de Antioquia¹⁵⁵ Juan Gramático había utilizado ya la fórmula: δύο φύσεις ἐνυπόστατως ἡνωμένας, esto es, “dos naturalezas unidas enhipostáticamente”¹⁵⁶. El concepto *enhypóstatos* significa lo mismo que *hypóstasis*, es decir

153 Cfr. *supra*. P. 35.

154 No nos detenemos en la consideración de los modos variados como este concepto viene utilizado sea como sustantivo, como adverbio que como adjetivo. Lo que nos interesa es la doctrina unívoca que tal concepto en sus diversas variantes significa.

155 Severo de Antioquia acusaba a Juan que el sostener la doctrina de la ascensión de parte del Lógos de la esencia común del hombre implicaría la unión del Hijo de Dios con cada hipóstasis del género humano. Severo además sostenía que *no hay naturaleza sin hipóstasis*, y por tanto si en Cristo hay dos naturalezas resultaría que hay también dos hipóstasis. Juan responde a Severo con la doctrina de la *enhypostasia*.

156 Johannes Gram., *Apol.* 14, Richard p. 53, r. 118-120; v. Grillmeier A., *Gesú Cristo...* II/2 p. 103.

‘subsistencia individual concreta’. Este concepto fue utilizado por San Jerónimo en ámbito trinitario, para indicar las distintas personas subsistentes en la única *ousía* divina: hablando contra los melesianos, cita el griego de τρία ενυπώστατα y agrega, *hoc est ut tres subsistentes personas*¹⁵⁷. En Cristología Juan el Gramático hablaba de ἑνωσις ἐνυπόστατον, es decir, ‘unión enhipostática’. La dificultad es saber ‘cómo a partir de dos naturalezas puede derivar una única hipóstasis’. El Gramático afirmaba que es la naturaleza humana la que viene ‘hipostatizada’, o mejor, ‘hecha subsistente’ en la única hipóstasis del Lógos y esto hace la diferencia entre el concepto de hipóstasis y el de *enhypóstaton* (enhipostatizado). Esta reflexión ponía las bases para la interpretación del Concilio Constantinopolitano II¹⁵⁸.

Gregorio de Nisa había sostenido anteriormente que esta naturaleza (*ousía*) humana no poseyó todos los caracteres (*idiómata*) propios de una persona (*hypóstasis*) humana, sino sólo los caracteres comunes a la naturaleza humana. Los caracteres o propiedades específicas del individuo, eran aquellos de la Persona divina del Lógos. Los neocalcedonenses profundizaron el pensamiento de los capadocios.

Nosotros a diferencia de Gregorio de Nisa estaríamos inclinados mas bien a afirmar que las propiedades de la naturaleza humana, como la corporeidad y las demás características particulares de Jesús, vienen integradas en la Persona del Verbo de Dios en el momento de la encarnación y así constituyen también de alguna manera propiedades

157 Ier. Ep. 15, 3: Hilberg, p. 65.

158 Cfr. Greg. Nyss. Adv. Apoll., Jaeger (Müeller) p. 126, 17-127,4; cfr. Grillmeier A. Cristo en la Tradición...cit., p. 595.

individuales y características de su Persona. El Damasceno, veremos, lo explica y amplía.

Leoncio de Bizancio en su *Contra Nestorianos et Eutychianos*¹⁵⁹ había profundizado el argumento del τὸ εἶναι. Lo usaba con el sentido de ‘modo de ser’ o ‘acto de ser’ de una naturaleza o de una hipóstasis. Incluso Apolinar usó la misma idea; también él colocaba la razón del existir de esta ‘humanidad’ en el mismo Lógos; el problema de Apolinar, vimos, era que la ‘carne’ humana no era animada por un alma humana ni regida por una mente humana¹⁶⁰.

Juan Damasceno conoció esta doctrina probablemente a través de San Máximo el Confesor, quien siguiendo a Leonzio de Bizancio y a los Capadocios afirmaba:

“la hipóstasis (ὑπόστασις) define una persona con sus propiedades características, en vez el enhipostatizado (ἐνυπόστατος) indica lo que no es por si mismo un accidente, pero que tiene el ser (τὸ εἶναι) en otro y no se ve en sí mismo; no es existente por si mismo, sino que se contempla siempre en torno a la hipóstasis, como las cualidades, que son llamadas esenciales y agregadas a la esencia, las cuales no son la esencia, ni existen por si mismas, sino que existen en la esencia y fuera de ella no tienen el ser¹⁶¹.

159 PG 86, col. 1280A

160 Simonetti, *Il Cristo I...*cit., p. 314.

161 Max. *subst. seu essent.*, PG 91, 261A 3-B 7; cfr. Leont. Biz., *Cont. Nest. et Eutych.*, PG 89, 1277C-D.

Vemos la continuidad al respecto de parte del Damasceno en un fragmento en que habla de la naturaleza humana (que aquí llama *carne*) hipostatizada en el Verbo:

“La carne del Verbo de Dios de hecho no subsistió con una propia hipóstasis, ni comenzó a existir otra hipóstasis además de la del Verbo de Dios, sino mas bien por el hecho de subsistir en ella [en la hipóstasis] llegó a ser enhipostatizada (ἐνυπόστατος) y no una hipóstasis subsistente por sí misma. Por ello no es ni anhipostática ni en la Trinidad se agrega otra hipóstasis”¹⁶²

La Hipóstasis del Verbo de Dios no sólo da el ‘existir’ a la naturaleza humana cuando la ‘enhipostatiza’ o hace existir en sí, sino también le da junto con esta propiedad fundamental otras propiedades como el conocimiento que le proporciona la unión con el Verbo Sabiduría de Dios, la posibilidad de la resurrección al subsistir esta humanidad en el mismo Verbo, o los resplandores que se manifiestan en la carne tal como sucede en el Monte Tabor. A su vez la Hipóstasis divina se ‘enriquece’ en cierto sentido de las propiedades de la naturaleza humana¹⁶³. De este modo, y como dirá el Damasceno a continuación, la hipóstasis del

162 Οὐ γὰρ ἰδιοσυστάτως ὑπέστη ἡ τοῦ θεοῦ λόγου σὰρξ οὐδὲ ἕτερα ὑπόστασις γέγονε παρὰ τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, ἀλλ’ ἐν αὐτῇ ὑποστάσῃ ἐνυπόστατος μᾶλλον καὶ οὐ καθ’ αὐτὴν ἰδιοσύστατος ὑπόστασις γέγονε. Διὸ οὐδὲ ἀνυπόστατός ἐστιν οὐδὲ ἕτεραν ἐν τῇ τριάδι παρεισφέρει ὑπόστασιν | Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 9.

163 Cfr. Gr. Nyss. *Apoll.* : Jaeger (Mueller), 126, 17; 127, 4, Leont. Jer, *Contr. Nest.*, PG 86, 1485D; cfr. Dell’Osso C. *Il Concilio di Calcedonia e il Calcedonismo*, Città Nuova, Roma 2002; p. 50, Grillmeier A., op. cit. p. 595.

Verbo que primero era ‘simple’ pasa a ser ‘compuesta’, sin que ello implique cambio en ella:

“La hipóstasis del Verbo de Dios, siendo primero simple (ἁπλῆν) llega a ser una hipóstasis también compuesta (σύνθετον). Pero compuesta de dos naturalezas perfectas (ἐκ δύο τελείων φύσεων), la de la divinidad y la de la humanidad...”¹⁶⁴

El adjetivo σύνθετος es difícil de traducir al español. Indica una composición no extrínseca como podría ser una simple *iuxtapositió*, παράθεσις en griego, ni tampoco a modo de mezcla, o en griego μίξις, que indicaría una completa mezcla de los elementos de ambas¹⁶⁵. El concepto σύνθετος parece indicar perfectamente la definición de Calcedonia: “sin confusión, sin cambio, sin división, sin

¹⁶⁴ Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

¹⁶⁵ Hay distintos términos griegos que pueden expresar un cierto tipo de unidad: 1. *paráthesis*: unidad según yuxtaposición: uno al lado del otro; 2. la *míxis* que es la mezcla de dos cosas como por ejemplo la luz y el aire, que no se mezclan pero están en el mismo lugar pero no se mezclan: dos cosas implicadas pero no mezcladas en el sentido de una solución por ejemplo, cambiando las propiedades de los elementos; 3. la *krásis* que significa un cambio de las propiedades particulares, por ejemplo los elementos de un perfume que hacen que cambien éstos; 4. la *synjisis* que es el único caso en que resulta algo nuevo, como una reacción química. La unión según composición se aplica perfectamente al ámbito cristológico y se halla presente inicialmente en la confesión de fe llamada de los 318 Padres contra Pablo de Samosata: Ομολογοῦμεν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ αἰώνων κατὰ πνεῦμα γεννηθέντα ἐκ πατρὸς τῶν ἡμερῶν ἐκ παρθένου κατὰ σάρκα τεχθέντα, ἐν πρόσωπον σύνθετον ἐκ θεότητος οὐρανίου καὶ ἀνθρωπείας σαρκὸς καὶ καθὰ ἄνθρωπος, ἐν, ὅλον θεὸν καὶ ὅλον ἄνθρωπον, ACO 1, 1, 5, 142. Los teólogos neocalcedonenses la hicieron propia, sobre todo Máximo el Confesor la utilizó en la controversia monotelita.

separación”¹⁶⁶. La “composición” de la única hipóstasis no es una simple, como hemos dicho, *iuxtapositio* sino mas bien una **‘compleción orgánica de las dos naturalezas, la divina y la humana y de sus propiedades en la única Persona divina del Verbo’**.¹⁶⁷

La doctrina de la *communicatio idiomatum* presupone esta ‘composición-complejidad’ no sólo en cuanto a las naturalezas, que indicamos con el concepto ‘composición’, sino también en cuanto a las mismas propiedades, que podemos indicar con el concepto ‘compleción’, pero todo ello a entenderse en la única hipóstasis. El Damasceno no concibe la composición como un sobreponerse de una naturaleza sobre la otra, sino más bien como una verdadera ‘compenetración *complexa*’ de ambas naturalezas. Nos detendremos a considerar este aspecto cuando veremos cómo se comporta cada naturaleza en la mutua compenetración. Decimos aún que la hipóstasis del Verbo ha llegado a ser ‘compuesta’ (σύνθετον γενέσθαι) sin cambiar en razón de su capacidad de penetrar y actuar en todas las cosas sin ser ella tocada ni modificada.

En el pasaje siguiente vemos aclarado el hecho de que es la misma hipóstasis del Verbo la que luego de la encarnación contiene en sí todas las propiedades, las de la humanidad y las de la divinidad:

“... y ésta [la hipóstasis del Verbo] lleva en sí la propiedad característica y definitoria

166 DzH.

167 Esta que podría llamarse una ‘definición’ de la palabra ‘composición’, utilizada por el Damasceno para indicar el modo de la unión en Cristo la hemos acuñado personalmente.

(χαρακτηριστικὸν καὶ ἀφοριστικὸν ἰδίωμα) propia de la filiación divina del Verbo de Dios, en lo que se distingue (διακρίνεται) del Padre y del Espíritu, y las propiedades características y definitorias de la carne según las cuales se diferencia de la madre como del resto de los hombres. También lleva en sí las propiedades de la naturaleza divina, según las cuales está unido al Padre y al Espíritu, y los signos de la naturaleza humana, según los cuales está unido tanto a la madre como a nosotros (καθ' ἃ ἡγνῶται τῇ τε μητρὶ καὶ ἡμῖν)”¹⁶⁸

La única hipóstasis del Verbo divino luego de la encarnación posee dos naturalezas completas, la de la divinidad y la de la humanidad. La doctrina Trinitaria y la terminología filosófica heredada de los capadocios, aunque en parte también de las mismas *Categorías* de Aristóteles¹⁶⁹, permiten a Juan Damasceno explicar en cuanto posible la especificidad de la Persona de Cristo de un modo muy preciso. Veamos así cómo define cuál es la identidad (*ídion*), es decir, la propiedad más característica de la Persona de Cristo:

“Sin embargo se diferencia tanto del Padre y del Espíritu así como de la madre y de nosotros según que él mismo (τὸν αὐτόν) existe como Dios a la

168 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

169 Su dependencia de Aristóteles él mismo Juan lo ha explicado en la primera parte de su obra *La fuente del conocimiento*, la cual parte viene llamada *Dialéctica*.

vez que como hombre (ὑπάρχειν θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον). De hecho **esto lo reconocemos como la propiedad más particular (ἰδιαιτάτον ἰδίωμα) de la hipóstasis de Cristo**. Por esto confesamos a un mismo Hijo de Dios y, luego de la humanación (ἐνανθρώπησις), también él mismo hijo del hombre. Un Cristo, un Señor (τὸν αὐτόν, ἓνα Χριστόν, ἓνα κύριον), sólo él hijo unigénito y Verbo de Dios, Jesús (Ἰησοῦν), Señor nuestro”¹⁷⁰

Es un Misterio inefable cómo la Persona divina del Verbo es a la vez este hombre, que ha recibido el nombre de Jesús. Propiamente el *ídion* de Cristo es, según nos lo presenta el Damasceno, este Misterio dado que hay un cierto, llamémoslo, ‘enriquecimiento’¹⁷¹ del Lógos al encarnarse: La naturaleza humana del Lógos antes no se predicaba de Él y ahora sí, formando parte constitutiva de la *identidad* de Su Persona luego de la encarnación. Juan Damasceno ve en esto más que una dificultad a nuestro intelecto, un motivo de adoración cuando dice:

“Cristo es uno, Dios perfecto y hombre perfecto, a quien adoramos con el Padre y con el Espíritu, con una única adoración, junto con su carne sin mancha”¹⁷².

170 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

171 Este enriquecimiento no debe ser entendido en sentido ontológico dado que Dios no carece de nada. El Damasceno dirá “obró al encarnarse y no lo padeció”.

172 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7 (t.p.).

Nuestro Salvador posee así una especificidad única que lo coloca al centro de la ‘realidad total’. Nuevamente su discurso se inserta en el marco de la doctrina Paulina. San Pablo presentaba a Jesucristo como principio y centro de todo lo creado¹⁷³. Es la única hipóstasis del Lógos la que se encarna y Uno y el Mismo es el Verbo preexistente y el Cristo humanado¹⁷⁴.

Recordamos que Orígenes utilizaba el término ἐνὸν-θρώπησις¹⁷⁵ para indicar la realidad de la humanidad de Cristo constituida no sólo de un cuerpo sino de un alma

173 Col 1,15 ss.

174 En cuanto a la terminología de *hypóstasis* y *ousía* e *idiómata* es fundamental la doctrina de los capadocios contenida en la *Epistula* 38 del *Corpus* de San Basilio. Se habla allí de la κοινή φύσις, es decir la naturaleza común a los diversos individuos de una especie. El individuo se caracteriza por τὸ ἴδιον, es decir por lo propio. Lo “común” se refiere a la *phýsis* o naturaleza, mientras que *to ídion*, se refiere a la hipóstasis. Las peculiaridades o propiedades (*idiómata*) hacen que lo general (*koinón*) sea una hipóstasis. La esencia queda acabada en su realidad mediante las propiedades o peculiaridades; se hace así visible y cognoscible. De este modo, aplicado a la Trinidad queda salvaguardada la naturaleza común a las tres divinas Personas y la distinción viene dada por las propiedades individuales de cada hipóstasis. En continuación con el pensamiento de los capadocios Juan Damasceno hace recurso precisamente a la idea de individuación a partir de la propiedad de la corporeidad propia de la naturaleza humana para explicar la singularidad del Verbo encarnado como hombre, distinto de su madre y del resto de los hombres por el hecho de poseer un verdadero cuerpo material, y esto sin menoscabo del hecho que ha asumido la naturaleza humana en la singularidad de su propia Persona divina. Se afirma así la real ascensión de parte del Verbo divino de la naturaleza humana, de la cual participa perfectamente. Para interpretar más profundamente este paso debemos recordar nuevamente la doctrina de San Gregorio de Nisa, según el cual el Lógos ha asumido la naturaleza humana común y no un individuo humano, es decir una hipóstasis humana, lo cual sería incorporar una cuarta persona en la Trinidad. Su humanidad carece de las propiedades individuantes que hacen que la naturaleza común se concrete en una hipóstasis. Estas propiedades a Cristo le vienen de la misma Hipóstasis del Verbo. La humanidad de Cristo es la naturaleza humana hecha existir y por tanto concreta en la Hipóstasis divina del Verbo.

175 *In Ioh.* II,11,81.

que media, como hemos ya visto, entre el Lógos y la carne¹⁷⁶. También los capadocios¹⁷⁷ usaban este término, aunque la diferencia entre ellos y Orígenes reside en que aquellos no aceptan la idea origenista de la preexistencia del alma de Cristo que, como bien sostienen ellos, fue ‘creada’ en el momento de la encarnación.

Y continúa el Damascenco:

“Veneramos sus dos generaciones (Δύο αὐτοῦ τὰς γεννήσεις σέβοντες), una del Padre antes de todos los siglos por encima de toda causa, limitación, tiempo, substancia (ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον καὶ χρόνον καὶ φύσιν), y otra en el fin de los tiempos, por nosotros, según nosotros y por encima de nosotros -«por nosotros» (δι’ ἡμῶς) significa por nuestra salvación; «según nosotros» (καθ’ ἡμῶς) porque se hizo hombre a partir de una mujer y fue concebido en el tiempo; «por encima de nosotros» (ὑπὲρ ἡμῶς) porque no a partir de semilla, sino del Espíritu Santo y de la santa Virgen; por encima de la ley de la generación humana”¹⁷⁸

176 Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere; *De Princ.* II, 6. La teoría de Orígenes sin embargo presentaba dificultades por sostener él la doctrina de la preexistencia de las almas; el Hijo al encarnarse asumiría esta alma que, junto a otras, ya existiría en el Lógos. Ello puso ciertamente de algún modo las bases al Nestorianismo dado que ya Orígenes postulaba una cierta dualidad de sujetos en Cristo (el Lógos y su alma preexistente). No obstante que Orígenes afirmaba la estricta unión moral de esta alma con el Lógos, sin embargo ésta no garantizaba la unicidad de sujeto en Cristo.

177 Cfr. Greg.Nyss. *Contr. Eunom.* 5, 5.

178 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

Hace referencia a la doctrina de la doble γεννήσις (nacimiento): una del Padre, antes del tiempo, y otra de María y del Espíritu Santo.¹⁷⁹

Con los tres apelativos describe el modo de la generación humana del Salvador. El último habla de la especificidad de Jesús respecto de los demás hombres: Él es un ‘hombre por encima de los hombres’ por el hecho de que es no sólo hombre sino también Dios.

En otros pasajes dice:

“Esto es el honor de los hombres y su gloria indeficiente, pues Aquel de quien se da testimonio es un hombre, **aunque no un simple hombre** como los demás”¹⁸⁰

“...por su cuerpo santo estaba delimitado y al encontrarse en el Tabor, no se hallaba fuera del monte, pero **su divinidad ilimitada estaba en todas partes y traspasaba todos los confines**”¹⁸¹

179 La doctrina del doble nacimiento nos remite a San Agustín quien hablaba de esta doble generación al explicar la llamada ‘misión del Hijo’ que corresponde a la encarnación en el seno de María. Dijimos ya que a través del Papa León Magno esta doctrina pasó a Oriente por el *Tomus ad Flavianum*. Cfr. De Trin. II. 5.8. La misión del Hijo es correspondiente a la obra de la redención: “Diciendo por tanto: ‘Dios ha mandado su Hijo formado a partir de una mujer’, él demuestra suficientemente que la misión del Hijo es precisamente el nacimiento a partir de mujer. Por tanto en cuanto ‘nacido de Dios’ estaba en este mundo, en vez en cuanto ‘nacido de María’, vino como enviado en este mundo”.

180 *Homilía sobre la Transfiguración* 3, en *Homilías cristológicas y marianas*; introducción, traducción y notas de Guillermo Pons Pons; Ciudad Nueva; Madrid 1996; p. 27.

181 Id. 13, p. 43.

“...aquello que hace que sean comunes los resplandores de gloria es diverso de aquello que determina que sean también comunes los padecimientos. Con todo, **prevalece el elemento divino que comunica su propia luz y su gloria al cuerpo**, pero que en el padecer permanece inmune de los padecimientos”¹⁸²

No significa que la Persona de Cristo no padeció; más bien padeció en aquella naturaleza que es capaz de sufrir. San Atanasio, los capadocios e Hilario¹⁸³, que presentan una cristología ‘descendente’, fueron deudores de este pensamiento.¹⁸⁴

Y continúa Damasceno:

“No lo anunciamos sólo Dios justamente a causa de nuestra humanidad, ni tampoco sólo hombre privándolo de la divinidad, ni una cosa separada de la otra (οὐκ ἄλλον καὶ ἄλλον), sino uno y el mismo contemporáneamente Dios y hombre (ἄλλ’ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμοῦ θεόν τε καὶ ἄνθρωπον), Dios perfecto (τέλειον) y hombre perfecto, todo Dios y todo hombre. Él mismo todo Dios juntamente con su carne (τὸν αὐτὸν ὅλον θεὸν καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ), y todo él hombre juntamente con su

182 Id., p. 43-44.

183 Grillmeier, *Cristo en la ...*, p. 637.

184 ‘Cristología descendente’ equivale a decir ‘cristología alta’, mientras que ‘cristología ascendente’ equivale a decir ‘cristología baja’, cfr. Orbe A. Simonetti M. (a cura di), *Il Cristo...cit.*, vol. I, Introduzione (di Orbe), p. LXVII.

divinidad ultradivina (καὶ ὅλον ἄνθρωπον καὶ μετὰ τῆς ὑπερθέου αὐτοῦ θεότητος), por lo cual se dice: «perfecto Dios y perfecto hombre», mostramos que sus naturalezas son plenas y completas, cuando se dice: «todo Dios y todo hombre» mostramos la individualidad y la indivisibilidad de la hipóstasis”¹⁸⁵

La vía media que vemos en el Damasceno entre calcedonismo y neocalcedonismo ya había sido trazada por San Máximo el Confesor. Él había de algún modo unificado la concepción de Leoncio de Bizancio de la hipóstasis como aquello que subsiste por sí mismo, con la de Leoncio de Jerusalén según el cual la hipóstasis es la naturaleza con sus propiedades¹⁸⁶. Mientras Leoncio de Bizancio decía que la unión en Cristo era ‘según la esencia’ o ‘esencial’, Leoncio de Jerusalén decía que era una unión ‘según la hipóstasis’ sin admitir composición ni a nivel de las naturalezas ni de la hipóstasis sino más bien a nivel de las propiedades. Máximo por su parte hablaba de ‘composición’ a nivel de la hipóstasis:

“Cristo no es una naturaleza compuesta de hipóstasis (...) sino la hipóstasis compuesta”¹⁸⁷

Otro pasaje que muestra la dependencia en este aspecto de Máximo el Confesor de parte del Damasceno es el siguiente:

185 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

186 Dell’Osso C. *Il Concilio di Calcedonia e il...cit.*, pp. 54-55.

187 PG 91, 517C 4-9. Esta afirmación de Máximo es contra el monofisismo severiano evidentemente.

“(Cristo) no sólo a partir de éstas (dos naturalezas) sino también en estas y para decirlo más precisamente Cristo es estas dos naturalezas”¹⁸⁸

Esta formulación de Máximo fue totalmente novedosa dado que en antelación a él se consideraba normalmente a Jesucristo solamente “en dos naturalezas”, usada por el mismo Concilio de Calcedonia, como también “a partir de dos naturalezas”, fórmula perteneciente a Cirilo y amada por los monofisitas. Aquí Máximo afirma una cosa y la otra, agregando que Cristo “es” dos naturalezas¹⁸⁹.

Las dos naturalezas son completas y son todo Cristo. Así Nuestro Salvador es una y otra naturaleza al mismo tiempo, mientras su hipóstasis es una, única e indivisible:

188 PG 91, 573A 4-6.

189 “L'uso simultaneo delle due formule «da due nature» e «in due nature» come condizione per l'ortodossia era già un dato acquisito dai tempi di Giovanni Grammatico, mentre l'ultima parte, ossia «Cristo è due nature», è propria di Massimo. In realtà il significato generale della formula è completamente nuovo, in quanto le due antiche formule «da e in due nature» vengono intese come lo stato delle due nature rispetto all'unica ipostasi, che rappresenta la loro unione; perciò quando diciamo «Cristo da due nature», intendiamo la differenza delle nature, che permane anche nell'unione, ossia ci riferiamo ad uno stato di “esteriorità” delle nature rispetto all'ipostasi; quando invece diciamo «Cristo in due nature», intendiamo che l'unica ipostasi è in esse e che nell'unica ipostasi operano le due nature, che ci rivelano la loro reale presenza in Cristo, attraverso le operazioni (ἐνέργειαι) umane e divine: si tratta dello stato di «interiorità» delle nature rispetto all'ipostasi. L'ultima parte della definizione significa l'identità dell'ipostasi con le due nature, in altri termini il «sussistere» della natura divina e quella della natura umana è identico ed è Cristo, per questo motivo quando diciamo «Cristo» evochiamo simultaneamente la natura umana e quella divina.” Dell'Osso C. *Il Concilio di Calcedonia e il ...* cit. pp. 57-58.

