

Quinta lección

La encarnación del Hijo de Dios.

Dios para la tradición bíblica no es un «motor inmóvil», sino un Dios salvador. Actúa dentro de la historia revelándose progresivamente hasta establecerse en medio de su pueblo. La modalidad de esta presencia de Dios en su pueblo se entiende en el AT según dos perspectivas: el *anonadamiento* de Dios que desciende entre los hombres, y la *elevación* del hombre para que sea representante de Dios (los profetas).

En el AT el bajar de Dios se da en *lugares* escogidos: la *zarza* (Ex 3, 1-6), el *monte Sinaí* (Ex 24, 15-18), la *tienda de la Alianza* (Ex 33, 7-11), el *Templo* (1 Re 6, 1-14) que se vuelve *schekhiná*, morada de Dios en el tiempo y en el espacio en medio de su pueblo. También la *Toráh* es morada de Dios, instrumento de su descendimiento.

Dios se humilla para que la libertad humana pueda aceptarlo sin coacción.

Pero su humillación siempre deja intacta la trascendencia de Dios, porque se sirve de signos, de instrumentos, mientras que en el acontecimiento de la encarnación es Dios mismo que se hace cercano, que se hace presencia y acepta el anonadamiento definitivo de la pasión. (cf. Fil 2, 5-11).

También la elevación del hombre, que en el AT se da en el *profeta*, representante en la tierra de Dios mismo, viene completada y superada en la Encarnación. Si el profeta con su misma vida es testimonio de Dios y de su voluntad (por ej.: Oseas), Jesucristo es el representante del Padre en el mundo, por pronunciar como suyas las palabras de Dios, y por ser su verdadera imagen, generada y no creada. En el signo y misterio, hombre y Dios coinciden. La encarnación es donde el doble movimiento descendiente y ascendiente, se encuentran.

Jesús verdadero Dios y verdadero hombre.

«Toda la problemática Cristológica consiste en poner en claro que Jesús no es menos hombre por ser Dios, que él es tan humano, como parece, porque él es “la plenitud de la divinidad” (cf. Col 1, 19) en nuestra carne, en la totalidad corporal de una humanidad renovada en lo fundamental.»¹

En los primeros siglos, después de las discusiones que llevaron a los Concilios de Nicea y Constantinopla a utilizar el concepto de *omousios*, para definir la relación de Cristo con el Padre en la naturaleza divina, se puso la atención sobre la naturaleza humana de Jesús con dos esquemas de interpretación.

Cristologías de la separación y de la mezcla.

La escuela teológica de Antioquia está preocupada por la real y completa humanidad de Jesús, valorando sus aspectos psicológicos y anímicos humanos, tanto que se habla a propósito de un esquema *lógos-ánthropos*. En las reflexiones de los teólogos Alejandrinos, en cambio, se subraya

¹ LOUIS BOUYER, *Das Word ist der Sohn*, Einsiedlen 1976, p. 158, cit. en CHRISTOPH SCHÖMBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia 2006, p. 118

más la unidad entre Dios y el hombre en Cristo, y se asume un esquema que se ha definido de *lógos-sarx*, dando la impresión que lo humano sea en Cristo un elemento pasivo del *lógos* agente. Las posturas radicales en la diferencia de interpretación son las de *Apolinar de Laodicea* por la escuela antioquena y de *Nestorio*, en la perspectiva alejandrina.

El esquema *Logos-Sarx* de Apolinar de Laodicea.

Seguidor de Nicea, amigo de Atanasio, Apolinar (+ 392) buscó una solución intelectual al dilema sobre la encarnación. Para él la unión entre el *logos* y la carne humana debe de ser una unión esencial. Si la humanidad es completa esto no se puede realizar: «dos seres completos no pueden llegar a ser uno», decían sus discípulos. Por eso Cristo tiene una naturaleza divina que mueve la carne como el alma mueve al cuerpo. El *lógos* utiliza la carne como instrumento pero su naturaleza es única. Es el monofisismo, es decir la única naturaleza de un ser intermedio, Dios y hombre, que es Cristo, una mezcla de Dios con el hombre. Es una visión que depende totalmente de la mentalidad helenista del tiempo.

El esquema *Lógos-Ánthropos* de Nestorio.

En Antioquia se hablaba de unión *logos-hombre*, para entender la humanidad completa de Cristo, capaz de una decisión humana auténtica. Como decía Gregorio de Nyssa (+ ca. 390), «lo que no es asumido, no está sanado». Nestorio quería subrayar esto, y se discute si él mismo llegó o no a las exageraciones que se condenan como herejía Nestoriana.

Era el Patriarca de Constantinopla (+ ca. 451), contemporáneo de Agustín, y había desde el 428 rechazado llamar a María Madre de Dios (*Theotókos*). Si no es madre de Dios, entonces Cristo es mero hombre, y la unión entre Dios y el hombre sería sólo una unión moral, en la obediencia de Jesús a Dios, que lo une con el *Lógos*. Enseñaría pues dos naturalezas y dos personas en Cristo. En realidad el ayuda la teología en llegar a la distinción entre naturaleza y persona. Gregorio Nacianceno la expresará de esta forma: el portador de la naturaleza siempre es uno, y no uno y otro (*alius y alius*) pero no una cosa, aunque él es el portador de una cosa y de otra (*aliud y aliud*).

La posibilidad de que un sujeto sea portador de dos naturalezas no se entiende suponiendo una mezcla de las naturalezas, sino en el campo personal. Pero Nestorio no logró llegar a una explicación conceptual adecuada, aunque avanzando por el camino correcto.

Habían sido los tres grandes amigos teólogos, Gregorio de Naciancio (+ 389), Gregorio de Nyssa (+ 395) y Basilio de Cesarea (+ 379) que especulando sobre la trinidad decía que en ella no hay «*esto y lo otro*», pero sí «*cada uno*» mientras que en Cristo no hay un «*este y este*» pero sí hay «*esto y esto*». *Ousía* (el «*qué*») e *hipóstasis* (el «*quién*») fueron las palabras que definieron estas diferencias. Destaca la obra de Cirilo de Alejandría, que pidió la convocación del Concilio de Éfeso para aclarar la fe frente de las ambigüedades que reconocía en Nestorio. La formulación más resaltante de Efeso afirma:

«*Uno y el mismo es el Hijo del Padre y el nacido en el tiempo según la carne de María la virgen, que, con razón, puede ser llamada la madre de Dios*».

La humanidad de Jesús no se distingue en nada de la de otro hombre, sino en lo más propio, lo más personal, que es de ser la humanidad del Hijo de Dios. El ser hombre es una propiedad del Hijo y el ser Hijo es una propiedad de Cristo. En la persona se une Dios al hombre.

En Calcedonia se convocó, 20 años después de Éfeso, un nuevo Concilio (451). Si Éfeso, con la tradición alejandrina, había insistido sobre la unidad del sujeto de Cristo, ahora se impone asentar lo que la tradición antioquena había ido afirmando, que no hay mezcla entre Dios y hombre. El tema que expresará esta verdad es el del doble nacimiento: el Hijo engendrado eternamente por el Padre y nacido como hombre de María.

El símbolo de Calcedonia

«Siguiendo entonces, a los santos Padres, unánimemente enseñamos a confesar un solo y mismo Hijo: nuestro señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre [compuesto] de alma racional y de cuerpo, consustancial (omousios) al Padre por la divinidad, y consustancial (omousios) a nosotros por la humanidad, similar en todo a nosotros, excepto en el pecado, generado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, y, en estos últimos tiempos, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado en María virgen y madre de Dios, según la humanidad: uno y el mismo Cristo señor unigénito; en el que han de reconocerse dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, no habiendo disminuido la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, sino más bien habiendo sido asegurada la propiedad de cada una de las naturalezas, que concurren a formar una sola persona e hipóstasis. Él no está dividido o separado en dos personas, sino que es un único y mismo Hijo unigénito, Dios, Verbo, y señor Jesucristo como primero los profetas y más tarde el mismo Jesucristo lo ha enseñado de sí y como nos lo ha transmitido el símbolo de los padres».



Calcedonia como clave para la cosmovisión cristiana²

Con la «defensa de la diferencia» de las naturalezas cierra Calcedonia el paso a toda reducción en la humanidad de Jesús. Por ello tanto la cristología como el arte y la piedad se vuelven posteriormente hacia la humanidad de Jesús. Pero mientras esta humanidad sea, al mismo tiempo, «la humanidad de nuestro Dios» (Tm 2, 5), el ser hombre del eterno Hijo, la cristología tendrá la tarea de leer la concreta humanidad como la «forma de traducción» histórica de su eterno ser-Hijo.

«Sin confusión» (realmente hombre) y «sin separación»: Jesús es el Hijo de Dios. Detrás de este centro cristológico se va perfilando otro marco, que abarca toda la teología. Calcedonia es, pues, algo así como una «fórmula universal», porque Cristo es el centro, porque todo consiste en él, todo ha sido creado por él y para él (Col 4, 16-17). Calcedonia es la clave para una antropología.

«Realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... El que es imagen del Dios invisible (Col 1,15) es el hombre perfecto... En él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime» (GS 22).