“Confesamos también «una naturaleza del Dios Lógos encarnada» (μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην); al decir «encarnada» significamos la naturaleza de la carne según lo que dice el beato Cirilo”¹⁹⁰

Si consideramos la complejidad de la controversia entre Cirilo y Nestorio, esta afirmación de Juan Damasceno no puede ser sino problemática. Sabemos que Cirilo acuñó la fórmula «una naturaleza de Dios Lógos encarnada» a partir de los escritos ‘pseudoatanasianos’ que más bien pertenecían a Apolinar de Laodicea¹⁹¹. Sin embargo sabemos que ante la acusación hecha a Cirilo de parte de Suchencio de eliminar el alma humana y la naturaleza humana, el mismo Cirilo había afirmado que en Cristo existe un alma racional según la cual pudo padecer junto con la carne. De este modo habló de las dos naturalezas del Salvador¹⁹². Recordamos que esta afirmación “una naturaleza del Lógos encarnada” fue interpretada por los monofisitas y por Severo de Antioquia bajo el prisma de su propia ideología¹⁹³.

Para Cirilo entonces el ‘existente’ es uno solo, el Lógos con sus dos naturalezas. Nos preguntamos ¿Por qué Juan Damasceno cita la afirmación de Cirilo y de este modo? esto

190 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

191 Dejamos abierta aquí la difícil cuestión sobre Cirilo, sobre todo a causa de la falta de precisión terminológica a su tiempo y a la ambigüedad a la que se prestaban en la época de la controversia preefesina y postefesina de los conceptos de *ousía* e *hypóstasis*; para ampliar cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...* cit., p. 736 cuyas conclusiones respecto de este tema personalmente tomo con cierta reserva. Mi parecer viene expresada a continuación en la página presente.

192 Cyr. *Ep. 46 ad Succens.*, 2,5: ACO I, 1, 6, p. 161s, 19-25; PG 77, 245A; todavía *Ep. 1 ad Nest.* ACO I, 1, 1, 4, 3-7.

193 Para ello ver Grillmeier, *Cristo en la ...* cit., p. 741-748.

puede proporcionarnos otra importante clave de lectura de su cristología.

Cirilo usaba casi indistintamente la fórmula μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη o también μία ὑπόστασις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη¹⁹⁴ logrando rescatar lo que había de ‘positivo’ en la doctrina de Apolinar, es decir el hecho de que el sujeto último en Cristo es el mismo Lógos¹⁹⁵.

Entonces deducimos que la doctrina de San Juan Damasceno es eminentemente una cristología ‘alta’, una cristología del Lógos encarnado. En este sentido, considerando que la llamada ‘cristología alta’ tiene como uno de los principales exponentes a Orígenes, podemos decir que el Damasceno representa la evolución ortodoxa más acabadas del pensamiento origenista.

La cristología de Orígenes partía del *status ab eternitate Verbi Dei* y la encarnación es para el Maestro alejandrino un condescender a fin de redimir las criaturas racionales. Basilio corrigió y perfeccionó la doctrina de Orígenes. Juan Damasceno aprecia grandemente a Basilio a tal punto que alguno ha formulado también la hipótesis de que su reflexión es propiamente una continuación de la teología del gran Obispo de Capadocia, Basilio. Por consiguiente, si la reflexión de Basilio es la continuación de la de Orígenes y el Damasceno es continuador de Basilio, según hemos mostrado, la cristología del Damasceno puede ser considerada la evolución ortodoxa más acabada

194 "Una naturaleza del Verbo de Dios encarnada" o "una hipóstasis del Verbo de Dios encarnada". Cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 736, nota p. p. 2.

195 La doctrina cristológica del mismo San Atanasio por ejemplo era eminentemente unificante y concluyente en el Lógos.

del pensamiento origenista. La importancia histórica del maestro de Alejandría nos permite colegir también la importancia histórica del Monje de San Sabas.¹⁹⁶

En esta perspectiva el Sujeto último es el Lógos, el Verbo encarnado que posee dos naturalezas, la divina y la humana, que puede sufrir en su naturaleza humana, a partir de su carne y en su alma humana, sin que la naturaleza divina padezca mutación ni pasión alguna. Pero hay que agregar que el Damasceno explota al máximo la consideración de la comunicación de las propiedades.

Es un gran misterio que **la naturaleza humana sea hecha capaz de recibir la compenetración de la divinidad, dado que, vimos, ha sido hecha partícipe de la hipóstasis del verbo que le ha sido comunicada o compartida¹⁹⁷ y creemos que esta sea la causa más radical de la divinización de lo humano, dado que lo más radical que comparte es Su propio Ser.**

El Verbo entonces es el Sujeto último de la encarnación y permanece infinito e incircunscripto aún luego de la misma. Especifica además el Damasceno qué lugar ocupa la naturaleza humana respecto de la naturaleza divina:

“Y el Verbo se encarnó por tanto y no depuso la propia inmaterialidad y se encarnó todo (ὅλος) él y todo él es incircunscribible (ὅλος ἐστὶν ἀπερίγραπτος). Se empequeñece en modo corporal y se reduce aunque permaneciendo

196 Cfr. Michel Van parys, *La Teología como rilettura della tradizione*, en AA.VV. *Giovanni di Damasco, un padre...cit.*, p. 215.

197 Esto lo vimos más arriba. Sabemos por filosofía elemental (por la ontología) que la naturaleza se concretiza en el substrato o hipóstasis.

divino e incircunscripto (καὶ θεϊκῶς ἔστιν ἀπερίγραπτος), no extendiendo su carne tanto cuanto su divinidad incircunscripta¹⁹⁸.

Las naturalezas conservan sus propiedades. La distinción que aquí encontramos es muy importante: la naturaleza divina es incircunscriptible e infinita y permanece tal luego de la encarnación. La naturaleza humana en vez es limitada y por consiguiente “no se extiende tanto cuanto su divinidad”, y de este modo es indiscutible que el Damasceno da al elemento divino una cierta preminencia¹⁹⁹. La persona de Cristo, es decir la hipóstasis del Verbo, continúa siendo infinita justamente por el hecho de ser una Persona divina que existe en la naturaleza divina y luego de la encarnación también en la naturaleza humana²⁰⁰.

Y continúa:

“De hecho es todo él Dios perfecto (θεὸς τέλειος), y sin embargo no es Dios en modo absoluto (οὐχ ὅλον δὲ θεός), pues no es sólo Dios sino también hombre (οὐ γὰρ μόνον θεός, ἀλλὰ καὶ ἄνθρωπος), y siendo todo él

198 Jo. Dam., *Exp. Fidei*, III, 7.

199 “...en efecto, tanto lo que pertenece a la carne, como lo que es propio de la divinidad ilimitada, todo eso es común y permanece unido en el único Verbo de Dios encarnado. Sin embargo, aquello que hace que sean comunes los resplandores de gloria es diverso de aquello que determina que sean también comunes los padecimientos. Con todo prevalece el elemento divino que comunica su propia luz y gloria al cuerpo, pero que en el padecer permanece inmune de los padecimientos”. Id. 14, p. 45.

200 “Una vez realizada la encarnación, ya que la carne pertenece al Hijo de Dios, Éste en verdad, desde un primer momento por razón de la unión hipostática, se hizo carne y subsistió en su divinidad, aún después de haberse hecho hombre”, Juan Damasceno, *Homilía sobre la Transfiguración...*cit., n. 11, p. 41.

hombre perfecto (ἄνθρωπος τέλειος), no es sólo hombre (οὐχ ὅλον δὲ ἄνθρωπος), pues no es sólomente hombre sino también Dios (οὐ μόνον γὰρ ἄνθρωπος, ὁλλὰ καὶ θεός). Por un lado «todo» es indicativo de la naturaleza (Τὸ μὲν ὅλον φύσεως ἐστὶ παραστατικόν), mientras que «todo él» es indicativo de la hipóstasis (τὸ ὅλος δὲ ὑποστάσεως), como por un lado «lo otro» (ἄλλο) se dice de la naturaleza, por otro lado, «el otro» (ἄλλος) se dice de la hipóstasis²⁰¹

Utiliza aquí la distinción de San Gregorio Nacianceno²⁰². Afirma que ἄλλος καὶ ἄλλος ("el uno y el otro") se refiere a las hipóstasis de la Trinidad Santa, mientras que ἄλλο καὶ ἄλλο ("lo uno y lo otro") se refiere a las naturalezas en Cristo²⁰³. **Cristo es todo él Dios y todo él hombre, y esto referido a su hipóstasis, mientras es Dios pero no sólo Dios y hombre pero no sólo hombre, y esto referido a las naturalezas.** Continúa Damasceno:

“Conviene considerar además, que, si decimos que también las naturalezas del Señor se compenetran mutuamente (περιχωρεῖν ἐν ἁλλήλαις), sin embargo sabemos que la perijóresis²⁰⁴ (περιχώρησις) se realiza a partir de la naturaleza divina (ἐκ τῆς θείας

201 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

202 Cfr. PG 37, 180AB.

203 Al respecto Grillmeier afirma: “Por primera vez en la teología griega se da la aplicación del lenguaje conceptual trinitario a la fórmula cristológica...”; cfr. Grillmeier A., *Cristo en la ...*, p. 588.

204 La traducción al español debería ser *compenetración* pero en definitiva también se utiliza en el lenguaje teológico perijóresis.

φύσεως). Ella de hecho atraviesa y penetra todo (διὰ πάντων διήκει ... καὶ περιχωρεῖ), según quiere, pero a través de ella, nada”²⁰⁵

Este pasaje reviste una particular importancia para nuestro trabajo. La compenetración de las naturalezas de Cristo se realiza a partir de aquella naturaleza que es capaz de penetrar, atravesar y circunscribir todas las cosas, sin ser ella circumscripita ni penetrada por ninguna de ellas. Este motivo es de base aristotélica. Para el Estagirita la divinidad abarca todas las cosas y no es abarcada por nada²⁰⁶. En el contexto del Lógos, corresponde al *Pneuma* o *Lógos* divino de los estoicos, que todo lo penetra sin ser a la vez él atravesado por nada²⁰⁷, presente en los escritos sapienciales referido a la Sabiduría de Dios²⁰⁸. Filón de Alejandría asumió esta concepción para hablar de Dios²⁰⁹ y de su Lógos divino²¹⁰. Esta idea ha pasado finalmente a los Padres alejandrinos

205 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

206 τοῦ δὲ τέλους οὐθὲν ἔξω: ἔσχατον γὰρ ἐν παντὶ καὶ περιέχει, διὸ οὐδὲν ἔξω τοῦ τέλους, οὐδὲ προσδεῖται οὐδενός τὸ τέλειον; Aristóteles; *Metaph.* 1055A.14-15.

207 SVF. I 533; *id.* II 1027.

208 Sab. 7, 24.

209 Philo Alexandrinus, *Legum Allegoriae* 3, 4: πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διεληλύθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.

210 Philo Alexandrinus, *De conf. ling.* 137-138: τούτου δύναμις (el Lógos) δὲ ἐγκεκόλπισται δὲ τὰ ὅλα καὶ δια τῶν τοῦ παντός μερῶν διεληλύθε.

y Capadocios²¹¹ y como hemos adelantado ha cumplido la función de salvaguardar la inmutabilidad del Verbo divino no obstante la encarnación.

Focalizamos nuestra atención en el verbo περιχωρεῖν y el sustantivo respectivo περιχώρησις. San Juan Damasceno siguiendo a San Gregorio Nacianceno²¹² ha utilizado este verbo y su correspondiente sustantivo para indicar la unión de las dos naturalezas en Jesucristo²¹³. El Damasceno lo trasladó al ámbito trinitario, para indicar la unión inseparable, pero no confusa, de las tres personas divinas²¹⁴.

Debemos leer tal concepto en el contexto del fragmento ya visto en el que aparecía el verbo χρηματίζω. Este verbo indicaba la ‘comunicación mutua’ entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en el Salvador, entendiendo como objeto de dicha comunicación las propiedades de

211 San Atanasio: *De incarnatione verbi* 8: Τούτου δὲ ἕνεκεν ὁ ἁ-
σώματος καὶ ἄφθαρτος καὶ αἰὼλος τοῦ Θεοῦ Λόγος
παραγίνεται εἰς τὴν ἡμετέραν χώραν, οὐτι γὰρ μακρὰν ὦν
πρότερον. Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κενὸν ὑπολείπεται τῆς κτίσεως
μέρος· πάντα δὲ διὰ πάντων πεπλήρωκεν αὐτὸς συνὼν τῷ
ἑαυτοῦ Πατρί. Ἀλλὰ παραγίνεται συγκαταβαίνων τῇ εἰς
ἡμᾶς αὐτοῦ φιλανθρωπία καὶ ἐπιφανείᾳ. Este texto de Atanasio
sintetiza la misma idea que el Damasceno quiere expresar: El Verbo que todo
contiene y en el cual todo subsiste empieza a existir en el seno de María de un
modo nuevo, sin dejar de abarcarlo todo. San Juan Damasceno depende en
este aspecto notablemente de San Atanasio; Gregorio Nyssenus, *Adversus*
Arium et Sabellium de patre et filio 3,1.84: Πάντως ἄρα κινήσεις μοι
καὶ τοῦτο: Εἰ τὰ πάντα πεπλήρωκεν ὁ πατήρ, αὐθις δὲ
καὶ ὁ υἱός, ποῖος ὑπολείπεται τόπος τῇ ἀντικειμένη δυνά-
μει.

212 οὕτω δὲ καὶ τῶν κλήσεων καὶ περιχωρουσῶν εἰς ἁ-
λλήλας τῷ λόγῳ τῆς συμφυΐας. *Ep. 101*, 31 Greg.Naz. *Or. 38*, 13.

213 Está también presente en San Máximo el Confesor: cfr. Máx. Conf. *Pyrr.*
(M.91.337C): *El modo inefable de la mutua compenetración (perijóresis) de*
las naturalezas de Cristo.

214 Cfr. voz «Perichóresis» por Studer en *Diccionario Patristico...* cit., Tomo
II, p 1757.

las naturalezas y, más radicalmente aún, el acto mismo de ser que la hipóstasis del Verbo participa a la naturaleza humana. Agregamos además que la περιχώρησις es esta comunicación mutua o *commercium* mutuo entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, pero que tiene como ‘raíz’ o ‘principio’ la naturaleza divina. Es de hecho la naturaleza divina del Lógos, como afirma el Damasceno, la que permite la compenetración con la naturaleza humana y la comunicación de las propiedades.

El Verbo mismo en su hipóstasis es Quien asume la naturaleza humana y las propiedades de ésta. Sin embargo su naturaleza divina permanece inmutable e impasible:

“También la naturaleza divina, mientras comparte con la carne las propias glorias, permanece impasible (ἁπαθής) y no partícipe (ἁμέτοχος) de las pasiones de la carne. Si de hecho cuando el sol nos participa su propia actividad permanece no-partícipe (ἁμέτοχος) de las nuestras, cuánto más el Señor (κύριος) y creador del sol”²¹⁵

Mientras la naturaleza divina comparte sus “glorias” o propiedades a la naturaleza humana, esta última no hace partícipe de sus pasiones a la naturaleza divina. Nos preguntamos ‘en qué modo’ o ‘a qué nivel’ se realiza pues la comunicación de las propiedades. Al respecto Juan muestra que es ‘en’ la hipóstasis del Verbo y no a nivel de las naturalezas dónde y cómo se realiza la comunicación

215 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

de las propiedades. Esta Persona divina en su naturaleza humana asumida, sufre, tiene sed, hambre, muere, mientras que la naturaleza divina permanece inmutable, impassible y totalmente beata:

“De hecho no ha padecido al encarnarse ¿cómo podría padecer la naturaleza impassible? (φύσει ἀπαθές) Ni cambió el que es simple llegando a ser compuesto (σύνθετος). El cambio de hecho es pasión, y el ser impassible del todo también es ser del todo inmutable. Consiguientemente actuó al encarnarse (ἐνέργησε τοιγαροῦν σαρκωθείς), y no lo padeció (οὐκ ἔπαθεν). Así pues ni la naturaleza divina cambió o recibió añadidura alguna, ni cambió la propiedad de su hipóstasis (οὐδὲ τὸ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ ἰδίωμα), es decir la filiación (ἡ υἱότης). En efecto permaneció hijo de Dios y llegó a ser también hijo del hombre.”

La compenetración de las naturalezas y de las propiedades se realiza a nivel de la hipóstasis, en el sentido que las dos naturalezas intercambian sus propiedades y se compenetran mutuamente en la única hipóstasis. Para explicar cómo esto sucede, Juan utiliza un concepto equivalente a 'enhypostatizado': la acción de hacer existir o 'fabricar' en sí mismo la naturaleza humana:

“Así pues, no padeció, sino que obró (ἐνέργησε) al fabricar (δημιουργήσας) para sí una carne animada por un alma racional e

intelectual y al darle su propia hipóstasis (δοὺς αὐτῇ ἑαυτὸν ὑπόστασιν) y al hacerla existir (ὑποστήσας) en sí mismo (ἐν ἑαυτῷ)²¹⁶

Si vale la comparación nuevamente del Damasceno con el Maestro alejandrino Orígenes, nos encontramos ante la fundamental diferencia entre ambos. Para Orígenes, como ya hemos dicho, el Verbo asumía un alma preexistente. En vez, como ya en los capadocios y los neocalcedonenses, en Juan Damasceno el Verbo ‘hace’ para sí una carne animada por un alma racional e intelectual y la une a Sí. De este modo salvaguarda que Cristo es **Persona divina y no persona humana**, y que luego de encarnarse, una vez resucitado y al subir al cielo, no agrega una cuarta persona a la Trinidad, objeción que en vez sí podía ser hecha al mismo Orígenes²¹⁷.

Hay que destacar que Juan no utiliza el verbo κτίζω para indicar la acción de hacer existir la naturaleza humana que el Lógos asume; usa en vez el verbo δημιουργέω. El primero se refiere a la acción de crear o traer algo de la nada²¹⁸, mientras que el segundo, si bien puede tener el sentido de crear²¹⁹, según la tradición platónica corresponde más bien

216 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 7.

217 El nestorianismo estaba implícito de algún modo en Orígenes en la doctrina del alma preexistente de Cristo por el hecho de que el alma es un ser con un núcleo personal, con un ‘yo’ personal.

218 Clem. *Pedag.* 1, 8: “ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι θεὸν” | “ὅτι ὁψομαι τοὺς οὐρανοὺς, ἔργα τῶν δακτύλων σου” καὶ “ὁ κτίσας τοὺς οὐρανοὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς κατοικεῖ”, Clem. Rom., *Ep. I ad Cor.* 60.1-3: Σὺ γάρ τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν διὰ τῶν ἐνεργουμένων ἐφανεροποίησας: σύ, κύριε, τὴν οἰκουμένην ἐκτίσας | Bas., *Ep.* 8, 7: οὐ γάρ ἐστιν ἀδικία καὶ πονηρία ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεός.

219 ἐστιν δὲ ἴδιον αὐτοῦ καὶ ἐξαίρετον τὸ πάντων κτισμάτων εἶναι δημιουργός, πάντα περιέχων, πάντα περιορίζων, ὡς ὑπὲρ πάντα ὢν καὶ πάντα δημιουργήσας. *Ps. Clem.* 67, 5-7

al significado de ‘plasmear’ a partir de algo preexistente²²⁰, y de este modo tiene un significado más amplio dado que puede significar ‘fabricar’ a partir de algo²²¹.

El mismo Damasceno nos dice que el Verbo ha hecho existir en Sí mismo (ὑποστήσας αὐτήν ἐν ἑαυτῷ) esta naturaleza humana. Ello no es una ‘creación ex nihilo’, en el sentido que las cosas han sido hechas de la nada al ‘recibir’ un acto de ser²²² que subsiste separado del mismo *Esse* divino, y por tanto (ese acto de ser) es propiamente creado²²³. Aquí se trata en vez de un cierto modo de plasmar de modo ‘metafísico’ por no decir sobrenatural; este modo de ‘producir’ algo va más allá de la simple creación²²⁴.

220 Clem. Rom., *Ep. I ad Cor.* 38, 3: Ἀναλογισώμεθα οὖν, ἀδελφοί, ἐκ ποίας ὕλης ἐγενήθημεν, ποιοὶ καὶ τίνες εἰσῆλθαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότους ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσῆγαγεν εἰς τὸν κόσμον αὐτοῦ, προετοιμάσας τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ πρὶν ἡμᾶς γεννηθῆναι, aquí viene expresado claramente el sentido de δημιουργήω, asociado a πλάσας, como un traspaso de algo en cierto modo ya existente, por negativo que sea; las tinieblas hacen referencia a la doctrina platónica de la materia preexistente. Un paso del mismo San Juan Damasceno nos muestra la diferencia de δημιουργήω respecto de κτίσας a tal punto que el mismo diablo puede ser δημιουργός del mal: Jo. Dam., *Cont. Jac.* 11, 16-20: Εἰ γὰρ ταῦτὸ τὸ ἐν τινὶ καὶ τὸ ἐν ᾧ, ὥρα σοι λέγειν ταῦτὸν ἀρετὴν καὶ ἐνάρετον καὶ κατὰ τὴν εὐλογον ἀντιστροφὴν κακίαν καὶ τὸ ἐν ᾧ ἡ κακία, καὶ ἔσται κατὰ σὲ αὐτὸς ὁ διάβολος κακία καὶ ὁ τοῦτου δημιουργὸς κακίας δημιουργός.

221 Justamente el Demiurgo platónico ‘fabrica’ el mundo material a partir de las ideas preexistentes en él: Plat. *Tim.* 28.a.6- 28.b.3: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὰ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν: οὐ δ’ ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρώμενος...

222 Que los griegos vimos llaman *to einai*.

223 De ello sabemos habla la ciencia filosófica llamada *ontología*. Este acto de ser creado depende ontológicamente de Dios mismo.

224 La naturaleza humana de Cristo no existe con un acto de ser diverso del divino. Esto ya lo había relevado con razón, aunque con las dificultades de su concepción dijimos, Apolinar de Laodicea.

En los neocalcedonenses y en Juan Damasceno *enhypóstatos* aplicado a la humanidad de Cristo implica que dicha naturaleza humana existe en la hipóstasis del Verbo, y por tanto **con el mismo acto de ser divino**. El *enhypostatizado* entonces tiene el ser en otro, y en el Verbo no hay otro Acto de Ser (*Esse*) que el divino.

El Seudo Dionisio Areopagita llamaba a Dios “divinidad por encima del ser la cual participa el ser a todas las cosas”²²⁵. Esta visión de los Padres puso ciertamente las bases para la concepción medieval de Dios como *Ipsium Esse Subsistens* y para los avances que Santo Tomás realizará respecto de la, que podemos llamar, ontología de Jesucristo. Los medievales esencialmente retomaron y profundizaron este pensamiento y lo enriquecieron nuevamente con la revalorización de la metafísica aristotélica.

225 Ps. Dyon., *Cael. hier.* 20, 15-17: οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετελήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει· τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης.

Capítulo II

Profundización doctrinal al interno de la Obra del Damasceno

Tras haber considerado la visión cristológica de San Juan Damasceno a partir del libro III capítulo 7 del *Expositio Fidei* hemos visto cómo desarrolla su reflexión en continuidad con los grandes pensadores del cristianismo antiguo. Hacemos ahora, a partir de otros pasajes significativos, una profundización de la idea de 'hipóstasis compuesta' en relación con la comunicación de las propiedades y las consecuencias en el campo operativo en la Persona del Salvador. En un segundo momento damos cuenta de ciertas intuiciones de los temas principales vistos.

El modo del intercambio de las propiedades

En el capítulo 4 del libro III del *Expositio Fidei* el Damasceno habla de la ‘comunicación de propiedades’. La perspectiva es siempre la de precisar ‘el modo específico de la coexistencia’ en Nuestro Salvador de las dos naturalezas:

“Por un lado, nombrando la divinidad de hecho no indicamos de ella las propiedades de la humanidad, pues no decimos que la divinidad es pasible o móvil (παθητὴν ἢ κτιστήν), ni, por otro lado, afirmamos de la carne o de la humanidad las propiedades de la divinidad, pues no decimos carne o humanidad increada (ἄκτιστον)”²²⁶.