Gaudium et Spes cita aquí Calcedonia y el segundo y tercero de Constantinopla fundamentando así la dignidad del hombre, no sólo desde la teología de la creación, sino también desde la cristología. Esta dignidad se sigue de que el hombre es imagen de Dios, que le viene ya desde la creación, porque así lo ha querido Dios. Esta dignidad ha sido elevada por la encarnación. Dios ha creado al hombre de manera admirable y más admirablemente aún lo ha renovado (Liturgia de Navidad). León Magno dice en esta homilía de Navidad; «¡Cristiano, reconoce tu dignidad!» Calcedonia esclarece también la cuestión sobre las relaciones entre la libertad divina y la humana. En Cristo se

² Extracto de CHRISTOPH SCHÖMBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia 2006, pp. 145-147

encuentran ambas sin confusión y sin separación; él es, en cuanto hombre, soberanamente libre, no porque sea Dios, sino porque tiene la soberana libertad de Dios «encarnado» en una existencia humana.

Calcedonia nos ofrece también una clave para la eclesiología. Entre la divinidad-humanidad de Cristo y de la Iglesia hay una analogía, que es «sin confusión y sin separación» y que vale para la realidad de la Iglesia. Ocasionalmente -en una especie de «nestorianismo eclesiológico»- se separan los elementos divinos y humanos, desgarrando la unidad, y contemplando sólo una realidad eclesial meramente «mundana», enfrentada con la pura y trascendente realidad de la gracia. Por otra parte -esta vez de carácter más bien «monofisita»— se ve lo divino y lo humano de tal manera mezclado que todo parece ser santo de la misma manera. El Concilio Vaticano II se opone a esto desde una postura decididamente calcedonense: La Iglesia es «una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano» (LG 8).

El gran filósofo ruso Vladimir Solojew (+ 1900) da un paso adelante en la interpretación de Calcedonia y opina que también en lo político se podría asentar el dogma cristológico central de la indivisible unidad de las naturalezas divina y humana. A favor de la mezcla están el Cesaropapismo o el mesianismo político, al establecer una identidad entre la realidad histórica y el Reino de Dios. Aquí lo humano se lo han tragado. La división lleva a no tomar en serio la encarnación, siempre que se establezca una separación entre iglesia y mundo, cuando, por ejemplo, la fe no se «encarna» social, política y culturalmente, cuando no está presente institucionalmente en el mundo; en una palabra, «por el desprecio del cristianismo como una fuerza social, como un principio motor del progreso histórico».

El «sin confusión» de Calcedonia garantiza la realidad propia de la creación, que no es absorbida en lo divino. Sólo con la clara distinción entre lo divino y lo mundano se ha «desdivinizado» este mundo y se transforma en naturaleza propia. Pero también aquí se corre el peligro de caer en un nestorianismo en el sentido de que lo «inconfuso» se falsee en autonomismo total, que degrada la creación a mero material de su autodesarrollo. Pero también descubrimos hoy una contracorriente, una tendencia hacia la divinización de la creación.

Todo lo dicho hasta ahora permanecería unilateral y, por tanto, falseado, si, al mismo tiempo, no se hace hincapié en el «sin división»; Dios se ha hecho hombre, para que el hombre se haga Dios. A la encarnación de Dios corresponde la divinización del hombre. La encarnación no es aún el punto final; Dios se ha anonadado para elevarnos; o, dicho con Pablo, él que es rico, se ha hecho pobre para enriquecernos (2 Co 8,9). Es muy importante no olvidar este segundo aspecto, pues es el que da al primero su pleno sentido. La creación no tiende a una pura liberación de las criaturas, a «dejarlas a su propia autonomía», sino que su meta es la elevación de la creación a formar una comunidad con Dios. Sea cual sea el nombre que se le dé a esta realidad; gracia, meta sobrenatural, divinización, ésta es la meta de la creación y de la encarnación.

El deseo de divinización fue muy grande en la historia de las ciencias del espíritu de la modernidad, sobre todo en la forma falsificada de la autodivinización, sea individual o colectiva. El camino cristiano de la divinización del hombre es el de una elevación regalada a formar comunidad con Dios. «Ya no os llamaré más siervos, sino amigos» (Jn 15, 15). Aquí apreciamos la importancia de Calcedonia sobre la unidad inconfusa e indivisa. La elevación del hombre no es la liberación de su humanidad, sino su plena realización. Calcedonia es también aquí clave. En Cristo mismo se ha realizado la *humanización de Dios y la divinización del hombre* para todos los hombres. Su ser hombre no ha sido «tragado», ni siquiera en la gloria de la resurrección y en su ascensión. Sigue siendo hombre, también corno Señor glorificado. Dios se ha hecho hombre y así permanece para siempre.