Juan realiza aquí una aclaración en doble sentido: una es de frente a la perspectiva arriana e islámica que veía que en la cruz debió haber sufrido la naturaleza divina; esto era inadmisibles para ellos y entonces utilizaban el hecho de la pasividad de Cristo como una prueba de su condición de criatura sin más. Todavía, y en la misma dirección, la aclaración se contrapone al llamado *Theopasjismo* que inicialmente en forma herética sostenía que en la cruz padeció la divinidad²²⁷. En dirección opuesta Juan se

²²⁶ Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

²²⁷ Tal es el caso bien noto de la cristología del Apolinarismo. Para el desenvolvimiento histórico de la controversia v. voz «Théopaschite (controverse)» par E. Amann dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, T. XV (sous la direction de) Tabaraud –Trincarella, Paris 1946, c. 505.

refiere a la doctrina del *Afthartodocetismo* presente ya en Apolinar y luego sistemáticamente en Julián de Alicarnaso. La solución del Damasceno viene dada en que no es al nivel de las naturalezas sino al nivel de la hipóstasis que se realiza la comunicación de las propiedades o, dicho en otras palabras, la hipóstasis es el recipiente donde se comunican las naturalezas:

“Sin embargo respecto de la hipóstasis la nombramos ya sea a partir de la unión de ambas (κὼν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου), ya sea a partir de una de las partes. Atribuimos a ella las propiedades de ambas naturalezas”²²⁸

De este modo la unión que se realiza según la hipóstasis permite la compenetración de las naturalezas. Podemos predicar de Cristo junto con las propiedades de la divinidad también las propiedades de la humanidad porque, como dijimos, esta humanidad no existe separada de la hipóstasis del Lógos.

En esta distinción, sin embargo, Juan señala con agudeza capilar la unidad y unicidad del sujeto, de modo que nos acerca a la doctrina agustiniana de 'una persona en dos naturalezas':

“De hecho Cristo, Quien precisamente es el conjunto, es llamado Dios como también hombre, creado como también increado (κτιστὸς καὶ ἄκτιστος), pasible como también impasible (καὶ

228 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

παθητὸς καὶ ὑπαθής). Y cuando es nombrado a partir de una de sus partes Hijo de Dios como también Dios (υἱὸς θεοῦ καὶ θεὸς), admite las propiedades de la naturaleza coexistente, esto es, de la carne. Es llamado Dios que sufre y Señor de la gloria crucificado, no en cuanto Dios sino en cuanto que él mismo es también hombre. Y Cuando es llamado hijo del hombre admite las propiedades y los esplendores de la naturaleza divina: niño anterior a los siglos y hombre sin principio, no en cuanto niño y hombre, sino en cuanto que siendo Dios que existe antes de los siglos se ha hecho niño en los últimos tiempos”²²⁹

Τὸ συναμφότερον, “el conjunto”, es un sustantivo neutro que indica la unión de las naturalezas, y diciendo que este conjunto es ‘Cristo’ señala también la hipóstasis. La hipóstasis del Verbo consiguientemente luego de la encarnación se identifica misteriosamente con sus dos naturalezas que forman un solo conjunto. ‘El conjunto’ es ‘el compuesto’, es la Persona de Cristo.

En el Capítulo I vimos como algo central el *modo del intercambio* y constatamos que con el verbo Χρηματίζω Juan quería indicar que esta predicación en la Persona de Cristo de unas y otras propiedades correspondientes a ambas naturalezas se produce en un modo ‘real’. Ahora nos detenemos precisamente a profundizar a partir de un párrafo del todo iluminador en qué consiste el intercambio:

229 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4

“Y éste es el modo del intercambio, en que cada naturaleza intercambia a la otra lo que le es propio (τὰ ἴδια) a través de la idéntica hipóstasis y de la compenetración de las naturalezas entre sí (καὶ τὴν εἰς ἀλλήλα αὐτῶν περιχώρησιν). Según esto podemos decir respecto de Cristo: «Éste nuestro Dios fue visto en la tierra» y también «éste hombre es increado e impasible e incircuncrible»²³⁰.

En virtud de su divinidad, el Verbo se ‘compenetra’ con la naturaleza humana, y a las propiedades que ya poseía antes de la encarnación como Verbo eterno, agrega aquellas de la naturaleza humana que asume en la única hipóstasis.

La naturaleza divina está unida a toda la naturaleza humana

Profundizamos aún el modo de la unión de las dos naturalezas a partir de un pasaje que explicita cómo las dos naturalezas en Cristo se ‘encuentran’ en modo íntegro una con la otra en la Persona del Salvador:

“Así pues, de este modo confesamos que la naturaleza de la divinidad existió toda perfectamente en cada una de sus hipóstasis (πᾶσαν τελείως ἐν ἑκάστη τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων), toda en el Padre, toda en el Hijo, toda en el Espíritu

230 Id.

Santo. Por esto el Padre es Dios perfecto, el Hijo es Dios perfecto y el Espíritu Santo es Dios perfecto. Y así decimos que en la humanación de uno de la Santa Trinidad (ἐν τῇ ἐνανθρωπήσει του ἐνὸς τῆς ἁγίας τριάδος), el Verbo de Dios, fue unida (ἐνωθῆναι) toda la naturaleza perfecta de la divinidad (πᾶσαν καὶ τελείαν τὴν φύσιν τῆς θεότητος) a toda la naturaleza humana (τῇ ἁνθρωπίνῃ φύσει πάσῃ) y no como una parte a otra parte (οὐ μέρος μέρει). De hecho dice el divino apóstol: «en él habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente», es decir en su carne; también el discípulo de éste, el portador de Dios y muy versado en las cosas divinas, Dionisio: «se asoció enteramente (ὁλικῶς) con nosotros en una de sus hipóstasis (ἐν μιᾷ τῶν ἑαυτῆς ... ὑποστάσεων)»²³¹

En gran medida la doctrina *theopasjita* constituyó, a partir de los matices de la reflexión de calcedonenses y neocalcedonenses, la solución ortodoxa a uno de los aspectos del problema arriano y también de algún modo monofisita: ¿en qué sentido uno de la santa Trinidad puede padecer?²³² La respuesta de parte de la reflexión de León Magno y la definición de Calcedonia constituyeron la base de la posición de los neocalcedonenses y del Damasceno. Éste último afirma que es uno de la Santa Trinidad Quien

231 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

232 Mientras que el *theopasjismo* apolinarista llevaba a considerar que Dios padeció en su naturaleza divina, para los calcedonenses y neocalcedonenses es uno de la trinidad, el Hijo, quien padece pero en su naturaleza humana, susceptible a padecer.

se encarna y por tanto padece y muere en la cruz conforme a la naturaleza humana asumida susceptible a tales eventos.

El Damasceno explica así la unión de las naturalezas en la encarnación afirmando que toda la naturaleza divina “en una de sus hipóstasis” se une a toda la naturaleza humana.

Gregorio de Nisa fue uno de los defensores de la doctrina de la asunción de parte del Verbo de la naturaleza humana completa. Dijo que las propiedades de la individuación en Cristo son aquellas de la Persona divina del Lógos y por tanto la naturaleza humana posee las propiedades humanas comunes al género humano. No posee, sin embargo, las propiedades que individualizan la naturaleza humana y que harían de ella una ‘hipóstasis (persona) humana’²³³.

Al respecto dice en otro pasaje:

“Lo común y lo universal se predicán de los particulares que subsisten. Así pues, la esencia es común, como forma; en cambio la hipóstasis es particular. Pero es particular no porque tenga una parte de la naturaleza, pues no la tiene sino que es particular por el número, en cuanto indivisible. Pues se dice que las hipóstasis difieren por el número y no por naturaleza”²³⁴

233 Hemos ya aclarado al respecto que el Damasceno engloba las propiedades de la naturaleza humana en la Persona luego de la encarnación.

234 Juan Damasceno, *Exposición de la fe...*cit., p. 168.

Así la naturaleza humana común recibida por el Verbo al encarnarse, debe ser entendida no como que haya asumido el género humano en cada una de sus hipóstasis, sino la naturaleza humana ‘completa’²³⁵.

San Juan Damasceno aplica este principio en sentido recíproco. No sólo que el Lógos ha asumido la naturaleza humana completa sino que, y según dice el Dionisio²³⁶, “en una de sus hipóstasis se asoció enteramente con nosotros”, es decir, Dios asoció su naturaleza divina a la naturaleza humana en Cristo. Ésto concuerda con la segunda Carta de San Pedro que afirma que hemos sido hechos “partícipes de la naturaleza divina”²³⁷.

Continuando nos dice el Damasceno:

“Sin embargo es necesario decir que no todas las hipóstasis de la santa divinidad, o sea, las tres, fueron unidas hipostáticamente a las hipóstasis

235 Entendemos por ‘completa’ no sólo porque el Verbo ha asumido una completa humanidad, en el sentido de asumir la inteligencia, la voluntad y las demás propiedades, como dirá el mismo Damasceno, sino también en el sentido en que Gregorio de Nisa explica la ascensión de las propiedades comunes y no individuantes de la naturaleza humana. Un ejemplo: Pablo posee la naturaleza humana en su integridad en cuanto a los atributos comunes concretizada en la singularidad de su propia persona humana. En Cristo ha sucedido algo en parte igual y en parte diverso: Él ha asumido la naturaleza en la integridad de sus atributos comunes, mientras que los atributos específicos de la individualidad le vienen de la Hipóstasis divina. Esta ascensión de los atributos comunes colocan a Cristo en una posición del todo singular en el género humano, dado que de este modo más que ningún otro ‘hombre’ Cristo está unido a los demás hombres de su misma especie. Entonces nos preguntamos: ¿asumió todo el género humano? Según colegimos a partir del Damasceno la respuesta es doble según diversos aspectos: Sí, en cuanto que se unió a todos los hombres al asumir, como dijimos, la naturaleza humana común; No, en el sentido que no asumió cada una de las hipóstasis sino sólo las propiedades de la naturaleza humana comunes a todas las hipóstasis del género humano.

236 Ps. Dyon. Ar., *De div. nom.*, 1, 4.

237 II Pe. 1,4: ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως.

de la humanidad: de hecho no están asociados de ningún modo el Padre y el Espíritu Santo en la encarnación del Verbo de Dios si no según benevolencia y designio. En cambio afirmamos que a toda la naturaleza humana (Πᾶση δὲ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει) se une toda la esencia de la divinidad (ἐνωθῆναι πᾶσαν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν).²³⁸

La naturaleza humana de Cristo es la naturaleza humana del Verbo de Dios encarnado²³⁹ que de algún modo “toca” a todo hombre pues se une Dios a la naturaleza humana toda.

“De hecho tampoco el Verbo de Dios ha olvidado algo de aquello que injertó en nuestra naturaleza, pues desde el principio nos ha formado, sino que asumió todas estas cosas, el cuerpo, el alma racional e intelectual y las propiedades de éstos, de hecho un viviente privado de una de estas cosas no es un hombre; así pues todo él me asumió a mí todo (ὅλον γὰρ ὅλος ἀνέλαβε με), y todo [él] se unió con todo [lo humano] (καὶ ὅλος ὅλῳ ἡνώθη) para que fuera dada la salvación a todo [el hombre]: «de hecho lo que no ha sido asumido, no ha sido redimido» (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἁθερόπρευτον).²⁴⁰

238 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

239 Severo de Antioquia criticaba los calcedonenses que sostenían la asunción de la naturaleza humana completa en Cristo y los acusaba de sostener que de este modo Cristo se habría unido a todas las hipóstasis del género humano. San Juan Damasceno tiene ante los ojos los monofisitas Jacobitas.

240 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

El axioma “lo que no ha sido asumido, no ha sido redimido” se hallaba presente mas o menos genéricamente en los primeros Padres y fue utilizado extensamente por Gregorio Nacianceno²⁴¹. Así la encarnación tiene como finalidad la salud de la naturaleza humana, es decir la salvación.

Cristo es el Arquetipo a imagen del cual fue formado el género humano. Este motivo esbozado ya por Filón de Alejandría, que sin ser cristiano hablaba del Lógos mediador²⁴², y de reminiscencia paulina²⁴³, fue retomado por los Padres para hablar del Verbo divino como principio y *prototipo* del hombre²⁴⁴. En la encarnación el Verbo no recibió algo que le fuera extraño, dado que asumió lo que él mismo había creado, haciéndolo existir en su propia persona²⁴⁵.

241 Por ejemplo: Gr. Naz. *Ep. 101*, 32: Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθερά-
πευτον.

242 “Si alguno hubiese querido usar palabras mas claras, no podría decir nada diverso que el mundo inteligible es el Lógos de Dios ya ocupado en la creación del mundo (τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιούντος): De hecho, ni la ciudad inteligible es otra cosa que el cálculo del arquitecto que piensa ya en fabricar la ciudad. Esta opinión es de Moisés, no mía; en todo caso *escribe el origen del hombre en los cuales concuerda precisamente*, según ha sido plasmado conforme a la imagen de Dios (ὡς ἂρα κατ’ εἰκόνα θεοῦ διετυπώθη Gn. 1,27). Si, por otra parte, la parte es imagen de la imagen, y la forma toda entera, totalidad de este universo sensible, si es más grande de la (imagen) humana, (que es), imitación de la imagen de la Divinidad, es evidente que también el sigilo arquetipo (ἀρχέτυπος σφραγίς), que decimos ser el mundo inteligible (ὃν φάμεν νοητὸν εἶναι κόσμον), no podría ser (el paradigma, el arquetipo, la idea de las ideas) sino el Lógos de Dios (ὁ θεοῦ λόγος).” Phil. Alex., *Opif. mundi* 24.1-25.8 (t.p.).

243 Col. 1, 15. 17: “El es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), porque en él fueron creadas todas las cosas (...) él existe con anterioridad a todo (αὐτός ἐστιν πρὸ παντων), y todo tiene en él su consistencia (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέ-
στηκεν).”

244 Or., *De Princ.*, 12, 1-13; id. C. *Cels.* V, 37.

245 Ireneo, *Epid.* 22; cfr. Clem. Alex. *Protr.* X 98, 3-4.

Hay que destacar el énfasis ‘pastoral’ y ‘espiritual’ de la Teología del Damasceno. Jesucristo en la encarnación, al unir a sí toda la naturaleza humana, asumió en cierto modo, aunque no hipostáticamente, a cada uno de los hombres: “me asumió a mí”; vimos que dice que el Verbo se une a “todo lo humano” para salvarlo y divinizarlo. La Teología de Juan Damasceno no solamente apunta a una penetración intelectual de la fe sino que implica una vivencia real de la verdad considerada.

La mente de Cristo

El tema de la mente de Cristo ha presentado serias dificultades a lo largo de los primeros siglos, comenzando por la crisis arriana, pasando por Apolinar y Eutiques y el monofisismo severiano, y llegando finalmente a la controversia monotelita. Personajes como Clemente alejandrino, Orígenes, San Atanasio, los Capadocios, Cirilo de Alejandría, Evagrio Pónico, Seudo Dionisio Areopagita, el mismo Máximo el Confesor y Juan Damasceno, debieron dar cuenta de este tema central.

La consideración de la mente de Cristo se apoya nuevamente en el pensamiento de los Padres alejandrinos²⁴⁶. El *noús* (mente) humano es por antonomasia la imagen de Dios participada en el hombre, de la cual habla también el Génesis en los primeros capítulos. Nos interesa realizar una breve indagación sobre el tema en sus fuentes cristianas radicales, antes de presentar el texto del Damasceno.

246 Cfr. Filón de Alejandría, *Opif. mundi*. 69, 1-10

Siguiendo a Filón los Padres alejandrinos desarrollaron la doctrina de la imagen de Dios en el hombre referida sobre todo al espíritu y específicamente al *noús*:²⁴⁷ el ser humano es una imagen de la imagen, es decir del Verbo o Lógos divino²⁴⁸. Clemente alejandrino afirmaba a propósito que el Verbo es: Εἰκὼν τοῦ θεοῦ e Hijo de la “Inteligencia” (υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος), mientras el hombre es imagen del Lógos según su inteligencia²⁴⁹. El Escritor Eclesiástico Orígenes utilizó ampliamente *Col.* 1 15-20: Cristo es εἰκόν, πρωτότοκος y ἀρχή²⁵⁰ y según la doctrina de los nombres o *epínoiais*, el Lógos es en primer lugar Sabiduría (Σοφία) y luego Lógos, Verdad, primogénito, Imagen, paz y justicia²⁵¹. Para Orígenes Cristo es ἀρχή (principio) como Σοφία (sabiduría)²⁵² del Padre por ser la Imagen perfecta del Padre²⁵³. Orígenes, como hemos adelantado, puso mucho énfasis en la doctrina del alma de Cristo²⁵⁴. Según él, el Verbo de Dios une a Sí mismo un alma y de este modo ella puede mediar entre sí mismo y la carne²⁵⁵. Esta alma humana,

247 Cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 126.

248 Cfr. Filón de Alejandría, *opif. mundi* 24.1-25.8.

249 Clem. Alex., *Prot.* X 98, 4: εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἂ ληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἄνθρωπῳ.

250 Or., *De Princ.* 12, 1-13, cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 129.

251 Orígenes *in Ioann.* I, 17-19.

252 Id.; Cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 129 nota p. de p. n. 303.

253 *In Ioann.* 1, 38, Cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 129 nota p. de p. n. 304.

254 En el contexto de la *humanación* del Lógos Orígenes haciendo uso de la doctrina de la preexistencia de las almas pone de relieve que entre las criaturas racionales (*rationabilibus creaturis*) que existían en el Verbo, por el libre albedrío, una fue envuelta en un amor mayor al Verbo, en cuanto que es ‘Sabiduría’, ‘Verbo de Dios’, ‘Verdad’ y ‘Luz’, y llegó a ser el ‘alma’ que se unió al Verbo y a través de la cual el Verbo pudo asumir la carne humana. Cfr. Orígenes, *De Princ.* II, 6. (ver Cochini, Città Nuova...).

255 *Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere; id.*

para Orígenes, posee la perfecta contemplación del Verbo, realizando en sí perfectamente la imagen divina.

Evagrio Póntico, seguidor de Orígenes, desarrolló la doctrina de la encarnación del *noús* de Cristo. Para Evagrio lo que llegó a encarnarse es el alma o *noús* preexistente²⁵⁶. A pesar de que esta doctrina es heterodoxa dado el origenismo de Evagrio (recordamos que para Orígenes el alma es preexistente, y ello propiciaba lo que luego sería el nestorianismo), es interesante su aporte a la cristología en la importancia dada a la función soteriológica del *noús* ('mente', 'espíritu') de Cristo y de la necesidad de la contemplación para la salvación: es la visión de Dios lo que el hombre ha perdido con el pecado de los orígenes y es Cristo quien devuelve la contemplación de Dios, porque su *mente* humana contempla a Dios en el Verbo²⁵⁷. Ya San Atanasio, como buen alejandrino, había hecho hincapié en el aspecto intelectual de la caída original y la necesidad de recuperar la contemplación perdida y, por consiguiente, la verdadera Imagen divina²⁵⁸. Los Padres Capadocios no prescindieron de esta doctrina que ha sido plasmada por el Niseno en su *De Vita Moysis*²⁵⁹.

256 Hemos ya mencionado la dificultad presente en el origenismo respecto de la doctrina de la preexistencia del alma de Cristo. cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 617.

257 La salvación para los seres racionales consiste en asociarse a este *noús* de Cristo, que es quien ha bajado y ascendido al cielo, cfr. Grillmeier, *Cristo en la ...cit.*, p. 618-619.

258 Atanasio de Alejandría, *La encarnación del Verbo*, Introducción de Fernando Guerrero Martínez, Traducción del griego de José C. Fernández Sahelices, Ciudad Nueva, Madrid 1997, (I,4) p.46 - 47.

259 J. Daniélou, *La vie de Moïse*, SChr Iter., Paris, 1969.

Juan acoge la idea de la restauración de la imagen divina en el hombre que se realiza sobre todo “en” y “a partir” del intelecto. Presenta así la *mens* de Cristo como aquella que realiza perfectamente la imagen divina:

“Así el Verbo de Dios se unió a una carne por medio de la mente (διὰ μέσου νοῦ) para mediar (μεσιτεύοντος) entre la pureza de Dios y la bajeza de la carne. De hecho la mente es principio rector del alma y del cuerpo, lo más puro del alma (τῆς ψυχῆς τὸ καθαρώτατον); pero a su vez Dios es principio (rector) de la mente (ὁ ἀλλὰ καὶ νοῦ ὁ θεός)...”²⁶⁰

En este contexto, también Gregorio Nacianceno hablaba de la encarnación del Lógos a partir de un *noús* (mente); es interesantísima, en un famoso paso del *De filio*, la íntima conexión entre encarnación y divinización del hombre.²⁶¹

En el Damasceno vemos también presente este aspecto de la mediación del alma humana de Cristo, salvo las diferencias que hemos visto respecto de Orígenes. La humanidad de Cristo posee en sí misma el ‘elemento’ mediador entre Dios y hombre y este elemento es el alma y específicamente en ella lo más noble y superior, la mente.

260 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

261 Gr. Naz., *De filio* 19.1-8: ἦν ὅτε καὶ ὑπὲρ σὲ ἦν: ὁ νῦν ἄνθρωπος καὶ ἀσύνθετος ἦν. ὃ μὲν ἦν, διέμεινεν: ὃ δὲ οὐκ ἦν, προσέλαβεν. ἐν ἀρχῇ ἦν, ἀναιτίως: τίς γὰρ αἰτία θεοῦ; ἀλλὰ καὶ ὕστερον γέγονε δι’ αἰτίαν... διὰ μέσου νοῦς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός: ἐπειδὴ συνανεκράθη θεῷ, καὶ γέγονεν εἰς, τοῦ κρείττονος ἐκνικήσαντος, ἵνα γένωμαι τοσοῦτον θεός, ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος.

Juan introduce un aspecto esencial en la ‘ubicación’ de la *mente* de Cristo en el conjunto de su Persona: “Dios” dice “es el principio rector de la mente”. Colegimos que la perspectiva de la ontología de Cristo del Damasceno es vertical. Lo divino en Nuestro Salvador lleva una cierta primacía también en el ámbito operativo. Lo aclara aún:

“... y cuando le es concedido por el Más Fuerte (τοῦ κρείττονος), la mente [de Cristo] muestra la propia hegemonía. Sin embargo es vencida y obedece al Más Fuerte y obra aquello que quiere la divina voluntad”²⁶²

“El más fuerte” es el Lógos, por su naturaleza divina²⁶³. La mente humana de Cristo es la mente humana del Verbo de Dios; de este modo, en su ‘ser’ como también en su ‘obrar’, depende de Él²⁶⁴. Dice de hecho que la mente humana “obedece al más fuerte y obra aquello que quiere la divina voluntad”.

San Máximo el Confesor había defendido, de frente al Monotelismo, la existencia de dos voluntades en el Salvador: diciendo que la voluntad humana obedece perfectamente

262 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

263 Gr. Nyss., *Ep.* 26, PG 46, 1108A: ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ Κρείττονος οὐσία| Ath. Alex. *Sermo* major 79.17-19: ὁ δὲ λόγος ἀφθαρτός ὢν ὠφελεῖ μᾶλλον τὸ φθαρτὸν συνὼν αὐτῷ. τὸ γὰρ σκότος ὑπὸ τοῦ φωτός καταυγάζεται καὶ τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται.

264 Esto ciertamente dejando claro que la mente es ‘parte’ del alma y el alma depende en su ser como en su obrar del Verbo divino, salva las propiedades y la actividad propia de la naturaleza humana en cuanto tal.

la Voluntad divina²⁶⁵. Ello porque si, como definió el Concilio de Calcedonia, Cristo existe “en dos naturalezas”, necesariamente en Él debían coexistir dos operaciones naturales y, en consecuencia, dos voluntades. Máximo focalizó la atención sobre todo en el plano volitivo dada la necesidad de responder a los Monotelitas. No obstante vemos a partir del texto del Damasceno que *mente* implica no solamente el aspecto puramente intelectual sino también volitivo cuando dice “obedece al Más Fuerte y obra aquello que quiere la divina voluntad”. Es indudable que aquí se está haciendo eco del pensamiento del mismo Máximo y de la definición del Concilio III de Constantinopla.²⁶⁶

Juan realiza un desplazamiento de la atención desde la referencia del aspecto volitivo de la mente a una consideración más global que se centra en el aspecto cognoscitivo y contemplativo. Retoma así el pensamiento del Confesor ampliándolo más al ámbito del conocimiento, aunque sin excluir, como vimos, el aspecto volitivo. El hecho de que la naturaleza humana subsista en la Hipóstasis del Lógos no significa una cancelación de dicha naturaleza:

“No obstante, considerada aparte la mente (ὁ νοῦς) llegó a la existencia (γέγονε) al unirse según la hipóstasis la divinidad a ella (καθ’ ὑπόστασιν), como manifiestamente también la carne (καὶ ἡ σὰρξ)...”²⁶⁷

265 Cfr. Máximo el Confesor, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*; introducción y notas de Aldo Ceresa-Gastaldo; traducción del griego de Isabel Garzón Bosque; Editorial Ciudad Nueva; segunda edición, Madrid 1996; p. 20.

266 Cfr. DzH. 553 y 556.

267 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 4.

Jesucristo tiene un conocimiento y un querer humanos regidos por su conocimiento y querer divinos.

El conocimiento y el querer divinos tienen la preeminencia sin que esto signifique una cancelación del conocimiento y voluntad humanos²⁶⁸. Para el Damasceno además Nuestro Salvador es el principio del conocimiento por ser Él mismo la Sabiduría de Dios²⁶⁹. La 'mente humana' de Cristo posee esta función de 'mediación soteriológica' y reveladora: **Cristo posee en su mente humana la perfecta contemplación de Dios y puede así transmitir a todos los hombres la realización de la perfección humana que consiste en la contemplación misma de Dios, dando nuevamente al hombre la imagen perdida por el pecado, pues él contempla en su mente humana lo divino y transmite a todo el género humano dicha contemplación.**

“Ninguno negará que el hombre es un ser viviente dotado de razón y de inteligencia (λογικὸν καὶ νοερὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος). Por tanto ¿cómo llegó a ser hombre si asumió una carne sin alma o un alma sin inteligencia? (εἰ σάρκα ἄψυχον ἢ ψυχὴν ἄνουν

268 San Juan Damasceno se integra así plenamente en esta corriente de pensamiento de estampo alejandrino que da una fuerte primacía al aspecto intelectual contemplativo.

269 Jo. Dam. *Dial.* 1, 18-25: “Aproximémonos al Maestro Cristo-Verdad (διδασκάλῳ τῇ ἀληθείᾳ-Χριστὸς) en el cual no hay falsedad, el cual es la Sabiduría y la Verdad subsistente (ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια), en quien están escondidos todos los tesoros del conocimiento (ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπὸ κρυφῶν), Quien es la sabiduría y la Potencia del Dios y Padre. Escuchemos su voz por medio de las divinas Escrituras y aprendamos el conocimiento y la verdad de todos los seres (μάθωμεν τὴν πάντων τῶν ὄντων γνῶσιν τὴν ἀληθινήν;”).

ἀνέλαβεν)? de hecho esto no es un hombre. Y ¿qué provecho hubiera tenido de su inhumanación (ἐνανθρωπήσεως), si aquello que por primero sufrió no hubiera sido salvado, y no hubiera sido renovado y reforzado a partir de la unión con la divinidad? De hecho “lo que no ha sido asumido no ha sido redimido” (“Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον”). Asume por tanto el hombre entero (ὅλον τὸν ἄνθρωπον) y también la parte más bella de éste, que había caído por debilidad, para donar la salvación a todo el hombre. No podría jamás existir un intelecto (νοῦς) privado de conocimiento (γνώσεως): (...) Por tanto el Verbo de Dios queriendo renovar según la imagen (κατ’ εἰκόνα) llegó a ser hombre (γέγονεν ἄνθρωπος). Y ¿qué cosa es según la imagen si no el intelecto (ὁ νοῦς)? ¿habiendo trascurado la parte mejor (τὸ κρεῖττον) habría asumido aquella peor? La mente de hecho media entre Dios y la carne, y por tanto de la una como cohabitante (σύνοικος) y de Dios como una imagen. Así el Intelecto se une al intelecto y el intelecto hace de medio (μεσιτεύει νοῦς) entre la pureza de Dios y la densidad de la carne (θεοῦ καθαρότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι): de hecho si el Señor hubiera asumido un alma sin intelecto, entonces habría asumido el alma de un animal irracional (ἄλόγου ζώου ψυχὴν ἀνέλαβεν)” ²⁷⁰

270 Jo. Dam. *Exp. Fidei* III, 18 (t.p.).

La voluntad humana que a causa del pecado se había desviado del bien, en la mente de Cristo que obedece al “Más Fuerte” ha sido reconducida al Bien supremo.

La carne divinizada de Cristo

Nos servimos ahora de un pasaje de la Homilía sobre la transfiguración para profundizar el aspecto de la ‘divinización de lo humano’ en el Verbo encarnado.

Debemos decir que en gran medida se ve el influjo de la doctrina de la *salus carnis* de San Ireneo²⁷¹ y de Tertuliano²⁷², como también de la doctrina de los Capadocios que hemos ya ejemplificado con algunos fragmentos de San Basilio. De hecho ya en los capadocios se ve una cierta superación del dilema ‘alejandrino’-‘antioqueno’ dado que por un lado consideran la importancia del aspecto intelectual sea en la antropología así como en la cristología, y ello ciertamente hace referencia al ámbito alejandrino; pero también consideran con verdadera profundidad teológica la bondad del cuerpo y de la materia y el lugar de éstos en la obra redentora de Jesucristo²⁷³.

La *Homilía sobre la Transfiguración* de San Juan Damasceno constituye una verdadera perla de filosofía y teología cristiana. La divina Revelación vetero y

271 Cfr. Iren. *Adv. Haer.* 1, 1, 20.

272 Cfr. *De carne Christi* (R. Kroymann: CSEL 70, 189-250) y *De resurrectione carnis* (A. Kroymann: CSEL 47, 25-1925).

273 Además de los pasos que citamos de Basilio, en modo más genérico piénsese en el *Diálogo sobre el alma y la resurrección* de Gregorio de Nisa, donde se pone en evidencia la salvación del hombre entero, la *salus animae* y la *salus carnis*.

neotestamentaria subraya la bondad de la creación en general y del mundo material en particular²⁷⁴. Sabemos que el Damasceno fue un defensor aguerrido de las Imágenes Sagradas: la figura de Cristo Transfigurado no podía ser para él sino un verdadero ‘Icono’ de la transformación de la materia y en concreto de la naturaleza humana a partir del misterio de la encarnación.

Allí nos dice:

“Habiendo tomado consigo los que se distinguían por la excelencia de las virtudes se *transfiguró* (μετεμορφώθη) *ante ellos* en el Monte Tabor ... Aquel que siempre es glorificado del mismo modo y resplandece con el fulgor de la divinidad (καὶ λάμπων τῇ ἁστραπῇ τῆς θεότητος). Engendrado del Padre eternamente, posee por naturaleza los resplandores propios de la divinidad, fuera del tiempo, sin que haya recibido el existir ni haya conseguido la gloria con posterioridad. Aunque procede del Padre, sin embargo es sin principio²⁷⁵* y no ha comenzado a existir en el tiempo, pues posee la propiedad del resplandor de la gloria y al encarnarse Él mismo (ὁ αὐτός) permanece en la identidad del fulgor de la divinidad”²⁷⁶

274 En *Gn.* 1 el acto de crear de Dios se intercala continuamente con la frase “y vio Dios que era bueno” o a la expresión neotestamentaria sumamente cargada de significado de *Jn.* 1,14: καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο.

275* Quiere decir *no creado*.

276 Jo. Dam. *In transf. dom.*, 4 (t.p.).

El Damasceno muchas veces realiza una referencia anti-arriana al introducir un cierto tema de la cristología. El Verbo ha sido ‘engendrado y no creado’ y por ello dice “aunque procede del Padre, sin embargo es sin principio” y “no ha comenzado a existir en el tiempo”. Al encarnarse el Lógos “permanece en la identidad del fulgor de la divinidad” pues continúa siendo Dios²⁷⁷.

Y continúa:

“También la carne es glorificada al pasar del no ser al ser (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι), y la gloria de la divinidad se dice también gloria del cuerpo. De hecho existe uno y el mismo Cristo (Εἷς γὰρ ἔστι τοῦτο κακεῖνο Χριστὸς), consubstancial (ὁμοούσιος) al Padre, y connatural (συμφυῆς) a nosotros y de nuestra misma especie (καὶ ὁμόφυλος)”²⁷⁸

El contexto de este pasaje es nuevamente la doctrina del enhipostatizado, de la que ya hemos hablado. Aquí carne viene a indicar cuerpo y hemos dicho que lo que se aplica al cuerpo es aplicable también a toda la humanidad de Cristo. Ésta, con su cuerpo, es glorificada en el momento que ‘empieza a existir’ en la hipóstasis del Lógos.

El fundamento de la divinización de la carne en Jesucristo es ciertamente la unión según la hipóstasis:

277 Ejemplo: Juan Damasceno, *Homilía sobre la Transfiguración* 11, en *Homilías cristológicas y marianas*; introducción, traducción y notas de Guillermo Pons Pons; Ciudad Nueva; Madrid 1996; p. 41.

278 Jo. Dam. *In transf. dom.*, 12 (t.p.).

“Y si por tanto, el cuerpo santo nunca existió sin participar de la gloria divina, sino que a partir de la sublime unión según la hipóstasis (ἐνώσεως τῆς καθ’ ὑπόστασιν) fue enriquecido perfectamente de la gloria de la divinidad invisible, de modo que una y la misma es la gloria del Verbo y de la carne (ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι δόξαν τοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκὸς), si bien la gloria que existía en un cuerpo visible, permanecía invisible a aquellos que están ligados por las ataduras de la carne, e incluso los ángeles eran incapaces de contemplarla”²⁷⁹

El cuerpo santo “fue enriquecido perfectamente de la gloria de la divinidad”²⁸⁰. La *perijóresis* de las naturalezas hace que la naturaleza humana sea enriquecida con las propiedades de la divinidad, y consiguientemente esta humanidad es glorificada desde el momento de la concepción. Es notable que postule esto ya desde antes de la Resurrección²⁸¹. **La resurrección es una consecuencia de la unión de la naturaleza humana y la naturaleza divina realizada en la encarnación;** los Padres concuerdan en

279 Homilia *In Transf. Dom.*, 12.

280 Ya vimos unos pasos referidos al *noús* de Cristo que media entre la carne y el Lógos. Tenemos que decir que si para el Damasceno la carne viene divinizada, con mayor razón el *noús*, del cual vimos decía ser “lo más noble” del hombre y por ello de la humanidad de Cristo.

281 Esta glorificación no debe entenderse como algo diverso de la glorificación de la resurrección, sino que debe ser entendido al modo como una semilla llega a ser luego un árbol; en este caso la gloria presente en Cristo sobre la tierra que deriva de la unión hipostática, aparece plenamente desarrollada y fructífera en la Resurrección y en la Ascensión de Cristo a la derecha del Padre.

ello²⁸². La gloria del cuerpo de Cristo proviene entonces esencialmente de la unión de la naturaleza humana con la naturaleza divina en la única hipóstasis.

Podemos preguntarnos si la doctrina del Damasceno tiene algo que ver con el llamado afthartodocetismo. Julián de Alicarnaso, principal exponente de este pensamiento²⁸³, como consecuencia lógica de su monofisismo introdujo la doctrina de la ἀφθαρσία, que postulaba la incorrupción del cuerpo de Cristo incluso antes de la resurrección²⁸⁴.

Podríamos pensar que en el Damasceno se trate de una doctrina análoga a la de Julián. Relevamos sin embargo que para Juan Damasceno el cuerpo de Cristo es real y descende de Adán (a través de María), y no bajado del cielo como decía en vez Julián²⁸⁵ siguiendo a Apolinar. Para Juan las dos naturalezas permanecen intactas en la unión, y sin embargo la ‘comunicación de las propiedades’ en la Hipóstasis del Lógos encarnada hace que su naturaleza humana sea

282 Cfr. Ath. *Tom. ad Ant.*, 7, 1: PG 26, 804B, cfr. Grillmeier, *Gesú il Cristo...* p. 517 y 518; cfr. Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*; introducción y notas de Mario Naldini, traducción de Argimiro Velasco, O.P.; Ciudad Nueva, Madrid, segunda edición 1994 (primera edición 1990), p. 32, 3-4.

283 Julián se presentaba como un opositor de Calcedonia. Fue contemporáneo de Severo de Antioquia. La polémica afthartodocetista duró mas o menos del 510 al 527; para los detalles de la historia de este período v. Grillmeier, *Gesú Cristo...* II, 2, pp. 367-393.

284 Para Julián el cuerpo de Cristo, por el hecho de haberse unido a la divinidad, ya participa de la incorrupción e inmortalidad, v. voz «Julián de Alicarnaso» por Simonetti en *Diccionario Patrístico...* cit., p. 1209.

285 Julián sacó las consecuencias más radicales que el monofisismo contenía implícito, cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...* II, 2 p. 60-61. ¿Qué lugar puede quedar para un verdadero cuerpo humano donde la naturaleza humana no permanece intacta? Severo se oponía a Julián, aunque el monofisismo Severiano llevaba necesariamente a la misma conclusión de Julián: para el mismo Severo la naturaleza humana está de tal modo unida a la divina que luego de la unión es una sola naturaleza con ella y esto porque, como hemos de dicho, Severo defendía una naturaleza, una persona, una hipóstasis, una naturaleza del Lógos encarnada, cfr. Grillmeier, *Gesú Cristo...* II, 1; pp. 371-372.

glorificada en el momento en que se produce la sublime unión.

A ello se refiere también al decir:

“asume (μεταλαμβάνει) aquello que es de inferior categoría (τοῦ χείρονος), divinizando en sí lo humano (θεουργῶν τὸ ἀνθρώπινον) y uniendo el arquetipo con la imagen (τῇ εἰκόνι τὸ ὀρχέτυπον μίγνυται)”²⁸⁶

La potencialidad de la glorificación de su humanidad iniciada en la encarnación se cumplirá definitivamente luego de la resurrección, según el nuevo “plan de salvación”²⁸⁷.

“Así al transfigurarse, no recibió lo que no era (οὐχ ὃ οὐκ ἦν προσλαβόμενος), sino que como era a los propios discípulos a quienes se mostraba, desatando sus ligaduras, hace que de ciegos se conviertan en videntes. Y esto es lo que significan las palabras: “se transfigura delante de ellos”, de hecho permanece en su identidad (Μένων γὰρ αὐτὸς ἐν ταυτότητι). Además de mostrarse como era anteriormente, se muestra a los discípulos diverso a como lo vieron”²⁸⁸

Al transfigurarse Nuestro Salvador permaneció en su identidad, que es la identidad de la hipóstasis del Verbo

²⁸⁶ Jo. Dam. *In transf. dom.*, 4.

²⁸⁷ Cfr. *id.*

²⁸⁸ *Id.*, 12.

encarnada, y se mostró a los discípulos como era desde el momento de la encarnación. La visión de los Apóstoles se realizó así por un don divino que les quitó de los ojos el velo que les impedía de ver a Jesús glorificado por la unión hipostática.

Capítulo III

Síntesis del pensamiento del Damasceno

La única hipóstasis y las dos naturalezas

El Damasceno se introduce plenamente en el camino trazado por los teólogos ‘neocalcedonenses’ y del Concilio II de Constantinopla (553) que haciendo uso de la doctrina de Cirilo enriquecida por la definición de Calcedonia, presentan una visión ‘unificante’ de la Persona de Cristo. Cristo es uno y único. Al encarnarse ha tomado la naturaleza humana en su única hipóstasis divinizando lo humano en sí mismo. La doctrina del ‘enhipostatizado’ aquí cumple un rol fundamental: no hay dos hipóstasis ni dos sujetos que correspondan a las dos naturalezas de Cristo²⁸⁹, sino que una y la misma es la hipóstasis del Verbo preexistente que se encarna y existe, luego de la encarnación, en dos naturalezas.

289 Como podía criticar Severo a los seguidores de Calcedonia en modo erróneo.

Esta hipóstasis pasa de ser simple a ser compuesta por el hecho de comenzar a existir en ella una segunda naturaleza que antes no existía. De este modo Cristo es Dios y hombre permaneciendo Dios.

Recordamos a este punto el avance del Damasceno respecto de la doctrina de San Gregorio de Nisa sobre el modo de la unión de las dos naturalezas en la única hipóstasis²⁹⁰. Juan Damasceno de algún modo realiza una superación del límite presente en la reflexión del capadocio referido al principio de individuación de la Persona de Cristo. Gregorio lo atribuía a la identidad de la Persona divina que simplemente asumía las propiedades generales de la naturaleza humana. El Damasceno muestra mejor que, aún cuando el Verbo de Dios luego de la encarnación no pasó a ser una persona humana, las propiedades características de su naturaleza humana comenzaron a formar parte de su Persona y por ello también de algún modo fueron constituidas como *cierto principio de individuación* aunque en dependencia de la hipóstasis divina, substrato último del conjunto. Este punto concreto exige a mi entender la aplicación de los estudiosos para poder profundizarlo. Supera nuestro intento profundizar aquí el tema.

Por poseer su naturaleza humana completa, Cristo es verdadero hombre aunque no es una hipóstasis humana. En este contexto la frase 'en todo igual a nosotros excepto en el

290 Gregorio de Nisa explicaba que la naturaleza divina permanece en la encarnación con todas las propiedades naturales comunes y particulares, mientras que de la naturaleza humana el Lógos, al encarnarse, había asumido sólo las propiedades comunes. Gregorio salvaguarda del modo que hemos visto que no hay dos hijos sino uno solo, cfr. Gr. Nyss. *adv. Apoll.*: Jaeger (Mueller), 126, 17; 127, 4, cfr. Grillmeier A., *Cristo en la...* cit., p. 595. Cristo no obstante ser verdadero hombre por poseer una verdadera *fýsis* humana, no es sin embargo una *hypóstasis* humana.

pecado'²⁹¹ debe ser entendida en el sentido de que 'todo' se refiere a la naturaleza humana y a todas las propiedades de ella, pero no debe ser entendida en el sentido inverso de que nosotros somos en todo iguales a Cristo porque nosotros no somos verdadero Dios como Él lo es.

Nosotros, por la unión con Cristo, podemos llegar a ser 'deificados'²⁹² y esa es en definitiva la finalidad de la encarnación.

La comunicación de las propiedades

En la única Persona de Cristo, por la inefable unión, se realiza la comunicación de propiedades que permite a la única hipóstasis obrar lo propio de la humanidad y lo propio de la divinidad. La *περιχώρεσις*, o comunicación de las propiedades, se realiza en Jesucristo a partir de la hipóstasis divina del Lógos. La naturaleza divina comunica de este modo 'en' la hipóstasis sus propiedades a la naturaleza humana; esto, como dice el Damasceno, sin recibir de la naturaleza humana las propiedades de la pasividad, de la corporeidad, etc. Sin embargo, es el mismo Verbo Quien recibe las propiedades de esta naturaleza humana que antes no existía y a partir de la encarnación empieza a existir en Él. Las propiedades humanas vienen comunicadas así al Verbo en cuanto que 'ésta' es 'Su' carne (= naturaleza

291 Heb. 4,5.

292 Los padres llaman así a la transformación que hace la gracia en nosotros según aquello de San Pablo *Seremos semejantes a él porque lo veremos tal cual es* o según aquello de San Pedro, en su segunda carta: (en Cristo) *hemos sido hechos partícipes de la naturaleza divina*.

humana) enhipostatizada o hecha existir en Él mismo. La comunicación se realiza así a nivel de la hipóstasis y no como ‘tránsito’ de propiedades de una naturaleza a la otra. Cada naturaleza pertenece a la hipóstasis y las propiedades se comunican en la hipóstasis, de la cual se predicán en su conjunto.

Hacemos una comparación que puede ayudar a ejemplificar la cristología del Damasceno: si pensamos en un péndulo, debe ser ‘tomado’ del punto, llamémoslo, X para cumplir su función de péndulo, de otro modo no funcionaría. Cristo debe ser así considerado a partir de su “punto X” o “quicio” y ese es Su núcleo personal más profundo, Su Yo, Su Hipóstasis divina. Y desde allí, se considera aquello que ha asumido en esta hipóstasis.

La clave por tanto para leer el concepto *περιχώρησις* o ‘compenetración’ en Jesucristo está dada por la capacidad del Verbo, en razón de su naturaleza divina, de penetrar la naturaleza humana (asumida), comunicando a ésta sus propiedades: haciéndola existir con su mismo *Esse* y ‘divinizándola’. Al mismo tiempo recibe las propiedades comunes de la naturaleza humana. El Damasceno atribuye la *περιχώρησις* al Lógos divino: el Verbo divino desempeña la función activa en la encarnación. Esto no significa una disminución de la realidad de su humanidad y del hecho de ser *ἄνθρωπος τέλειος* (hombre completo), como hemos visto dice el mismo Damasceno.

De parte de la naturaleza humana, vimos, el alma humana de Cristo posee una función de ‘mediación’ entre el Verbo divino y su humanidad. Esta alma humana es el principio o la causa *ex qua* el Hijo de Dios puede sufrir. De este modo el Damasceno salvaguarda, por un lado, la

impasibilidad del Verbo divino en su naturaleza divina y, por otro lado, su pasividad (susceptibilidad al cambio o capacidad de padecer) en la naturaleza humana asumida. En este sentido, y a la luz de la *περιχώρησις*, puede ser entendido el axioma neocalcedonés: “*unus ex Trinitate Passus est*”²⁹³.

De la ontología a la operatividad: conocimiento y el querer en Cristo

Hemos tenido oportunidad de ver cómo San Juan Damasceno al modo de los teólogos neocalcedonenses, y aún con mayor incisión, desarrolla su cristología en la perspectiva de una verdadera ontología de la persona de Cristo. Su interés principal lo constituye de hecho una recta consideración de los elementos que integran el, llamémoslo, complejo divino-humano de Nuestro Salvador.

Esto es lógicamente trasladable al ámbito operativo, y el mismo Damasceno lo realiza. Hay que destacar que San Máximo el Confesor debió realizar su reflexión en una perspectiva de la operación, al tener que afrontar el problema del monotelismo, que no era otra cosa que el traspaso al orden operativo de la herejía monofisita. Juan Damasceno se beneficia de los logros de Máximo y los extiende, como vimos, al ámbito propiamente cognoscitivo.

Jesucristo tiene un conocimiento divino y un

²⁹³ No obstante la extensa controversia theopaschita ya el Concilio de Éfeso había indicado en qué modo debía ser entendido el sufrimiento en Cristo cuando decía: “Cristo es impassible y pasible, impassible en su divinidad, pasible en la naturaleza del cuerpo”, DzH. 251b, y ello es una prueba más de la fidelidad del Damasceno a la Tradición.

conocimiento humano. La mente humana de Cristo está unida al Verbo divino ‘Sabiduría de Dios’. Consiguientemente el Salvador posee un conocimiento perfecto de Dios y de las criaturas. La Mente de Cristo, para el Damasceno, realiza en sí la perfección de la naturaleza humana. Contempla en el Verbo a Dios, Verdad de todas las cosas. De este modo Cristo es considerado el Hombre perfecto: Dios verdadero que en la encarnación se hace hombre verdadero. Esta visión que Juan toma, como vimos, sobre todo de San Atanasio y los capadocios, fue enriquecida por la reflexión del Seudo Dionisio. Él, en su visión de la Luz divina descendente de la Divinidad Suprema hacia las jerarquías, la celeste y la eclesiástica, habla de Cristo como ‘inspirador’ de toda Jerarquía²⁹⁴.

El Areopagita considera a Jesucristo ‘mediador intelectual’ de la Luz divina que se difunde en los ángeles y en los hombres²⁹⁵. El Damasceno no ha prescindido de esta doctrina.

La deificación de la naturaleza humana

En la *Homilía sobre la Transfiguración*, vimos cómo Juan entiende la transformación de la naturaleza humana desde la perspectiva de la encarnación.

Cristo renueva no sólo el hombre interior sino el hombre entero. Retenemos que este sea uno de los aspectos en el que

295 Ηγήσονται δὲ τοῦ λόγου Χριστός, εἴπερ ἔμοι θέμις εἰπεῖν, ὁ ἑμὸς, ἡ πάσης ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας ἐπίπνοια Dion. Aer. Cael. Ier. I, 1-2.

Juan Damasceno ha ‘inyectado’ mayor originalidad personal. Lo vemos defendiendo heroicamente las imágenes sagradas que, comenzando por el ícono de Nuestro Señor Jesucristo, son un reflejo privilegiado de la misma encarnación²⁹⁶.

Esta perspectiva de *salus* integral de la naturaleza humana y del mundo material, se refleja además en el aprecio incomparable que Juan tiene por María Santísima. Ella ha proporcionado al Verbo la naturaleza humana, “la carne animada por el alma racional e intelectual”, al punto que el Damasceno la presenta como una “vid” de la cual hemos cosechado “el racimo de la inmortalidad”²⁹⁷. La llama también “taller” donde sucedieron las maravillas de la encarnación y de la redención²⁹⁸. María para Juan es la criatura perfecta renovada a imagen de su Hijo. A ella debe asociarse todo creyente que se acerca a tan gran Misterio pues por medio suyo podemos ser deificados y hacer la divina Voluntad²⁹⁹.

296 Cfr. Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, traduzione introduzione e note a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1983, *Secondo discorso* 5, p. 95.

297 Cfr. *Homilía sobre la dormición II*, en *Homilías cristológicas y marianas...* cit., p. 193.

298 Cfr. *id.*, p. 145.

299 Cfr. *id.*, p. 145, donde el Damasceno realiza una oración de consagración a María; todavía v. *Homilía sobre la dormición II*, 2, p. 171, *id.* 14, p. 164-165.

Parte III

El conocimiento de Cristo en Santo Tomás y en Von Balthasar

Presentamos ahora el pensamiento del mas grande teólogo medieval y realizamos una comparación con un autor contemporáneo representativo de las problemáticas que se plantea también hoy la teología en este campo. El teólogo contemporáneo del que hablamos es Hans Urs Von Balthasar ³⁰⁰.

Realizaremos una exposición de la doctrina de Santo Tomás enfatizando su actualidad iluminadora respecto de las incógnitas que hoy como ayer invaden a quienes se acercan al Misterio de Cristo.

Procedemos a comentar lo más importante de los artículos de las cuestiones 9 a la 12 de la tercera parte de

300 Dado que supera aquí nuestro intento, no realizamos en el presente trabajo un análisis considerable de la relación entre la filosofía moderna, de la cual creemos sea Hegel el principal exponente, y la teología de Von Balthasar. Nos es suficiente la mención de la dialéctica y la fenomenológica del espíritu absoluto de Hegel como temas relevantes a tener en cuenta a la hora de afrontar un análisis serio de la visión filosófico-teológica del teólogo suizo. La aproximación a Hegel la realizamos según el estudio del Padre Ignacio Anderreggen, en su libro *Hegel y el Catolicismo* (Educa, 1995), y al cual se puede recurrir para la profundización de la concepción filosófica del mismo y su relacion con la teología.

la Suma Teológica para considerar luego una síntesis de los puntos mas relevantes de la concepción de Balthasar. La aproximación al pensamiento del suizo Von Balthasar la realizaremos tomando ciertos fragmentos programáticos presentes en la *Teodramática*, teniendo en cuenta además el influjo de la filosofía moderna en su doctrina.

Nuestro discurso se desarrollará con la mirada puesta en las siguientes ‘preguntas claves’:

¿Conocía Cristo todas las cosas ya desde su concepción?
 ¿Cómo Cristo que es Dios y se ha hecho hombre puede conservar su ciencia divina? ¿Qué relación existe entre la ciencia divina y su ciencia creada? ¿Cuales son las consecuencias de pasar por alto la ciencia divina u otro modo de conocimiento superior al experimental en Nuestro Señor Jesucristo?

Capítulo I

El conocimiento creado en Cristo según Santo Tomás

La visión de Santo Tomás continúa la de los Santos Padres. Vimos extensamente en la parte II, y ello es así también para los medievales, que la ‘elevación’ del hombre ha sido posible gracias a la asunción de una carne humana (de una naturaleza humana perfecta y completa, animada por un alma racional e intelectual) de parte del Verbo de Dios³⁰¹.

Cuando hablamos de ciencia creada, o conocimiento creado, nos referimos a un modo de conocer que tiene que ver con el conocimiento humano, aún cuando se pueda presentar en formas variadas, como veremos, y pueda depender en ciertos casos de una infusión desde lo alto.

301 Santo Tomás trata de La Unión Hipostática en las cuestiones que van de la 2 a la 6 de la *III Pars* de la *Summa Theologiae* (*STh.*).

Síntesis del pensamiento de Santo Tomás

(S. Th., III Pars, Q 9 a 12)

El Doctor Angélico considera, además de su ciencia divina, tres tipos de ciencia o modos de conocer que pertenecen al alma humana de Cristo³⁰².

El alma humana de Cristo debía tener un modo de conocer creado, conforme a la perfección debida al alma por naturaleza³⁰³. El Señor debía tener un modo de conocimiento particular para que pudiese conducir a los hombres a aquello que es el fin del hombre: la visión de Dios³⁰⁴. Como Él asumió nuestra naturaleza para redimirnos³⁰⁵, en ella debía estar ya presente la perfección a la que ella debía ser elevada.

De este modo no careció de la visión beatífica, por la cual

302 “Deinde considerandum est de scientia christi. Circa quam duo considerata sunt, quam scientiam christus habuerit; secundo, de unaquaque scientiarum ipsius. Circa primum quaeruntur quatuor. Primo, utrum christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. Secundo, utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. Tertio, utrum habuerit scientiam inditam vel infusam. Quarto, utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.” *STh.* III Pars, Q 9, Prólogo.

303 “...Quod autem est in potentia, est imperfectum nisi reducat ad actum. Non autem fuit conveniens ut filius dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante, totum humanum genus erat ad perfectum reducendum. Et ideo oportuit quod anima christi esset perfecta per aliquam scientiam, quae esset proprie perfectio eius. Et ideo oportuit in christo esse aliquam scientiam praeter scientiam divinam. Alioquin anima christi esset imperfectior omnibus animabus aliorum hominum.” *STh.*, III Pars, Q 9, Corpus.

304 “...Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in dei visione consistens excellentissime christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potioris causato.” *STh.*, Q 9, Art. 2, Corpus.

305 Cfr. *STh.*, III Pars Q. 1.

ve a Dios en su esencia poseyendo así el fin de la naturaleza humana: la visión de Dios³⁰⁶.

Se pregunta el Aquinate además si existió una ciencia infusa además de la visión beatífica (o ciencia beata) en el Salvador³⁰⁷. Nos dice que el 'intelecto posible' está en potencia de conocer todas las cosas³⁰⁸, y por eso era conveniente que la mente humana de Cristo estuviese en acto por la ciencia infusa.

Realiza una comparación con el modo del conocimiento angélico: los Ángeles tienen un conocimiento matutino

306 El alma humana es como una *tabula rasa* y necesita pasar de la potencia al acto por medio de la actuación del 'intelecto posible'. Pero como estar en potencia es una imperfección, y como el intelecto de Cristo no podía tener imperfección alguna, pues su alma debía ser perfecta para llevar a los demás a su Perfección, era conveniente que su alma fuese perfecta por alguna ciencia diversa a la divina siendo que la ciencia divina no reside en el alma humana de Cristo sino en su divinidad y es infinita. El alma humana, no obstante ser el alma humana de la Persona del Verbo, es creada y finita. Así pues, puesto que una potencia no puede permanecer sin ejercer su acción propia, que sería una carencia, era necesaria un modo de conocimiento diverso al divino, para el ejercicio de la potencia intelectual.

307 "...Et ideo oportet in christo scientiam ponere inditam, inquantum per verbum dei animae christi, sibi personaliter unitae, impressae sunt species intelligibiles ad omnia ad quae est intellectus possibilis in potentia, sicut etiam per verbum dei impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, super Gen. Ad litt. Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem Augustinum, ponitur duplex cognitio, una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita, praeter scientiam divinam increatam, est in christo, secundum eius animam, scientia beata, qua cognoscit verbum et res in verbo; et scientia indita sive infusa, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanae menti proportionatas" *STh.*, III Pars Q. 9, Art. 3.

308 Todas las cosas proporcionadas al conocimiento humano natural, es decir, lo que entra dentro de los tres grados de abstracción; no entran aquí las verdades reveladas que exceden la simple razón natural y que el hombre conoce sólo si le son dadas 'desde arriba', por revelación; esto en Cristo corresponde más bien a la ciencia beata, mediante la cual, en cuanto que su alma está unida al Verbo, conoce todas las cosas presentes pasadas y futuras. Conoce además, en cuanto cognoscible por su alma humana, todo lo referente a Dios; así es fuente de la fe teologal que de Él recibimos como participación de su visión beatífica.

y otro vespertino; por el primero conocen en el Verbo las cosas y por el segundo conocen las cosas en la propia naturaleza por las especies infusas. En el Salvador se da algo análogo: además de la ciencia divina increada posee en su alma humana una ciencia beata por la cual ve el Verbo y las cosas en el Verbo. Posee además una ciencia infusa por la cual ve las cosas según su propia naturaleza por medio de especies inteligibles proporcionadas a su mente humana desde su naturaleza superior.

En el siguiente artículo trata de la ciencia experimental adquirida. Nada de lo que Dios ha puesto en nuestra naturaleza podía estar ausente en la naturaleza humana del Hijo de Dios, y así era necesario que en Él existiese el intelecto posible acompañado del ejercicio del 'intelecto agente' (intelecto agente=función activa abstractiva de la inteligencia; intelecto posible=función pasiva o memoria intelectual del alma humana). Cristo realizaba en su naturaleza humana la operación normal de conocimiento abstrayendo las especies inteligibles a partir del fantasma por medio del intelecto agente. Es en este sentido que crecía en conocimiento. Retornaremos luego a esto.

Santo Tomás agrega que la ciencia experimental es aquella pura y exclusivamente humana: tanto en lo que respecta a lo recibido (las especies inteligibles de las cosas captadas a partir de los sentidos y del intelecto agente) como al recipiente (el intelecto en su función de receptáculo que llamamos posible). La ciencia beata y la ciencia infusa³⁰⁹,

309 Pertenece a estas ciencias el conocimiento de la esencia de Dios por cuanto cognoscible al alma humana y el conocimiento de la esencia de las cosas que al alma de Cristo le viene por una luz desde lo alto. Este modo de conocer le es proporcionado según el modo como viene donado a los ángeles.

en lo referente al contenido recibido, pertenecen al orden sobrenatural.

En la Cuestión 10 se pregunta ¿conocía Cristo en su alma humana al Verbo como así también la divina esencia?³¹⁰. La divina esencia no puede ser conocida por el alma humana de Cristo plenamente, pues en el intelecto humano no se puede contener la plenitud de la comprensión de toda la esencia divina. El conocimiento consiste en una cierta presencia del objeto en la facultad cognoscitiva, que es la presencia de la forma de la cosa en la mente que conoce. La Esencia divina es infinita, y no puede encerrarse toda ella en facultad intelectual humana alguna. Se nos muestra sin embargo que Jesucristo comprende la divina esencia en razón de su divinidad, y ello tiene también que ver con la comunicación de las propiedades³¹¹, pues la persona es “el conjunto”, la naturaleza humana y la divina en el único *suppositum*.

El Señor conoció mediante la ciencia beata todas las cosas que existieron, existen y existirán. En este sentido el alma humana de Cristo, ya en su vida terrena, se compara a aquella de los santos del cielo que ven o conocen en el Verbo todo aquello que es propio de la perfección del

310 “...Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte dictum est, eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima christi nullo modo comprehendit divinam essentiam *STh.*, III Pars Q. 10, Art. 1, Corpus.

311 “Ad tertium dicendum quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quae dicuntur de filio dei secundum naturam divinam, dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc, vere potest dici quod filius hominis est comprehensor divinae essentiae, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.” *STh.*, III Pars Q. 10, Art. 1, ad tertium.

intelecto humano³¹². En su alma humana el Salvador, por este modo de conocimiento, conocía todo: lo pasado lo presente y lo futuro³¹³, aunque no los llamados futuribles³¹⁴. Este conocimiento lo posee sólo con ciencia divina, con la que conoce todo en absoluto, en cuanto Dios.

Nuestro Señor además habiendo sido constituido Juez Universal conocía también todo lo entendido, lo pensado, los actos y las intensiones de todos los hombres de la historia desde el inicio. Por ello, además de conocer todo lo debido a la perfección del intelecto, como es la ciencia de los bienaventurados, conoció todos los actos e intensiones de todos los hombres.

Sobre la ciencia infusa trata en la cuestión 11³¹⁵. Como el Salvador se hallaba lleno de los dones del Espíritu Santo, podía conocer todas las cosas³¹⁶. Era conveniente que el alma del Señor fuese perfecta en todo, y consecuentemente toda su potencialidad cognoscitiva respecto de las cosas debía estar siempre en acto. Por ciencia infusa se encontraba ya en acto

312 “Ad christum autem, et ad eius dignitatem, spectant quodammodo omnia, inquantum ei subiecta sunt omnia. Ipse est etiam omnium iudex constitutus a deo, quia filius hominis est, ut dicitur Ioan. V. Et ideo anima christi in verbo cognoscit omnia existentia secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex, ita quod de eo dicitur, Ioan. II, ipse enim sciebat quid esset in homine; quod potest intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animae eius quam habet in verbo.” *STh.*, III Pars Q. 10, Art. 2, Corpus.

313 *STh.*, III Pars Q. 10, Art. 2, Corpus.

314 Lo que está en potencia de existir pero que jamás existirá.

315 “Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animae christi. Et circa hoc quaeruntur sex. Primo, utrum per hanc scientiam christus sciat omnia. Secundo, utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. Tertio, utrum haec scientia fuerit collativa. Quarto, de comparatione huius scientiae ad scientiam angelicam. Quinto, utrum fuerit scientia habitualis. Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus” *STh.*, III Pars Q. 11, Prologo.

316 *STh.*, III Pars Q. 11, Art. 1, Sed Contra.

en la mente del Salvador ya sea aquello que puede de por sí ser conocido por comparación a los agentes naturales, como también todo lo que podía conocer por vía de la revelación divina por medio de los dones del Espíritu Santo, al cual poseía en plenitud³¹⁷.

¿Podía, según esta ciencia, entender en modo diverso que no sea convirtiendo las especies inteligibles a la fantasía?³¹⁸ Nuestro Salvador, afirma Santo Tomás, es el *viador* pues lleva a cumplimiento la redención, primero en Sí mismo. Puede así llevar también a los demás a la salvación y como tal es 'viador' principalmente con su humanidad. Pero en cuanto *comprehensor* o contemplador ya de la esencia divina es perfecto según la potencialidad colmada de su alma.

En cuanto viador necesita del conocimiento a partir de las cosas sensibles y del intelecto agente pues asumió la naturaleza humana íntegra. En cuanto *comprehensor*, no necesitaba de la 'conversión al fantasma' para conocer pues

317 "...Utraque autem potentia animae christi fuit reducta in actum secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima christi primo quidem cognovit quaecumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis, sicut sunt quaecumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit christus omnia illa quae per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiae, sive ad donum prophetiae, sive ad quodcumque donum spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius et plenius ceteris cognovit anima christi. Ipsam tamen dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum Est" *STh.*, III Pars Q. 11, Art 1, Corpus.

318 "Respondeo dicendum quod christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit. Et praecipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, inquantum fuit passibile, conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animae intellectivae. Est autem haec conditio animae comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur, unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit in corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subiecta et abdependens..." *STh.*, III Pars Q. 11, Art. 2, Corpus.

mediante la ciencia beata veía la esencia de Dios y todas las cosas en dicha Esencia, al modo de los bienaventurados.

En el prólogo a la Cuestión 12 muestra el plan que conducirá a la consideración de la ciencia experimental:

“Deinde considerandum est de scientia animae Christi acquisita vel experimentalī. Et circa hoc quaeruntur quatuor. Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia. Secundo, utrum in hac scientia profecerit. Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit. Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.”³¹⁹

Mediante este modo de conocimiento experimental sabía aquello que atañe a la actuación del intelecto agente³²⁰. Si bien El Señor no era experto en todo lo experimentable, no obstante, a partir de aquello de lo cual tenía experiencia, recibía noticia de cosas que no había experimentado³²¹, pues podía conectar en modo óptimo las causas con sus

319 *STh.*, III Pars Q. 12, Prólogo.

320 “Respondeo dicendum quod scientia acquisita ponitur in anima christi, ut supra dictum est, propter convenientiam intellectus agentis, ne eius actio sit otiosa, qua facit intelligibilia actu, sicut etiam scientia indita vel infusa ponitur in anima christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur in III de anima.

Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima christi omnia illa ad quae intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quae possunt sciri per actionem intellectus agentis.” *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 1, Corpus.

321 “Ad primum ergo dicendum quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quae expertus est, in omnium devenit notitiam.” *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 1, Ad primum.

efectos, siendo el más inteligente de todos los hombres: su inteligencia humana es la inteligencia del Verbo de Dios.

En cuanto a si según la ciencia experimental Jesucristo hizo progresos: partiendo del Evangelio de San Lucas en el capítulo 2, que afirma que el niño Jesús “crecía en sabiduría, edad y gracia ante Dios y ante los hombres”, sostiene Santo Tomás que ello se refería justamente a la ciencia experimental.

Jesús crecía en conocimiento sólo respecto al ejercicio del intelecto agente, incorporando nuevas especies según el modo de conocimiento intelectual natural. Crecía no en cuanto a la esencia del hábito intelectual, pues por la ciencia infusa poseía en acto todas las especies respecto de las cuales el intelecto posible puede encontrarse en potencia, sino en cuanto al ejercicio del hábito mediante la ciencia experimental³²². De este modo en Jesús no creció ni la ciencia beata y menos aun la ciencia divina que posee en cuanto Verbo de Dios³²³.

El Salvador fue perfecto en la ciencia adquirida en cuanto a la perfección requerida a su edad, y no obstante

322 “Ad tertium dicendum quod secundum istam scientiam anima christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quae per lumen intellectus agentis hominis sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum; nec etiam singularia praeterita vel futura. Quae tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum Est.” *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 1, Ad tertium.

323 “Respondeo dicendum quod duplex est profectus scientiae. Unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiae augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis, secundum eundem et aequalem scientiae habitum, primo minora aliis demonstret, et postea maiora et subtiliora. Hoc autem secundo modo, manifestum est quod christus in scientia et gratia profecit, sicut et in aetate, quia scilicet, secundum augmentum aetatis, opera maiora faciebat, quae maiorem sapientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiae, manifestum est quod habitus scientiae infusae in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie sibi fuerit omnis scientia infusa. Et multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia autem divina quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est...” *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 2, Corpus.

ello podía aumentar, pues era perfecta según la edad pero no según la naturaleza del hábito de ciencia experimental que se perfecciona con el ejercicio³²⁴. Es así que Nuestro Salvador crecía en sabiduría.

En la respuesta a la tercera objeción, dice que la doctrina del Damasceno de que ‘es impío afirmar un aumento en la ciencia de Cristo’³²⁵, debe entenderse en relación a aquellos que retenían que en el Salvador se hubiese producido un aumento según cualquier modo de conocimiento. No hace referencia el Damasceno, según el mismo Tomás, a la ciencia causada por un agente natural que es a propósito la ciencia experimental³²⁶. Según ella el Verbo encarnado sí conoció en modo nuevo, y se puede decir que conoció también cosas nuevas.

Consideraciones soteriológicas a partir de la doctrina tomista

Cristo tiene un conocimiento divino, eterno e increado. Además, hemos visto, posee un modo de conocer al que

324 “Ad secundum dicendum quod haec etiam scientia in christo fuit semper perfecta secundum tempus, licet non fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.” *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 2, ad primum.

325 “Ad tertium Damascenus dicit, qui proficere dicunt christum sapientia et gratia ut additamentum suscipientem, non venerantur unionem. Non venerari autem unionem est impium. Ergo impium est dicere quod scientia eius additamentum acceperit”

326 “Ad tertium dicendum quod verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter factam fuisse additionem scientiae christi, scilicet secundum quamcumque eius scientiam; et praecipue secundum infusam, quae causatur in anima christi ex unione ad verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiae quae ex naturali agente causatur.” *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 2, ad tertium.

llamamos ‘creado’ pero ello no significa siempre ‘natural’. El conocimiento que llamamos natural es el más elemental y vimos que Santo Tomás le da el nombre de conocimiento ‘experimental’. La ciencia beata en vez y la ciencia infusa del alma de Cristo, si bien pertenecen a un modo de conocer que podemos llamar ‘creado’, corresponden no obstante a un conocimiento ‘sobrenatural’.

Jesucristo nos salva a través de su humanidad, como hombre unido a Dios, unido a la divinidad de su propia Persona. Su función es ser salvador (Jesús =Dios salva). En la humanidad de Cristo, y según vimos en los Padres, lo más importante es su alma y en ella lo principal es su inteligencia. Cristo principalmente nos salva por su inteligencia que es la inteligencia humana del Dios encarnado, de la segunda Persona divina, inteligencia que está plenamente elevada por la gracia de unión y configurada a Dios, hecha ‘contempladora’ de la misma Esencia de Dios³²⁷.

La Plenitud de Cristo consiste principalmente en la visión beatífica. Él en su alma humana veía a Dios. Por ello Santo Tomás, como vimos, dice que Jesús era *comprehensor*. Esta Plenitud consiste también en la ciencia infusa, mediante la cual su intelecto posible, que estaba en potencia de conocer todo aquello cognoscible por cualquier intelecto creado, era actualizado desde lo alto conforme a su unión con el Verbo

327 Para esta idea de Cristo hombre perfecto y perfeccionador del género humano nos hemos servido, además de textos analizados de Santo Tomás y de San Juan Damasceno de un artículo del P. Ignacio Andereggen titulado *Cristo y la psicología* contenido en el libro *Antropología profunda*, EDUCA, Buenos Aires 2008.

en el cual se hallan las formas de todas las cosas³²⁸. Consiste además en su conocimiento humano experimental como el que poseemos nosotros, aunque en Él era un conocimiento natural perfectísimo, excluyendo todo error o asentimiento al pecado. Cristo así es *viator* y *comprehensor*³²⁹. En Él se realiza, ya desde su vida mortal, el diseño de Dios sobre el ser humano: la visión de Dios. Su humanidad es la humanidad de Dios, del Hijo³³⁰.

Nuestra Fe (en cuanto contenido y en cuanta adhesión a lo que Dios nos ha revelado) tiene su fundamento en esta plenitud de la mente de Cristo, que es su núcleo personal más íntimo, tabernáculo del conocimiento y amor de Dios³³¹.

328 Recordamos el *noetós kósmos* de Platón o el *Lógos arkétipos* de los estoicos o de Filón alejandrino. En este mundo intelectual (según Platón) o en el Lógos (según los estoicos o Filón) se hallan las ideas de todas las cosas. A ello mismo se refiere el prólogo de San Juan cuando dice *en él todo lo que se hizo era vida* (Jn 1, 3c, 4a, que coincide con un modo de puntuación medieval del prólogo que ha retomado la Biblia de Jerusalén en su traducción; aún cuando coincidimos con la puntuación, nuestra traducción sin embargo es personal).

329 Cfr. *STh.*, III Pars Q. 9, Art. 2, Corpus.

330 Mc 16,19; cfr. Catecismo de la Iglesia Católica n. 659-667

331 La mente vimos en el Damasceno implicaba también la voluntad.

Capítulo II

El conocimiento de Cristo en Von Balthasar

Pasamos así al pensamiento del autor suizo. Haremos una rápida incursión en su concepción buscando una valoración de los puntos de conexión y distancia respecto de la teología que, a decir de Balthasar, podría ser llamada ‘convencional’, considerando además algunos avances de su ensayo³³² filosófico-teológico.

Conciencia de Misión del Hijo en su descenso al mundo

Para Balthasar Jesús posee una conciencia de Misión³³³. En su venida al mundo habría dejado en manos del Padre la universalización de su misión³³⁴. Esta conciencia de misión

332 El mismo Balthasar presenta su obra como una especie de gran ensayo y utiliza figuras afines a lo lúdico, poético o teatral para expresar su pensamiento. Léase por ejemplo el inicio de los *Prolegómenos* de la Teodramática.

333 Cfr. Balthasar Hans Urs Von, *Teodramática* (Teod.), III; p. 156

334 Id. p. 156

universal le viene del Espíritu Santo que lo guía³³⁵. Hay una identidad formal de persona y misión:

“en la conciencia humana individual de Jesús inhabita una dimensión que continuamente, de modo inequívoco y radical, supera el horizonte puramente humano de la conciencia (...) una misión más-que-humana (de reconciliar con Dios el mundo en su totalidad)...: ‘Yo soy aquel a quien corresponde esta misión’... ‘Yo soy aquel a través del cual tiene que venir y vendrá el reino de Dios’; desde esta conciencia estas dos afirmaciones están igualmente justificadas: que con él está ‘ viniendo’ (...) y que él solo habrá venido definitivamente cuando se consume todo su destino.”³³⁶

Jesús posee en sí mismo, para el suizo, solamente una visión inmediata de su misión:

“momento de lo divino: de modo intuitivo, al ser él inseparable de la intuición de su conciencia de misión, pero *determinado por y limitado* a su conciencia de misión. Sólo desde aquí tiene una ‘*visio immediata*’, y no hay motivo para atribuir esta *visio* de lo divino a otro contenido que se encuentre, en cierto modo, a nivel puramente teórico, junto o por encima de la misión”.

Y continúa:

335 Id. p. 157

336 Id. p. 185

“Ciertamente puede haber en la certeza y concepción de la misión (cuya universalidad surge de la identidad con la autoconciencia de este yo) mucho mas contenido o puede revelarse de modo sucesivo, pero el origen y el criterio para ello sigue siendo la misión. Jesús sabe por una intuición de ser el criterio para el Antiguo Testamento, sabe de darse en él la ejecución de la propia misión. Su obediencia no se apoya en Moisés y los profetas sino sólo en su misión con lo que se manifiesta la paradoja fundamental de su conciencia de sí y de su misión”³³⁷.

Su *yo* sería así idéntico a su misión:

“Él es... desde siempre el que tiene el encargo, más aún, es el encargo, de llevar a cumplimiento ese momento universal, para lo cual todo se ha conformado en él, memoria, razón y voluntad libre”³³⁸.

Jesús veremos, según Balthasar, es *este hombre* determinado precisamente por su misión. Jesús mira al Padre y se dirige a él en cuanto que es alabado en su modo de comportarse que se revela a través de su misión³³⁹.

Von Balthasar ve en ‘la hora’ la necesidad del ‘abandono total’ y por ello Jesús no debería conocer todo, ni siquiera el

337 Id. p. 159

338 Id. p. 159

339 Id. p.. 161

momento de su muerte para que en este total abandono, la salvación fuese “universal”³⁴⁰.

Para el suizo el manjar de Jesús de hacer la voluntad del Padre (según aquello de Jn 4, 34) “no está dado de una vez por todas, sino que la palabra, de la que vive el hombre, surge a cada momento ‘de la boca de Dios’ (Mt. 4,4)”³⁴¹. Esto tiene para él un significado del todo particular desde el momento que atribuye a Jesús un cierto modo de fe:

“Con ello volvemos de nuevo a hablar de la ‘fe’ de Jesús, que él parece poseer en relación al Padre en el centro de la intuición de su misión”³⁴².

Destacamos que la ‘visión’ que Balthasar atribuye a Cristo en la captación de su misión, no es la visión beatífica:

“La diferencia cualitativa respecto a nuestra fe radica en que nosotros recibimos nuestra misión tan sólo por haber accedido a la fe, mientras que Jesús tiene y es su misión desde siempre, y en esa misión suya es que enteramente se entrega y se fía del Padre que le señala el camino”³⁴³.

Leemos también a propósito en su *Teodramática*:

“Él, sin embargo, ni conoce ni quiere conocer los caminos que Dios recorre con él para desarrollar la misión, pero tiene la certeza de que

340 Cfr. Ibid p. 162

341 Id.

342 Id.

343 Id.

el Padre realizará la misión hasta el fin, y por ello se le puede aplicar la definición que de la fe ofrece la carta a los Hebreos: ‘la garantía de lo que se espera, la convicción (o la prueba) de las cosas que no se ven’ (Heb 11,1)”³⁴⁴.

Así para Balthasar Jesús debió solamente conocer que poseía una misión y en ello debió haber consistido su conciencia y conocimiento. Por ello este autor estaría de acuerdo en llamar a Jesús *viator*, según el esquema tomista, pero no *comprehensor* pues la fe es oscura y su objeto son las cosas que no se ven.

Cristo se lanzaría así a su misión sin preguntarse “¿quien soy yo?”, para lo cual, según el suizo “no hay espacio ni tiempo”³⁴⁵. Y dice:

“Si de este modo todo el saber que Jesús tiene de su pertenencia a Dios se pone en relación con su misión, entonces no hay por qué torturarse con la cuestión sobre la relación que su autoconciencia humana guarda con la divina”³⁴⁶.

Balthasar retiene así que el problema de la autoconciencia de Jesús es una cuestión de menor relevancia. Acepta con Rahner la *visio immediata* de Dios que se conformaría como un “momento interno de la unión hipostática”. Este momento interno... debe según Rahner “saberse necesariamente” como

344 Balthasar, *Teod.*, III, p. 162. Dificultad que salta a la vista es la consideración de Jesucristo como diverso de Dios y también la presencia de la fe en el Salvador.

345 Id

346 Id

“máxima actualización posible de una realidad creada”³⁴⁷. El suizo acepta esto y agrega:

“podemos conceder a Rahner la coincidencia de conciencia de sí y conciencia de Dios, pero limitando ésta a la *missio* (en cuanto forma económica de *processio*)...”³⁴⁸.

Hay una dificultad en el hecho de que aún cuando esta *visio* sea un ‘momento interno de la unión hipostática’ no significa ni para Balthasar ni para Rahner conciencia actual ni tampoco visión (beatífica).

Para entender la posición de Balthasar debemos comprender mejor a Karl Rahner para quien el modo de conocimiento del Salvador es un hábito intelectual meramente natural, una conciencia ‘humana’ de ser el Verbo de Dios. A la consideración de una mente atenta este presupuesto presenta serias dificultades. Esta conciencia no es la visión beatífica, ni menos la ciencia divina, sino una “visión inmediata no beatífica”, un “estado global y no temático de su filiación e inmediatez con el Lógos que sabe de manera no temática también todo lo que pertenece a la misión y a la tarea soteriológica del Señor”³⁴⁹.

Angelo Amato analizando esta afirmación dice:

“Por una parte se admite la visión inmediata de Dios como momento intrínseco de la unión

347 Id

348 Id

349 Rahner K., *Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y de su conciencia de sí mismo*, en ID., *Escritos de Teología V* (Taurus, Madrid 1964), p.221-243, en Amato A., *Jesús El Señor*, BAC, Madrid 2002, p. 453.

hipostática, y por otra, se concibe esta visión como un estado fundamental originario, privado de contornos objetivos, a-temático y radical de la naturaleza espiritual criatural de Jesús. La experiencia humana y el condicionamiento histórico serían los estímulos para la tematización objetivante de este originario y perenne contacto inmediato con Dios, permitiendo así un conocimiento gradual y en desarrollo y una auténtica evolución religiosa y espiritual”³⁵⁰.

Por un lado para Rahner Jesús habría poseído en su vida terrena una visión inmediata de Dios que como vimos es un estado originario y, por otro lado, se trata de un estado a-temático que en la humanidad de Cristo se ‘actualiza’ por la experiencia y el condicionamiento histórico como estímulos objetivantes.

Amato continúa:

“No parece que pueda compartirse la hipótesis de una visión inmediata, pero no tematizada de Dios. Más que visión debería llamarse condición *a priori* del conocer humano de Jesús. Además, la posibilidad de tematización desde fuera, es decir, mediante la experiencia, de esta visión inmediata y a-temática parece contradecir la realidad de los hechos. No es la experiencia histórica extrínseca de Jesucristo la que puede aportar los elementos fundamentales (autoconciencia filial

350 Amato A., *Jesús...* p. 453.

y mesiánica, revelación, predicción del futuro) para la tematización de esa visión. Sino que sucede lo contrario: es la visión la que influye en la experiencia, haciéndose concepto humano, palabra y gesto histórico salvífico de Cristo. Finalmente la visión inmediata de Dios, que para Rahner sería no beatífica, más que resolver, parece eliminar el problema de la coexistencia de la visión y del sufrimiento de Cristo”³⁵¹.

Balthasar realiza su postulado sobre el conocimiento del Salvador en línea con el pensamiento de Rahner. Para el suizo la conciencia creada de Jesús (repetimos la frase: “la “*visio immediata*” de Dios que debe ‘saberse necesariamente’ como ‘máxima actualización posible de una realidad creada’”³⁵²) es el modo de conocerse del *hombre* Jesús.

El suizo asume una postura algo reticente respecto de una concepción teológica de la que él dice:

“no se debe sólo a una miope teología de conveniencia que querría equipar a Cristo con todas las excelencias que aparentemente le corresponderían, sino que se retrotraería a una tendencia bíblica que va crecido en Pablo y Marcos, y pasando por Mateo y Lucas, llega hasta Juan, donde Jesús aparece ‘sabiendo todas las cosas’ (Jn. 16,30; cfr.16, 19)”³⁵³

351 Id. p. 453-454.

352 Balthasar, *Teod.*, III; p. 162.

353 Balthasar, *Teod.*, III; p. 165.

Se entiende que se refiere a la doctrina de los Padres y Doctores.³⁵⁴

Debemos buscar de entender las dificultades del momento histórico en que este autor desarrolló su teología, dado un cierto escepticismo general reinante sobre todo a partir de los escritos de Bultmann que proponía ‘desmitificar’ los evangelios y buscar una explicación que debía ser mas acorde al modo de pensar del hombre contemporáneo. Retenemos no obstante que su afirmación sea igualmente desproporcionada y sin la debida ponderación. Retornaremos a esto luego.

Balthasar plantea también la cuestión presente en Santo Tomás de si Jesús fue o no enseñado por los hombres. Comparto con el suizo que se puede decir de algún modo que Cristo fue enseñado por los hombres, pero luego de precisas consideraciones.

Ya hemos dicho que si Jesús conocía cosas por ciencia experimental, no hay dificultad en admitir con Balthasar que haya aprendido ciertas cosas desde el exterior y de los demás hombres, por ejemplo de su padre adoptivo San José o de su Madre María. No obstante hay que realizar la salvedad de que se trataría de un aprendizaje perteneciente estrictamente hablando a la ciencia experimental por la cual el Salvador conoce cosas nuevas que se incorporan a Su Persona.

Hay que acotar no obstante que estos conocimientos desde el exterior, hablando de la Persona en su conjunto, no le agregan nada nuevo en cuanto al contenido, desde el momento que la ciencia divina del Verbo eterno es infinita,

354 Es notable que en este punto el teólogo suizo se aleja considerablemente de la tradición patristica y medieval.

y a esto es a lo que se refería Santo Tomás. Sí podemos decir que le dan algo nuevo en cuanto a la experiencia.

Hechas estas salvedades podemos entonces decir que lo que conoce a modo humano el Salvador es algo nuevo y se incorpora a su conocimiento divino-humano misteriosamente unificado en la única Persona. De esta manera es que aprendió cosas nuevas de los hombres.³⁵⁵

Balthasar dice que Jesús necesitaba un *tu* para afirmar su *yo*. Aún cuando Balthasar pueda ver en Jesucristo el Verbo de Dios encarnado, en el modo de explicar la operatividad cognoscitiva y volitiva del Salvador deja entrever una fuerte tendencia a considerarlo un simple hombre. Jesús poseería un 'yo humano' que vendría reafirmado de frente al 'yo' de Su Madre María³⁵⁶.

La idea es sumamente interesante y me ha hecho pensar mucho. Es muy rescatable sin embargo la idea de que Jesucristo en su crecimiento se haya configurado también humana y psicológicamente a su Madre y de ese modo los

355 Nos vale a este punto una aclaración. Balthasar afirma que Santo Tomás niega la conversión al fantasma en el Verbo encarnado. En realidad esto lo dijo Santo Tomás y luego se corrigió: afirma de hecho en la Suma de Teología que muchos, y él mismo en un tiempo, afirmaba que en el Señor el aumento de la ciencia experimental consistió sólo en la conversión al fantasma de las especies contenidas en el intelecto posible por el hábito de ciencia infusa. De este modo en el Salvador se habría producido un proceso de conocimiento consistente en la simple comparación de las especies sensibles adquiridas por los sentidos sintetizadas en el fantasma con las ya presente imágenes del intelecto adquiridas por ciencia infusa. Sin embargo finalmente Santo Tomás mismo afirmó que esto era un error, dado que por no carecer de ninguna perfección constitutiva de la naturaleza humana Nuestro Señor en su alma debió poseer también el hábito natural de la ciencia experimental de modo que también ejercitó por la abstracción el modo natural de conocimiento de todo hombre ejercitando su intelecto agente (cfr. *STh.*, III Pars Q. 12, Art. 2, Corpus). De este modo, como vemos muestra aquí Santo Tomás, la perfección de la ciencia humana está sometida al tiempo y al desarrollo psicológico.

356 Cfr. Balthasar, *id.*, p. 165.

sentimientos de la Madre serían los del hijo y viceversa, y sus psicologías serían muy parecidas³⁵⁷.

En Cristo hay un solo *yo* que es, como hemos dicho, el *Yo* de la Persona del Verbo. Podríamos decir que el único Tú al que puede hacer referencia 'ontológica' la Persona de Cristo, es el del Padre, y también el del Espíritu Santo.

Las experiencias y el conocimiento humano terreno del Señor se integran al conocimiento divino, de tal modo que su conciencia es primero (en sentido ontológico) divina y luego humana. Cómo esa conciencia divina (que decimos va 'primera' en sentido ontológico) se compatibiliza con su mente humana, es un verdadero misterio.

El campo epistemológico de lo que comunmente se conoce como 'psicología moderna', no incluye hasta ahora postulados teológicos. Por ello se presenta aquí un desafío para nosotros teólogos. A partir de la cristología debemos hablar de la necesidad de una *psicología teológica* para poder hablar de Jesucristo y de aquellos que son alcanzados por el influjo de Su gracia³⁵⁸.

357 En realidad podríamos pensar que es María la que debió ser muy parecida a su hijo. Según San Agustín María pudo concebir a Jesús en su vientre porque primero lo había engendrado en su corazón. No obstante retenemos también que como hombre Cristo es hijo real de María y así debió ser él parecido a su Madre. En esto se manifiesta nuevamente una, llamémosla, 'paradoja teológica' dada la doble realidad divino-humana de Cristo.

358 Un valioso aporte en este sentido es A. V. *Bases para una Psicología Cristiana*, *Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* del 27 y 28 de agosto 2004 en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Educa, Buenos Aires 2005, como así también el libro *Antropología profunda* de Ignacio Andereggen (Educa), Buenos Aires, 2008.

Apéndice

Como hemos anticipado en el inicio del libro, realizamos aquí una apertura, si se quiere, pastoral, abriendo nuestro estudio teológico hacia el campo más bien práctico.

Es importante que la cristología pueda abrirse camino en medio de otras disciplinas, como por ejemplo la psicología.

Las homilías o disertaciones que traemos a colación pueden ser un ejemplo válido de 'adaptación' de la teología al lenguaje más común de los fieles.

Luces para la Psicología desde la Cristología

Ciencia, me enseñaron en el colegio secundario, es el conocimiento cierto por las causas. El conocimiento cierto del ser humano debe ir a los orígenes mismos del ser humano. La psicología intenta conocer al ser humano y ayudarlo en su realidad psíquica y entonces esta ciencia debe tener conocimiento no solamente del ser humano concreto, que un psicólogo o psiquiatra puede tener delante, sino de la vida humana en general y también de la historia de la humanidad. **Por eso es necesaria la consideración de aquellos sucesos que de un modo definitivo, en manera profunda y permanente, tocaron la historia de la humanidad. Esos sucesos son esencialmente dos: el primero es el pecado original, y el segundo la redención que produjo Nuestro Señor Jesucristo.**

Hablar del “Misterio” de Cristo para hacer un aporte a la psicología puede parecer algo excéntrico a primera vista, y sin embargo no es así. El origen mismo de la humanidad se halla envuelto en un llamémoslo “misterio”, con mas razón si lo consideramos desde el punto de vista de la psicología. Si tomásemos por ejemplo como punto de partida ese

primer ser humano a quien llamamos Adán, analizado bajo el prisma de la psicología convencional presenta serias dificultades. Hablando de sus relaciones interpersonales, por lo que sabemos, no tuvo un padre o una madre humanos, ni sabemos siquiera si tuvo una infancia. De este modo no pudo sufrir ‘complejo de Edipo’, ni tampoco los llamados ‘traumas de la infancia’³⁵⁹. El origen mismo del hombre encierra así un misterio, para todos.

Este planteamiento que podría parecer una ironía o un juego de palabras, es sin embargo un **problema real** del cual también la psicología debe ocuparse sin desestimarlos. Así vemos quien desee realizar una verdadera psicología tiene que abrirse al Misterio, pues el hombre mismo, su objeto es un misterio.

En esta historia del origen del hombre hubo una cuestión crucial que fue la desobediencia, que fue el pecado, ese mal de los orígenes que llamamos pecado original y que produjo un serio deterioro de la naturaleza humana; no produjo la destrucción, pero fue un serio deterioro.

En nuestro intento hemos profundizado el Misterio que envuelve la Persona del Salvador y hemos intentado introducirnos, en cuanto posible, en su conformación y articulación psíquico-espiritual. Luego de haber realizado este, llamémoslo, análisis teológico-antropológico de la Persona de Cristo hemos incluidos algunos aspectos de su *psiquis*, en relación principalmente a su modo de conocer. Haremos ahora apreciaciones sobre algunos aspectos de la afectividad del Señor.

359 Y si hablamos de Eva la conclusión puede ser interesante: si en una hipótesis absurda dijésemos que Eva hubiese leído a Freud, podríamos decir que le dio del fruto a Adán por venganza, porque no sabía si era el papá, el hermano o si ella era parte de él.

Hemos visto extensamente cómo Jesucristo es Dios y hombre, Persona divina que existe en dos naturalezas, la divina y la humana. En este orden ontológico que tiene que ver con la antropología filosófica y teológica, Cristo se presenta como perfecto hombre y su humanidad está perfectamente conformada (alma, cuerpo, afectos, inteligencia, voluntad). Desde un punto de vista psicológico y ético Cristo es 'El Hombre perfecto'.

No podemos traspasar a Cristo las consideraciones que se pueden realizar respecto de cualquier ser humano. No podemos atribuir a Jesús los defectos del 'hombre' que es objeto del estudio de la psicología moderna, en su estado actual de caída en el pecado del inicio y en los pecados actuales, que padece las consecuencias de la concupiscencia y carece de las perfecciones debidas a la naturaleza humana, como la sabiduría o la adhesión constante al bien³⁶⁰.

La mente de Cristo contiene la perfección de la naturaleza humana en acto por la unión que tiene con el Verbo divino, aún cuando en cuanto a su ciencia experimental o modo natural de conocer hizo progresos.

El Misterio de la encarnación, de la unión de las dos naturalezas en el Señor, se prolonga al ámbito operativo y de este modo la inteligencia y la voluntad humanas de Cristo gozan de un continuo y habitual reposo en la Verdad y en el Bien. Tal conocimiento de la verdad y adhesión al bien

360 Cfr. G. Tabossi, *Los desórdenes patológicos según los Padres*, en A. V., *Bases para una Psicología Cristiana*, *Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* del 27 y 28 de agosto 2004 en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Educa, Buenos Aires 2005, pp. 62-82; cfr. J.-C. Puede además profundizarse el argumento en Larchet, *Terapia delle malattie spirituali, un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*, San Paolo, Milano, 2003, todavía C. Landreth, *Comportamento e apprendimento nell'infanzia*, La Nuova Italia, Firenze, 1976.

vienen comunicados a quienes se unen a Cristo a través de sus Misterios³⁶¹.

Cristo es 'Uno', Verbo divino encarnado, Dios y hombre. Las operaciones en Él no se oponen unas a otras: las de la naturaleza divina no cancelan las de la humana, mientras que las de esta última confluyen en definitiva en la experiencia de la única Persona. Los conocimientos humanos de Cristo son verdaderos, pero al modo como su voluntad humana confluye en la Voluntad divina, estos conocimientos confluyen en el único núcleo personal de Cristo, en el Verbo, en su Inteligencia, articulada luego de la encarnación también con la potencia cognoscitiva natural. De este modo Su naturaleza humana recibe perfección y conocimiento a partir de su Naturaleza divina, y es por ello que podemos ver en los Evangelios que resucita muertos o predice hechos futuros, que lee los corazones o sana personas al sólo contacto físico o tras proferir alguna palabra de curación.

La Persona de Cristo es así el 'paradigma' al cual se puede conformar todo hombre que aspire a la salud mental y espiritual. La mente humana de Cristo, si la podemos llamar así, es la mente más sana dado que en definitiva viene a constituir una cosa sola con la Mente divina del Verbo que misteriosamente es Dios mismo. La voluntad humana del Señor realiza en absoluta libertad su adhesión a la Voluntad divina. **La afectividad de Cristo es aún en su vida terrena la más ordenada de todos los hombres, pues en él el orden de la inteligencia y de la voluntad proporciona el perfecto**

361 Estos Misterios son los hechos y palabras de la vida de Jesucristo, pero también, y principalmente, son su repercusión 'misteriosa' en nosotros a través de esos canales de la gracia divina que nos conectan con la Persona del Salvador que son los Sacramentos y que a propósito los orientales llaman Misterios. Se puede ver todavía: Columba Marmion, *Jesucristo en sus Misterios*, ed. San Pablo, Buenos Aires, 2007.

equilibrio de las pasiones y de la sensibilidad toda que no se revela contra las potencias superiores, sino que confluye perfectamente a la acción ordenada propia de dichas potencias. Aún cuando, como vimos afirman los Padres, Cristo participó de la *propátheia* propia de todo hombre, al punto de ser susceptible a la tentación a la que, sin embargo, no sucumbió pudiendo así vencer sobre el demonio y pecado³⁶².

¿Qué relación tiene esto con la salud mental y con la psicología? Si nos acercamos a Jesús, nos unimos a Él mediante los Sacramentos, si lo tenemos como nuestro ‘Maestro interior’, o como nuestro ‘Médico del alma’, encontraremos un camino de sanación y salvación para nosotros y para los que nos rodean.

362 Pensamos a los cuarenta días en el desierto.

Disertaciones Cristológicas

La cruz de Cristo³⁶³

Los israelitas iban por el desierto y murmuraron contra Dios y contra Moisés diciendo: “¿Por qué nos hicieron salir de Egipto para hacernos morir en el desierto? Aquí no hay pan ni agua y ya estamos hartos de este manjar miserable” (Num 21,5). A esta mala acción de los israelitas siguió un castigo, venían unas serpientes y los mordían. El pueblo se acercó a Moisés a pedirle que intercediera ante el Señor, y Dios dijo a Moisés: “fabrica una serpiente de bronce, ponla en alto, todo el que la contemple va a quedar curado si ha sido mordido por una serpiente” (Num 21,8).

Esto era un símbolo de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo que es para nosotros también como aquella serpiente de bronce, en el sentido de que si miramos hacia ella podemos ser sanados y curados.

¿Curados de qué? Curados de nuestros propios pecados, del resabio de mal que nos dejó el pecado del inicio, porque si bien el bautismo nos perdona este pecado original, quedan en nosotros los efectos perniciosos del mismo; de otro modo luego del bautismo seríamos perfectos, y constatamos en vez que no lo somos, que tenemos toda la vida para levantarnos

363 Homilía en la Fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz

y por la gracia de Dios poder llegar a esa perfección que es la santidad.

Sólo la cruz de Cristo tiene la fuerza redentora y la fuerza para salvarnos. Nos podemos preguntar ¿por qué la cruz que aparentemente es algo tan negativo (sobre todo para las personas que no tienen conocimiento de las cosas espirituales), entonces ¿por qué justamente la cruz es fuente de salvación?

Primero, porque fue el Hijo de Dios Quien murió en la ella y realizó un acto infinito de amor para salvarnos. No es en sí la muerte de una persona, el hecho meramente material de la desaparición, la causa de nuestra salvación. La causa de la salvación es en vez el acto de amor de Jesucristo porque nosotros sabemos que otras dos personas fueron también crucificados en el Calvario con Jesús: el buen ladrón y el mal ladrón, sin embargo por ninguno de los dos fuimos salvados sino sólo por Jesucristo, porque el acto de amor infinito del Salvador que es Dios y hombre, pudo salvarnos.

En este Evangelio vemos la motivación mas profunda de su muerte en la Cruz. Dice: “Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en él no muera sino que tenga la vida eterna [...] Porque Dios no envió a su hijo para juzgar al mundo sino para que el mundo se salve por él” (Jn 3,16). Por eso para los cristianos la cruz no es motivo de tristeza sino de alegría, una cruz gloriosa, el anticipo de la resurrección. Es gloriosa porque Jesús resucita, pero es gloriosa también porque en el corazón traspasado de Cristo se dio la posibilidad de que nosotros pudiésemos comunicarnos con Dios. Dicen algunos Santos Padres, o inclusive algunos místicos que han tenido esta visión del misterio de Cristo, que el corazón abierto de Cristo es como un puente por el cual nosotros llegamos a Dios. La vida de

Dios nos llega a nosotros a través de ese canal o puente. Por eso cuando miramos a la cruz tenemos que ver a ese Dios vivo que desde ella nos está comunicando Su gracia.

A través del corazón de Cristo traspasado llega la salvación al mundo y la misericordia; el corazón de Cristo es la Eucaristía. El misterio de la Eucaristía está unido al corazón de Cristo.

Le pedimos al Señor que podamos revivir su misterio, el misterio de la cruz que no es una cruz de tristeza, sino una cruz de alegría porque es la cruz que nos lleva a la salvación.

La cruz está presente en todos lados, desde que el hombre nace hasta que muere. La diferencia que hay entre unos hombres y otros es que unos llevan la cruz con Cristo y otros la llevan solos. Para el que la lleva solo, lamentablemente, le es un peso insoportable. Para quien la lleva con Cristo en vez se le ofrece la esperanza de la resurrección.

Las naturalezas de Cristo³⁶⁴

La transfiguración del Señor tiene un doble significado: uno inmediato, para los Apóstoles, y otro místico, para nosotros.

El significado inmediato era para los discípulos. Probablemente si no hubiesen visto esto, en el momento de la pasión hubieran desfallecido absolutamente. Fue tan hermoso éste momento que Pedro dice “Hagamos tres carpas”. Estaban presente Jesús, Moisés y Elías, es decir: Jesús (la Nueva Alianza), la Ley y los Profetas (la Antigua

364 Homilía en la Fiesta de la Transfiguración del Señor

Alianza). Los cubrió la nube luminosa (las nubes no son luminosas), y se oyó la voz del Padre “este es mi Hijo amado, escúchenlo”.

El significado remoto para nosotros es que tenemos que creer en Jesús que es Dios y Hombre y esto aún antes de la resurrección. Sus vestidos se vieron así resplandecientes, dice San Juan Damasceno, porque fueron desvelados los ojos de los Apóstoles y lo vieron tal cual es, sin que el Señor recibiera en ese momento algo diverso de lo que Él es. La divinidad de Cristo se manifestaba cuando Jesús hacía milagros, resucitaba a Lázaro, curó un ciego de nacimiento, leía los corazones, caminaba sobre las aguas, etc., pero en este momento se les manifiesta también visiblemente.

Gracias a que Jesús es el Hijo de Dios que a través de María tomó la naturaleza de Adán, contemplamos este misterio de la realidad de Cristo como Nuestro Salvador. Dios quiso que fuésemos salvados por el nacimiento de su Hijo como hombre.

Pudo salvarnos porque es verdadero hombre como nosotros y dicen los Santos Padres que como tal pudo darnos ejemplo. Pero también como Dios pudo ofrecer un acto de amor infinito por nosotros, pues de otro modo no nos hubiese podido redimir.

Pedimos a María que contemplando este Misterio en la Eucaristía seamos transformados, deificados, porque como dice San Pedro en la segunda carta, hemos sido hechos “partícipes de la naturaleza divina”. Ave María purísima.

El corazón divino y humano de Cristo³⁶⁵

En este día pedimos la ayuda al Espíritu Santo para introducirnos en el Misterio del Sagrado Corazón, que es el corazón de Jesús.

Podemos preguntarnos qué es el corazón de Cristo. El corazón de Cristo es el corazón de Dios, y el corazón de Dios es el Espíritu Santo. El corazón de Cristo fue formado también por el Espíritu Santo y se halla lleno del Espíritu Santo y por eso podemos decir que este corazón de algún modo es el mismo Espíritu Santo. Este corazón es divino y humano.

Veamos qué hay en este corazón. Este corazón tiene el perfecto conocimiento de Dios, porque Jesús en su alma humana ve perfectamente toda la divinidad. Este corazón adhiere además perfectamente al bien porque es el corazón divino-humano del Hijo de Dios, del Verbo de Dios que fue obediente, al punto de dar su vida por nosotros. Él adhiere totalmente al Bien supremo que es el fin último de todo hombre.

El corazón de Jesús recapituló lo que el corazón del primer hombre, Adán, había perdido. Por eso dicen los Santos Padres que como por la desobediencia de un hombre, Adán, entró la muerte en el mundo, por la obediencia de otro, Cristo Jesús, ingresó nuevamente la vida.

Este corazón transmite toda esa bondad, todo ese bien, todo ese conocimiento a todas las potencias de la humanidad de Cristo. Jesucristo de este modo es el hombre más

365 Homilía en la Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús

ordenado psíquica y afectivamente, porque en Él no hubo ningún desorden emocional ni afectivo: todo era dirigido por este corazón. Y de este modo Su corazón es también el principio y la fuente de nuestra salud y de nuestro equilibrio psicológico y afectivo.

Uniéndonos a Jesús empezamos a ser verdaderos hombres, porque Jesús es el Hombre perfecto. Por eso si queremos sanarnos de nuestras dificultades personales, psíquicas o afectivas, antes de ir al psicólogo hay que arrodillarse ante el Sagrario y confesarse con un Sacerdote católico, porque en la confesión Cristo nos quita las culpas y nos dona la gracia que es la que nos renueva internamente. Después se verá si aún así hay que ir a un buen psicólogo.

Este corazón de Jesús amó tanto al hombre que se entregó por él, se entregó por todos nosotros. Por eso aprendamos del corazón de Jesús en todo lo que hizo.

Tenemos que estar unidos al corazón de Jesús para poder vivir cristianamente, porque si no estamos unidos a él no podemos cumplir sus mandamientos; *si ustedes me aman*, nos dice, *cumplirán mis mandamientos*, ¿y cuál es el mandamiento? que nos amemos los unos a los otros *como él nos ha amado*, y todavía *nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos*. Todo esto lo cumplimos si estamos unidos al corazón de Cristo.

Además ese corazón traspasado es para nosotros la ‘fuente’ de la vida divina. Dice San Ireneo: *Así como del costado abierto de Adán nació Eva, la primer mujer, del Costado abierto de Cristo nació la Iglesia*. Los Sacramento brotan continuamente de este corazón traspasado. La Eucaristía es el corazón abierto de Dios.

Le pedimos al Señor que nos haga humildes como Él, que nos dé un corazón semejante al suyo.

¡Jesús, manso y humilde de corazón, haz nuestro corazón semejante al tuyo! Amén.

Jesucristo y los dones del Espíritu Santo³⁶⁶

“Y brotará una vara del Tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago, sobre el que reposará el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y de fortaleza, espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé. Y pronunciará sus decretos en el temor de Yahvé”

Is 11, 1-3

Esta profecía que se refiere a Jesucristo nos hace pensar en cómo interactúa y cual es la relación profunda que hay entre Jesucristo y el Espíritu Santo.

A partir del Antiguo Testamento entonces vemos que sobre Él se va a posar el Espíritu. También del Antiguo Testamento tomamos que Cristo va a ser el Ungido, el Mesías.

Los Reyes, como David eran una figura de este Mesías que iba a venir, y esta unción tiene que ver con la presencia en Él de la Persona del Espíritu Santo.

Considerando ahora a Nuestro Señor Jesucristo, desde su concepción tiene que ver con el Espíritu Santo, porque

366 Conferencia dictada a candidatos al Sacramento de la confirmación

María concibe a Jesús por obra del Espíritu Santo. El cuerpo de Cristo es un cuerpo que desde el momento de su concepción fue divinizado porque el Espíritu Santo mismo es quien forma este cuerpo en el vientre de María no como un hecho natural sino sobrenatural. Allí tenemos entonces una primera acción del Espíritu Santo en la encarnación, en el momento del anuncio del ángel. Esto implica que toda la vida de Jesús va a estar marcada por la acción del Espíritu Santo.

Durante la vida de Cristo vemos también diversos momentos donde Él actúa por obra del Espíritu Santo: cuando va al desierto se dice que *fue conducido por el Espíritu Santo*; cuando Jesús se regocija y dice: *te alabo Padre, Señor del cielo y de la tierra porque no has revelado estas cosas a los sabios y prudentes de este mundo sino que se las revelaste a los pequeños...*, ello es un regocijo en el Espíritu Santo. Cuando en todo momento profetiza, lo hace según el Espíritu Santo.

Entramos ahora un poco en el tema de la ontología de Cristo para comprender mejor. Por un lado Jesús está unido al Espíritu Santo desde toda la eternidad. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Hubo una discusión: los orientales siguieron literalmente el símbolo Niceno que decía que el Espíritu Santo procede del Padre; sin embargo en los Padres, en San Atanasio, en los Capadocios (p. ej. Gregorio de Nisa: *Ad Simplicium de fide*), hay fórmulas de que el Espíritu Santo procede del Padre en el Hijo, o del Padre por el Hijo, que significa que también procede del Hijo.

Si de Hecho el Espíritu Santo es el Amor del Padre y del Hijo, procede de los dos. Como surgió este problema se agregó al símbolo el *filioque* ("...y del Hijo") que los orientales vieron como una traición, pero representaba en realidad la

tradición de los Padres; últimamente se ha llegado a acuerdos con los orientales en este campo.

De hecho en la Sagrada Escritura se habla claramente del *Espíritu del Hijo*, o también leemos: *Si no me voy no puedo enviarles el otro Consolador*, etc., todos pasajes que muestran que también procede del Hijo. Entonces lo que nos interesa es que desde la eternidad el Hijo, el Verbo de Dios, está unido al Espíritu Santo y éste procede de Él y del Padre.

La Trinidad es una comunidad, Dios no es un solitario. Misteriosamente Dios es esas tres Personas y el vínculo de los tres viene a ser el Espíritu Santo, es el Amor. En la Trinidad cada Persona posee todo lo que poseen los tres, sin embargo se distinguen, según el modo de procedencia: El Hijo procede del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo.

Esta unión eterna del Hijo con el Espíritu Santo se reproduce después en la Encarnación y es como una continuación de ella. Entonces el Espíritu Santo viene a María y forma el cuerpo de Cristo y de este modo continúa unido al Verbo de Dios formando su cuerpo y permaneciendo en Él. Por eso Jesús es 'El Ungido'. Jesús no es ungido porque alguien lo ungió como a los reyes antiguos o como a nosotros nos ungen en el bautismo, sino que es ungido por esencia: su humanidad está ungida por la divinidad, por el Espíritu Santo. El corazón de Cristo es un corazón formado por el Espíritu Santo y en este sentido todo Su corazón, decimos, es humano y divino. Dice el Padre Andereggen que el corazón de Cristo es el Espíritu Santo, como amor y conforme también forma la humanidad de Cristo en María y que forma lo principal en Su humanidad que es el núcleo del alma humana, la inteligencia y la voluntad.

Todo lo que obra Jesús lo obra movido por el Espíritu Santo, como Dios y como hombre. Como Dios porque está unido a Él desde la eternidad, dijimos, y como hombre porque ese corazón humano ha sido formado por el Espíritu Santo.

Jesús ejercitaba los dones del Espíritu Santo. Por ejemplo ejercita el "Don de Sabiduría", que es ese don del Espíritu Santo que nos ayuda a conocer el Misterio divino y a comprender la acción de Dios para con nosotros; por ejemplo cuando en la sinagoga toma el libro de Isaías y lee: *el Espíritu del Señor está sobre mí*, etc.. Y lo cierra y dice *esta palabra se ha cumplido hoy*. Allí de algún modo está ejercitando el don de la Sabiduría porque está interpretando las Sagradas Escrituras respecto del Mesías que es Él, y así ejercita el don de Sabiduría pero como algo que surge desde su interior, no como algo extrínseco. La Escritura ha sido escrita por inspiración del Espíritu Santo.

Cuando Jesús ejercita el "Don de Entendimiento", que nos ayuda a comprender los Misterios divinos: por ejemplo cuando interpreta las Sagradas Escrituras respecto de un tema concreto: *Moisés permitió que ustedes se divorcieran por la dureza de sus corazones, pero al inicio no era así*, etc.. En las parábolas ejercita además el don de la ciencia porque en ellas explica cosas misteriosas a través de las cosas de la naturaleza: la parábola del grano de mostaza, la parábola del sembrador, etc., o *ninguno pone vino viejo en odres viejos, sino vino nuevo en odres nuevos*. Esto puede ser un conocimiento empírico, sin embargo implica en Jesús el ejercicio del don de Ciencia que proporciona un conocimiento sobrenatural de las cosas de la naturaleza, porque en definitiva las cosas de la naturaleza tienen su raíz en Dios, y éste es un claro ejemplo del perfeccionamiento de lo humano con lo divino.

Jesús ejercita además el "Don del Temor de Dios": *Padre aparta de mí este cáliz, pero que no se haga mi voluntad sino la tuya*. San Máximo el confesor usa este pasaje para hablar de las dos voluntades presentes en el Salvador, la divina, que es la misma del Padre al que está unido desde la eternidad, y la humana con la que sentía aversión a la muerte.

El "don de Piedad", cuando iba al Templo o a la Sinagoga, o a orar al monte, el "Don de Consejo", cuando sigue las sugerencias que vienen de su interior; nunca vemos por ejemplo que Jesús se niegue a alguien que reclama su socorro, y allí sigue el don de Consejo que lo lleva a obrar siempre el bien. Finalmente el "Don de Fortaleza", pues de otro modo no entendemos cómo permaneció en pie, digamos, hasta llegar al gólgota, o cómo no se escapó en el monte de los olivos de los que lo venían a apresar. Todo esto gracias a la presencia en él del Espíritu Santo.

Esto debe tener ahora una repercusión y una concreción en nuestras personas; todo esto debe reproducirse también en nosotros. ¿Cómo? a través de la unión con Cristo y el Espíritu Santo que comenzó su obra en nuestro bautismo, que continuó su obra en la recepción de la Eucaristía y ahora se completa con la recepción de la confirmación, con la recepción del Espíritu Santo.

En el Bautismo se recibe ya el Espíritu Santo y así nacemos a la Vida de Dios. Así como el cuerpo 'físico' de Cristo fue formado por el Espíritu Santo, también el cuerpo 'místico' de Cristo es formado por el Espíritu Santo y en el Bautismo somos tocados por este Espíritu y hechos miembros vivos de ese Cuerpo Místico, que es la Iglesia.

Ustedes ahora en la confirmación, recibiendo el Espíritu Santo, van a ser por así decirlo consagrados además como testigos de Cristo en el mundo como lo fueron los Apóstoles

en Pentecostés. Pedimos al Señor entonces que haga fructificar en cada uno esos dones así como fructificaron en Jesucristo, y así puedan ser más semejantes a la Persona del Salvador y reciban la complacencia del Padre, Quien podrá decir de cada uno de ustedes: *Este es mi Hijo muy querido en quien me complazco*. Que así sea.

La muerte y la resurrección

Cristo murió como es natural a un ser humano, pero a la vez la muerte en él no produjo el efecto que es natural a los demás hombres. De hecho por esto Él es el principio de nuestra salvación. Son innumerables los pasajes de los Padres a este respecto. San Gregorio de Nisa de hecho afirma que habiendo Cristo unido la naturaleza humana a Su naturaleza divina, curó en aquella el veneno que en el paraíso había sido ‘inyectado’ por el demonio, gracias al contacto con la divinidad en el Verbo encarnado y así la muerte una vez presente en el cuerpo de Cristo produjo un efecto de retroceso y de este modo el Verbo de Dios presente en el cuerpo de Cristo le devolvió la vida. Dice San Gregorio a propósito

“Por tanto, ya que era necesario que nuestra naturaleza regresara de la muerte toda entera, al inclinarse Él sobre nuestro cadáver para poner, por así decirlo, su mano al yaciente, se acercó tanto a la muerte que entró en contacto con el estado cadavérico, y con su propio cuerpo dio a la naturaleza el principio de la resurrección, pues con su poder resucitó conjuntamente al hombre

entero”³⁶⁷

Y San León Magno:

“... y, como era imposible que la naturaleza divina experimentase el aguijón de la muerte, tomó, naciendo de nosotros, una naturaleza que pudiera ofrecer por nosotros”³⁶⁸

Así Jesucristo sufrió en la pasión y murió en aquella naturaleza susceptible a estas cosas. Sin embargo su Persona divina no fue destruida.

En los demás hombres, en nosotros, la muerte implica una destrucción de la Persona por la separación del alma y del cuerpo. En Jesucristo la Persona es divina y en última instancia es intocable. Cristo, afirma San Máximo el Confesor, ofreció su carne, su naturaleza humana, como una ‘carnada’ y se dejó ‘morder’ por el demonio que no pudo reconocer detrás de esa ‘carne’ la divinidad, y por ello el veneno se le volvió en contra y así Cristo en la cruz dio muerte a la muerte y nos donó la nueva Vida.

En el Antiguo Testamento hubo una prefiguración de Cristo en la cruz: la serpiente de bronce que Moisés debió poner en el Asta para que quien hubiese sido mordido por una de las serpientes del castigo, al mirarla, quedase curado.

367 Gregorio de Nisa, *La gran Catequesis*, Ciudad Nueva, introducción y notas de Mario Naldini, traducción de Argimiro Velasco, O. P., Madrid 1994, XXXII n. 3, p.132.

368 León Magno Sermón 8 *Sobre la pasión del Señor* (PL 54) tomado de *Liturgia de las Horas II*, Ed. Regina, Barcelona 1981, Segunda lectura del Oficio de lectura del Martes V del Tiempo de Cuaresma, p. 339.

Hay una fuerza misteriosa en la cruz. Si pensásemos que es un simple hombre que está allí colgado, la cruz no tiene algún sentido. Pero no es un simple hombre, es el Hijo de Dios, es Dios.

La cruz tiene por ello una fuerza irresistible. Quien pende, muerto en su humanidad, es el Hijo de Dios, **vivo** en su divinidad que no puede morir. Y por esto nos pudo salvar. El acto infinito de Amor que el Dios Hijo pudo ofrecer en la cruz por nosotros fue causa de nuestra salvación, pero también, como decía San Gregorio de Nisa, en Cristo la naturaleza divina pudo dar nueva vida a su humanidad y así pudo resucitar.

Comprendemos así que el plan original de Dios sobre el hombre no era la muerte; ésta fue consecuencia del pecado y no es un atributo que pertenezca a la naturaleza humana de suyo, sino que es una consecuencia de esa carencia, de ese mal, de ese pecado de los orígenes. *Así como por un hombre, Adán, entró la muerte al mundo, por otro, Cristo Jesús, entró nuevamente la vida.*

La muerte de Cristo entonces no es una muerte cualquiera. En todos los demás seres humanos, al morir se destruye la persona. En Cristo no se destruyó la persona, que vimos es la Persona divina del Verbo, y en este sentido no muere pues por la divinidad por naturaleza es inmortal. Cristo murió (en su humanidad) y no murió (en su divinidad) y por ello resucitó. He aquí otra ‘paradoja teológica’ del Misterio de Cristo que desafía nuevamente nuestra mente.

Conclusión

“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida... lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros. Y nosotros estamos en comunión con el Padre y con su Hijo, Jesucristo”³⁶⁹

“Y el Verbo se hizo Carne y puso su Morada entre nosotros, y hemos visto su gloria, gloria que recibe del Padre como Unigénito lleno de gracia y de Verdad”³⁷⁰

En el camino que hemos realizado a través de la historia de la cristología pudimos constatar los diversos puntos de unión entre los diversos Padres y Doctores al tiempo que hemos hecho una valorización de algunos aspectos de la cristología de teólogos contemporáneos. Hemos además presentado algunas disertaciones que facilitan un aporte pastoral.

La salvación surge, hemos visto, del interior del hombre. Nuestro Señor Jesucristo nos restaura ‘en’ y ‘desde’ lo más

369 1 Jn, 1-4

370 Jn. 1.14

profundo de nuestro ser. Viene a nuestra mente la bella imagen del *Castillo Interior* de Santa Teresa de Ávila.

A través de la Eucaristía recibimos a Cristo vivo y de este modo Él realiza en nosotros la inefable transformación:

*“O sacrum convivium in quo Cristus sumitur.
Recolitur memoria passionis eius; mens impletur
gratia et futurae gloriae nobis pignus datur”*³⁷¹.

Terminando dejamos hablar a uno de los Padres, San Máximo el Confesor, uno de los más grandes defensores de la cristología:

*“El misterio de la encarnación del Verbo
tiene la fuerza de todos los secretos y figuras de la
Escritura y la ciencia de todas las criaturas visibles
e invisibles”*³⁷²

Es en la unión con Cristo como recuperamos la imagen divina perdida, recuperamos el conocimiento de Dios y de la creación, recuperamos la adhesión a la Verdad y Bondad suprema y llegamos así a ser verdaderos hombres porque Él, verdadero Dios, nos unió a sí asumiendo nuestra naturaleza **en Su única Persona.**

371 Cita litúrgica tomada de Catecismo de Iglesia Católica n. 1402.

372 Max. *Cap. theol. et oecum.* 66: PG 90, col 1108A.

Del Padre, de la Fuente...

Poesía

- (El Padre) *¡Oh Fuente cristalina!
de cuya luz divina*
- (El Hijo) *dimana eternamente un rayo tierno,*
- (El Espíritu Santo) *¡oh resplandor eterno!*
-
- (La encarnación
de María) *¡Oh Virgen soberana!
cuya raíz emana
el brote mensajero,
luz temprana*
-
- (El Espíritu Santo
en María) *¡Oh rumor sonoro
y relucir sabroso
que cubres la doncella!,
de todas la mas bella
de fuegos luminosos
de la fuente sólo _ ella “gratia plena”.*
-
- (El Nacimiento) *“En aguas cristalinas,
y fuegos relucientes,
del brote floreciente”...
La voz de la doncella,
de Aquel manar eterno,*

*pronuncia el Rayo tierno,
su música más bella.*

*Da a luz al Niño tierno,
el Verbo sempiterno.*

*(El más bello de los ¡De fuegos relucientes...!
hombres, JESÚS) ¡de flores esplendentes...!
en su espirar sabroso
su río sonoro,
la música primera*

*pequeño rostro hermoso
del Hijo, Dios clemente,*

Del Padre, de la Fuente...

y aquí calla la mente

P. Gonzalo Ciperiani

Bibliografía³⁷³

San Juan Damasceno:

Fuentes:

- Johannes Damascenus, *Expositio fidei* (Jo. Dam. *Exp. Fidei*); Edición crítica: Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von damascos*, II, Berlin 1973.
- Johannes Damascenus, *De natura composita*, (Jo. Dam. *De nat. comp.*); Edición crítica: Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von damascos*, IV, Berlin 1981, pp. 409-417.
- Johannes Damascenus, *Homilia in sabbatum sanctum* (Jo. Dam. *In sabb. sanct.*); Edición crítica: Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von damascos*, V, Berlin 1988, pp. 121-146.
- Johannes Damascenus, *De haeresibus* (Jo. Dam. *Exp. Fidei*); Edición crítica: Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von damascos*, IV, Berlin 1981, pp. 19-67.
- Johannes Damascenus, *Sermo in Transfigurazione Domini* (Jo. Dam. *in trasf. dom.*); Edición crítica: Kotter

³⁷³ En la presente bibliografía indicamos entre otras cosas las ediciones críticas de las obras de los diversos autores junto con las abreviaciones con las cuales nos referimos a las mismas a lo largo del trabajo.

Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von damascos*, V, Berlin 1988, pp. 436-459.

- Johannes Damascenus, *De sacris Jejuniis* (Jo. Dam. *Sacr. jejun.*), PG 95, 63-78B.
- Johannes Damascenus, *Contra Jacobitas*, (Jo. Dam., *Cont. Jac.*); Edición crítica: Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von damascos*, IV, Berlin 1981, pp. 109-153.
- Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, Sources Chrétiennes n. 383, Présentatio, Commentaires et Traduction Raymond Le Coz, Ed. Du Cerf, Paris 1992.
- Johannes Damascenus, *Dialectica* (Jo. Dam. *Dial.*), Edición crítica: Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von Damascos*, I, Berlin, 1969.
- Johannes Damascenus, *Laudatio Sancti Johannem Chrysostomum* (Jo. Dam. *Laud. S. Joh. Chr.*) Kotter Bonifatius: *Die Schriften des Johannes von Damascos*, V, Berlin, 1988, pp. 359-370.

Obras traducidas y Estudios:

- Juan Damasceno, *Homilías cristológicas y marianas*; introducción, traducción y notas de G. Pons Pons; Ciudad Nueva; Madrid 1996.
- Juan Damasceno, *Exposición de la fe*; introducción y traducción de Juan Pablo Torrebiarte Aguilar; Ciudad Nueva; Madrid 2003.

- Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, traduzione introduzione e note a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1983.
- Chevalier C., *La Mariologie de Saint Jean Damascene* ; OCA 109, 1936.
- Ermoni V. *Saint Jean Damascene, la pensée chretienne. Textes et etudes* ; Librairie Bloud & Cie ; Paris 1904.
- Khoury P., *Jean Damascene et l'Islam*; 2em. édition ; Echter Verlag, Würzburg 1944.
- Loth A., *St Jhon Damascène, tradition and originality in the Byzantine Theology* ; Oxford 2002.
- Nasrallah J., *Saint Jean de Damascene Son époque, son vie, son ouver*; Harissa 1950.
- Pierres J., *Formula Sancti Johannis Damasceni* «ἡ τοῦ κυρίου σάρξ ὄργανον τῆς θεότητος» e sancto Máximo Confessore enucleata et auctoritas Damasceni circa potentiam animae Christi (Pars Theologica)...; Dissertatio ad lauream in facultate theologica Pontificiae Universitatis Gregoriana, Romae 1940.
- Rozemond K., *La Cristologie de Saint Jean Damascene*; Studia Patristica et Byzantina 8, 1959.
- Siclari A. *Giovanni di Damasco, la funzione della «Dialettica»*; Ed. Benucci, Perugia, 1978.
- Studer B., *Die Theologische Arbittsmeise des Johannes von Damaskus* ; SPB2, 1956.

Fuentes de otros Padres y escritores eclesiásticos:

- Augustinus *De Trinitate* (Aug. *De Trin.*), CCL, L.
- Athanasius Alexandrinus, *De incarnatione contra Apollinarium* (Ath. *De incarn. c. Apoll*); T. H. Bentley, *St. Athanasii De incarnatione contra Apollinarium*, London, 1887.
- Athanasius Alexandrinus, *Oratio I contra Arianos* (Or. I Contr. Ar.), PG 26, 12-146.
- Athanasius Alexandrinus, *Epistula ad Epictetum* (Ath. *Ep. ad Epict*); G. Ludwig, *Epistula ad Epictetum*, Iena, 1911.
- Athanasius Alexandrinus, *Tomus ad Antiochenos* (Ath. *Tom. Ad Ant.*), PG 26, 796-809.
- Athanasius Alexandrinus, *Sermo in Nativitate Christi*, PG 28, 959-972.
- Athanasius Alexandrinus, *De decretis Nicaenae synodi* (Ath. *decr. Nicae. syn.*), H. G. Opitz, *Athanasius Werke* II, 1, Berlin, 1935-1941, p. 1-45.
- Athanasius Alexandrinus, *Homilia in occursum Domini* (Ath. *In occurs. Dom.*), PG 28, 973-1000.
- Basilus Magnus Caesareae, *Epistula 261* (Bas. *Ep. 261*); Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres* III, Paris, 1966, pp. 115-119.
- Basilus Magnus Caesareae, *Homilia in Psalmo 48* (In Ps. 48); PG 29, 231-260.

- Basilius Magnus Caesareae, *De Spiritu sancto* (Bas. *Sp. Sto.*); B. Pruche, Basile de Césarée. *Traté du Saint-Esprit. Texte grec, introduction et traduction* (SChr 17bis), Paris, 1968;
- Basilius Magnus Caesareae, *Adversus Eunomium* (Bas. *Adv. Eunom.*); PG 29, 497-768.
- Basilius Magnus Caesareae, *Epistula 214 ad Terentium* (Bas. *Ep. 214*); Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres II*, Paris, 1961, pp. 202-206.
- Basilius Magnus Caesareae, *In Christi generationem* (Bas. *In Christi gen.*), PG 31, 1457-1476.
- Basilius Magnus Caesareae, *Epistula 261* (Bas. *Ep. 261*); Y. Courtonne, *Saint Basile. Lettres I*, Paris, 1957, pp. 22-37.
- Basilius Magnus Caesareae, *In illud: «In principio erat verbum»* (Bas., *In Princ. erat Verb.*). PG 31, 484-489.
- Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* (Clem. Alex. *Paedag.*), O. Stahlin, *Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus*, Verlag, Berlin, 1972, *Paedagogus* pp. 89-292.
- Clemens Alexandrinus, *Protrepticus* (Clem. Alex. *Protr.*), O. Stahlin, *Clemens Alexandrinus, Protrepticus und Paedagogus*, Verlag, Berlin, 1972, *Protrepticus* pp. 3-86.
- Clemens Alexandrinus, *Fragmentum 37* (Clem. Alex. *Fragm.*); O. Stahlin, *Clemens Alexandrinus, Stromata*

Buch VII und VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae Propheticae, Quis Dives Salvetur, Fragmente, Verlag, Berlin, 1970, p. 219.

- Clemens Romanus, *Epistula I ad Corintios*, (Clem. Rom. *Ad Cor.*), F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Henrici Lupp, Tubingae, 1941, I pp. 98-211.
- Cyrillus Alexandrinus, *Apologeticus contra Theodoretum* (Cyr. *Apol. c. Theodoret.*) ACO I, 1, 6, p. 111-122.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistula 45 ad Succensium* (Cyr. *Ep. 45 ad Succ.*) ACO I, 1, 6, p. 151-157.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistula 45 ad Succensium* (Cyr. *Ep. 45 ad Succ.*) ACO I, 1, 6, p. 151-157.
- Cyrillus Alexandrinus, *Epistola 3 ad Nestorium* (Cyr. *Ep. 3 a Nestorio*) ACO I, 1, 1, 6, p. 32-42.
- Pseudo Cyrilus Alexandrinus, *De Trinitate*, (Ps. Cyr., *Trin.*), PG 77, 1119-1174.
- Didymus Alexandrinus, *Commentarii in Zachariam* (Didym. Alex, *In Zach.*); Doutreleau L., *Didyme l'Aveugle, Sur Zcharie I-III*, SCH. 83-85, Paris 1962.
- Didymus Alexandrinus, *Comentarii in Zachariam* (Didym. *In Zach.*), , Doutreleau L., *Didyme l'Aveugle, Sur Zcharie I-III*, SCH 83-85 Paris 1962.
- Pseudo Dyonisius Areopagita, *De caelesti hierarchia* (Ps. Dyon. Ar., *Cael. hier.*), G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus Dionysiacuam II*, De Gruyer, Berlin-New York, 1991.

- Pseudo Dyonisius Areopagita, *De Divinis Nominibus*, (Ps. Dyon. Ar., *De div. nom.*) B. R. Suchla, *Corpus Dionysiacum* I, De Gruyter, Berlin-New York 1990.
- *Florilegium Cyrilianum* (*Fl. Cyril.*): R. Hespel, *Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche*, Étude et édition critique, Lovain, 1955.
- Gregorius Nazianzenus, *Epistula 101* (Gr. Naz. *Ep.101*); Grégoire de Nazianze *Lettres Théologiques* Schr 208 ; Introduction, Texte critique, Traduction et notes par Gallay Paul, Paris 1974.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 39* (Gr. Naz. *Or. 39*); Grégoire de Nazianze, *Discours 41*, Introduction, texte critique par Claudio Moreschini, Traduction par Paul Gallay, Schr. 358, pp. 150-197, Paris 1990.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 34* (Gr. Naz. *Or. 34*); Grégoire de Nazianze, *Discours 34*, Introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, Traduction par Paul Gallay, Schr. 318, pp.198-227, Paris 1985.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 20* (Gr. Naz. *Or. 20*); Grégoire de Nazianze, *Discours 20*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay, Schr. 270, pp.37-85, Paris 1980.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 31* (Gr. Naz. *Or. 31*); Grégoire de Nazianze, *Discours 31*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, Schr. 250, pp. 276-343., Paris 1978.
- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 41* (Gr. Naz. *Or. 41*);

Grégoire de Nazianze, Discours 41, Introduction, texte critique par Claudio Moreschini, Traduction par Paul Gallay, Schr. 358, pp. 312-355, Paris 1990.

- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 25* (Gr. Naz. Or. 25); *Grégoire de Nazianze, Discours 25*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay, Schr. 284, pp. 149-205, Paris 1981. Gregorius Nazianzenus, *Oratio 2* (Gr. Naz. Or.2), *Grégoire de Nazianze, Discours 1-3*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, SChr., Paris 1978.

- Gregorius Nazianzenus, *Oratio 30* (Gr. Naz. Or. 30); *Grégoire de Nazianze, Discours 30*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, Schr. 250, pp. 228-275., Paris 1978.

- Gregorius Nyssenus, *Contra Eunomium* (Gr. Nyss. Eun.); W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera I. *Contra Eunomium* Libri. Pars prior: Libri I et II (vulgo I et XII B); II. *Contra Eunomium* Libri. Pars altera: Liber III (vulgo III-XII), Brill-Leiden, Netherlands, 1960.

- Gregorius Nyssenus, *Ad Theophilum adversus Apollinaristas* (Gr. Nyss. adv. Apoll.) F. Müller, Gregorii Nysseni opera III, I. *Opera dogmatica minora*, Leiden, 1958 pp. 119-128.

- Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, Texte critique par P. Smulders (CCL), Introduction: M. Figura et J Doignon, Traduction: G. M. deDurand, Ch. Morel et G. Pelland, Notes: G. Pelland, Paris, 1999.

- Hippolytus Romanus, *Contra Noetum*, (Hipp. *Noet*); R. Butterworth, *Hippolytus of Rome. Contra Noetum*. Text introduced edited and translated (Heythrop Monographs, 2), London 1977.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Tallianos* (Ign. *Trall.*); *Epistula ad Polycarpus* (Ign. *Polyc.*), Th. Camelot, *Ignace d' Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe* (SCh 10), Paris, 1969, pp.110-122.
- Hilarius, *De Trinitate* (Hil., *De Trin.*). PL 10, 25C-472A.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Ephesinos* (Ign. *Eph.*); Th. Camelot, *Ignace d' Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe* (SCh 10), Paris, 1969, pp. 66-93.
- Ireneus, *Adversus haereses* (Iren. *Adv. Haer.*); A. Rousseau – L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies*. SChr 263, Paris 1979.
- Iustinus Martyr, *Apologia 2* (Just. 2 *apol.*); E. J. Goodspeed, *Die altesten Apologeten*, Gottinge, 1925, p. 26-89, reimpr. New York, 1950.
- Justinianus Imperator, *Confessio fidei* (Just. *Emp., Conf.*), E. Schwartz, *Drei dogmatische Schriften Justinians*, AAM, NF 18, Müncher, 1939, Milano, 1973, p. 72-111.
- Justinianus Imperator, *Edictum contra Origenem* (Just. *Imp. Edict.*), ACO 3, pp.189-214.

- Jeronimus, *Commentariorum in Esaiam* (Jer. Com. In Esaiam), CCL 73 2-2A.
- Johannes Caesariensis (Grammaticus), *Apologia Concilii Chalcedonensis* (Jo. Gram. Apol. C. Chal.), M. Richard, CCG 1, pp.49-58.
- Leo Magnus, *Epistula 451* (Leo M. Ep. 451); PL, LIV, 593-1218.
- Leo Magnus, *Tomus ad Flavianum* o *Tomus I Leonis* (Leo M., *Tomus ad Fl.*), M. Simonetti (texto y traducción al italiano), *Il Cristo II, testi teologici e spirituali dal IV al VII secolo*, Mondadori, Milano, VI ed. 2005 pp.420-440.
- Leontius Byzantinus, *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Leont. Biz. Nest. et. Eutych.); PG 86, 1274-1356.
- Leontius Byzantinus, *Libri tres contra Nestorianos et Eutichianos* (Leont. Bys., *Cont. Nest. et Eutych.*), PG 86, 1268-1396.
- Leontius Jerusolimitanus, *Contra Nestorianos* (Leont. Jer, *Contr. Nest.*), PG 86, 1400-1768.
- Marcus Eremita, *Opusculum XI* (Marc. Erm. Op. XI); J. Kunze *Marcus Eremita*, Leipzig, 1895.
- Marcus Eremita, *Opusculum XI* (Marc. Er. Opusc. XI), J. Kunze *Markus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, p. 6-30.
- Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*

(Max. *ad Thalass.*); PG 90, 244-785.

- Maximus Confessor, *Opusculum ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus* (Max. *Oper. et volunt.*), PG 91, 45-56.
- Maximus Confessor, *Opusculum Capita de substantia seu essential et natura, deque hypostasi et persona*. (Max. *subst. seu essent.*), PG 91, 260-264.
- Maximus Confessor, *Epistula 12* (Max. *Ep. 12.*), *Epistulae XLV*, PG 91, 364-649.
- Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrro* (Max. *Pyrr.*), PG 91, 287-354.
- Maximus Confessor, *Capita theologica et oecumenica* (Max. *Cap. theol. et oecum.*), PG 90.
- Maximus Confessor, *Orationis dominicae expositio* (Max. *Orat. dom. exp.*), PG 90.
- Origenes, *De principiis*, (Or. *De princ.*); P. Koetschau, *Origenes Werke V. De principiis* (GCS 22), Leipzig, 1913.
- Origenes, *Commentarii in Iohannem* (Or. *In Jo.*) *Commentarii in Iohannem*, E. Preuschen, *Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar* (GCS 10), Leipzig, 1903, p. 3-480.
- Origenes, *Contra Celsum* (Or. *C. Cels.*), H. Borret, *Origène, Contre Celse*, t. I Livres I et II, Introduction, texte critique, traduction et notes, SChr. 136, Paris, 1968; t. II Livres III et IV, SChr. 136, Paris, 1968; t. III Livres V et VI, SChr. 147, Paris 1969; t. IV Livres VII-

VIII SChr. 150, Paris, 1969.

- Tertulianus, *Adversus Praxean* (Tert. Adv. Prax.), CCL II, pp. 1159-1205.
- Tertulianus, *Apologeticum* (Tert. Apol.), CCL I, pp. 85-171.
- Thomas Aquinatis, *Opusculus* 57, *In festo Corporis Christi* (Th.A. Op. 57).
- Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae* (STh.)

Obras de los Padres traducidas:

- Atanasio, *La encarnación del Verbo*, introducción de Fernando Guerrero Martínez, traducción del griego de José C. Fernández Sahelices, Ciudad Nueva, Madrid, segunda edición 1997.
- Atanasio, *Il credo di nicea*, introduzione, traduzione e notte a cura di Enrico Cattaneo, Testi patristici, Città Nuova, Roma 2001.
- Atanasio, *Contra los paganos*, traducción del griego, introducción y notas de Luis Antonio Sánchez Navarro, Ciudad Nueva, Madrid 1992.
- Denzinger H., Hünermann P., *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Forum* (DzH.), Herder, Barcelona, 2000, versión castellana por Bernabé Dalmau OSB, Constantino Ruiz-Garrido, Eva Martín-

Mora, Domènec Guimera (coordinación).

- Dionisio Areopagita, *Obras completas*; edición preparada por Teodoro H. Martín; B.A.C., Madrid 2002.
- Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*, introducción y notas de Mario Naldini, traducción de Argimiro Velasco, O.P., Ciudad Nueva, Madrid, segunda edición 1994.
- Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*; introducción, traducción y notas de F. Mateo Seco; Madrid 1993.
- Gregorio de Nisa, *Sobre la vocación cristiana*; introducción, traducción y notas de F. Mateo Seco; Madrid 1992.
- Gregorio Nacianceno, *Los cinco discursos teológicos*; introducción, traducción y notas de J. R. Días Sánchez-Cid; Madrid 1995.
- Gregorio de Nisa, *La perfezione cristiana*, Città Nuova 1996.
- Ignatius Antiochenus, *Epistula ad Smyrnaeos* (Ign. Ant. Smyrn.); Th. Camelot, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe* (SCh. 10), Paris, 1969. PG 5, 644-725 (Cartas).
- Máximo el Confesor, *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*; introducción y notas de Alde Ceresa-Gastaldo; traducción de Isabel Garzón Bosque; Madrid 1996.
- Orígenes, *Escritos espirituales*; edición preparada por

Teodoro H. Martín; B.A.C.; Madrid 1999.

- *Il Cristo, Volume II, testi teologici e spirituali dal I al IV secolo*, A. Orbe, M. Simonetti (a cura di), Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Ed., (VI ed.) 2005.

Estudios y bibliografía general:

- Amato A., *Jesús El Señor*, BAC, Madrid 2002.
- Andereggen I., *Antropología profunda*, EDUCA, Buenos Aires, 2008.
- Andereggen I. (en colaboración), *Bases para una psicología cristiana*, en A. V., *Bases para una Psicología Cristiana, Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* del 27 y 28 de agosto 2004 en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Educa, Buenos Aires 2005, pp. 9-32.
- AA.VV., *Basilio tra oriente e occidente*, Convegno Internazionale “Basilio il Grande e il monachesimo orientale”, Capadocia, 5-7 ottobre 1999, Ed. Qiqajon, Bose, 1999.
- AA. VV. *Giovanni di Damasco, un padre al sorgere dell'Islam*, Atti del XIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa sezione bizantina, Bose, 11-13 settembre 2005, a cura di Sabino Chialà e Lisa Cremaschi; Edizioni Quiqajon, Bose 2006.
- Andersen, *Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971.

- Balthasar Hans Urs Von *Teodramática*; Madrid; 1993; título original alemán *Theodramatik*; traducción al español por Eloy Bueno de la Fuente / Jesús Camero.
- Balthasar Hans Urs Von; *Teologia dei tre giorni*; *Mysterium Paschale*; Queriniana; edizione italiana; seconda edizione; Brescia; 1995.
- Bardy G., *Paul de Samosate*, Lovain 1929,
- Bigg C., *The Christian Platonists of Alexandria*; Osford 1913.
- Bosio G., Dal Cavolo E., Maritano M., *Introduzione ai Padri della Chiesa secoli V-VIII*, Società Editrice Internazionale, Torino 1996.
- CChG: *Corpus Christianorum Series Graeca*, Brepols, Leuven, 1977 ss.
- *Clavis Patrum Graecorum* I, II, III, cura et studio M. Geerard, editio secunda, amastatica, addendis locupletata a Jacques Noret, ed. Turnhout Brepols Publisher 2003.
- Conc. Vat. II, GS.
- Danilou J., *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958.
- Dell'Osso C. *Il Concilio di Calcedonia e il Calcedonismo*, Città Nuova, Roma 2002.
- Di Berardino A. (a cura di), *Patrología V*, Marietti, Roma, 2000.
- *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana*,

Angelo Di Berardino (dirigido por), Sigueme, Salamanca, 1992, título original: *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

- Drobner Hubertus R.; *Patrologia*; PIEMME; 1° ed. 1998; 2° ed. Casale Monferrato 2002.

- Grillmeier A., *Cristo en la tradición cristiana*; original alemán: *Jesus der Christus in Glauden der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)* (Herder, Freiburg 1990); traducción al español de Manuel Olasagasti Gaztelumendi; Sigueme, Salamanca 1997.

- Grillmaier, *Gesú Cristo nella fede Della Chiesa*, Paideia (vol. II/I y II/II).

- Jedin H. (directa da), *Storia della Chiesa, l'epoca dei concili* ; Jaca Book; 1° ed. italiana Milano 1977, 2° ed. italiana Milano 1992.

- Loofs F., *Studien über die dem Iohannes von Damaskus zugeschriebenen*, Halle, 1892.

- Marmion C., *Jesucristo en sus Misterios*, San Pablo, Buenos Aires, 2007.

- Moliné E., *Los Padres de la Iglesia*, ed. Palabra, IV edición Madrid 2000.

- *Novum testamentum graece et latine*, Ed. Pontificio Istituto biblico; Roma 1992.

- Quasten J., *Patrología I - IV*, B.A.C., Madrid 2001.

- Rozemond K., *La christologie de Saint Jean Damascène*, Ettal 1959
- Simonetti M. *La controversia cristológica da Apollinare a giustiniano* en Simonetti M. *Studi di Cristologia postnicena*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 98, IPA, Roma 2006.
- Simonetti M., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*; *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*; IPA, Roma 1993.
- Simonetti M., *La crisi ariana nel IV secolo*; *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*; IPA, Roma 1993.
- Studer B., *Una Persona in Cristo*, *Augustinianum* 25, IPA, Roma 1985.
- Tabossi G., *Los desórdenes patológicos según los Padres*, en A. V., *Bases para una Psicología Cristiana*, *Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* del 27 y 28 de agosto 2004 en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Educa, Buenos Aires 2005, pp. 62-82.

Textos bíblicos:

- *Novum Testamentum Graece et Latine*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1992.
- *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brower, Bilbao 1998.

Textos y obras de otros escritores:

- Apollinaris Laodicensis, *De unione corporis et divinitatis in Christo* (Apoll. corp.et.div.), H. Lietzmann, *Apollinaris ep. Laodicensis, Texte und unterchungern...* J. Tubingen, 1904. PL 8, 873-875 (inter opera Iulii papae).
- Ario, *Lettera a Eusebio di Nicomedia* n. 4; en Orbe A. e Simonetti M. (a cura di), *Il Cristo, Volume II, testi teologici e spirituali dal IV al VII secolo*, Mondadori, Milano, VI ed. 2005, p. 70-73.
- Nestorius, *Epistula 2 ad Cyrilum* (Nest. Ep. 2 a Cirilo), ACO I, 1,1, 5 p. 29-32.
- Severus Antiochenus, *Homilía 125* (Sev. Ant. Hom. 125); PO 29 p. 233-253; *Les Homiliae Catedrales de Sévère D'Antioche*. Éditées et traduites en Français par M. Brière, Paris 1960.

Siglas y Abreviaturas

Abreviaturas bibliográficas³⁷⁴

ACO.	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz., Straub, Berlin 1914ss.
ARAM.	Aram Periodical, Leuven 1989ss.
B.A.C.	Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1954ss.
BZ.	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> , München-Leipzig 1892 sqq.
CCG.	Corpus Christianorum series Graeca, Turnhout 1977ss.
CCL.	Corpus Christianorum series Latina, Turnhout 1953ss.
CSEL.	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien 1865ss.
DTC.	Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1903-1970.
DzH.	Denzinger H., Hünermann P., <i>El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Forum</i> , Barcelona, 2000.

³⁷⁴ Hemos tomado como modelo para las abreviaciones el *Diccionario Patrístico y de ...cit.*

Educa.	Editorial de la Universidad Católica Argentina.
GCS.	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten, drei Jahrhunderte, Leipzig-Berlin 1897 sqq.
GS.	Constitución <i>Gaudium et Spes</i> , Concilio Vaticano II.
IPA.	Institutum Patristicum Augustinianum.
L.H.	Liturgia Horarum
MSR.	<i>Mélanges de Science Religieuse</i> , Lille.
SVF.	Stoicorum veterum fragmenta, ed. J. Von Armin, 4 vols., Stuttgart 1906.
OCA.	Orientalia Christiana Analecta, Roma.
PO.	Patrologia Orientalis, Paris 1903ss.

Abreviaturas bíblicas³⁷⁵

<i>Col.</i>	Carta a los colosenses.
<i>Ef.</i>	Carta a los efesios.
<i>I Co.</i>	1 Carta a los corintios.
<i>I Pe.</i>	1 Carta de Pedro.
<i>II Pe.</i>	2 Carta de Pedro
<i>II Tes.</i>	2 Carta a los tesalonicenses.
<i>I Jn.</i>	1 Carta de Juan.

³⁷⁵ Las abreviaciones bíblicas corresponden a la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brower, Bilbao 1998.

Jn. Evangelio según San Juan.
Sab. Libro de la Sabiduría.

Abreviaturas comunes

A. V.	Autores Varios
c.	columna
c.a.	cronica aproximativa
cit.	citado
ed.	editor
l.	línea
ls.	líneas
n.	número
p. p.	pie de página
ns.	números
p.	página
pp.	páginas
r.	renglón
sp.	spuria
t.	tomo
t.p.	traducción personal
trad.	traductor
v.	ver
vol.	volúmen
vols.	Volúmenes

Índice

PRÓLOGO (Padre Alfredo Saenz)	7
PREFACIO	11
PARTE I	15
El desarrollo de la cristología antes de Juan Damasceno	15
La crisis arriana y el Concilio de Nicea	16
Apolinar y San Basilio Magno	17
Nestorio, Cirilo y el Concilio de Éfeso	22
Eutiques, León Magno y el Conc. de Calcedonia	25
Neocalcedonismo y Conc. constantinopolitano II	29
Monoenergismo y Monotelismo	33
El surgir de los pensadores Melquitas	37
PARTE II	41
San Juan Damasceno y la Tradición	41
<i>Vida y Obras</i>	43
<i>La Tradición de la Iglesia</i>	44
<i>Las tradiciones no escritas</i>	47
<i>Prudencia racional y Caridad como criterios de discernimiento</i>	49
<i>La controversia Iconoclasta</i>	52
<i>"Explicación precisa de la fe ortodoxa" o "Expositio Fidei"</i>	53

Capítulo I 55

*La hipóstasis compuesta del Verbo de Dios
y la περιχώρησις* 55

Capítulo II 97

*Profundización doctrinal al interno de la obra
del Damasceno* 97

El modo del intercambio de las propiedades
de las naturalezas en Cristo 98

La naturaleza divina
está unida a toda la naturaleza humana 101

La mente de Cristo 107

La carne divinizada de Cristo 115

Capítulo III 123

Síntesis del Pensamiento del Damasceno 123

La única hipóstasis y las dos naturalezas 123

La comunicación de las propiedades 125

De la ontología a la operatividad:
el conocimiento y el querer en Cristo. 127

La deificación de la naturaleza humana 128

PARTE III

El conocimiento de Cristo en Santo Tomás y en Von Balthasar 131

Capítulo I 133

La ciencia creada en Cristo según Santo Tomás 133

Síntesis del Pensamiento de Santo Tomás
(*S. Th.*, I Pars, Q 9 a 12) 134

Consideraciones soteriológicas a partir de la doctrina tomista de la ciencia de Cristo	142
Capítulo II	145
<i>El conocimiento de Cristo en Von Balthasar</i>	145
Conciencia de Misión del Hijo en su descenso al mundo	145
APÉNDICE	157
<i>Luces para la Psicología desde la Cristología</i>	159
<i>Disertaciones Cristológicas</i>	165
La cruz de Cristo	165
Las naturalezas de Cristo	167
El Corazón divino y humano de Cristo	169
Jesucristo y los dones del Espíritu Santo	171
La muerte y la resurrección de Cristo	176
CONCLUSIÓN	179
Del Padre, de la Fuente...	181
BIBLIOGRAFÍA	183
Siglas y Abreviaturas	201
Abreviaturas bibliográficas	201
Abreviaturas bíblicas	202
Abreviaturas comunes	203
ÍNDICE	205

Otros títulos del Autor:

"Reflexiones luminosas para el alma"
ZEIOSIS 2013

Este libro lo puede pedir ingresando a
www.edicioneszeiosis.blogspot.com
o escribiendo a
gonzacipe@gmail.com