

NAVIDAD Y CRISTOLOGIA

(«Lex orandi lex credendi»)

PLANTEAMIENTO

Interrogantes

La formación de la liturgia de Navidad arranca de los tiempos de los Concilios cristológicos y del magisterio de S. León Magno. Por esto, los textos eucológicos navideños están fuertemente marcados por la cristológica clásica de los Concilios y de S. León. Son la expresión cultural de Efeso y Calcedonia; aunque no por eso celebran «fiestas de ideas»¹. Los interrogantes, legítimos e ilegítimos, formulados desde hace algunos años a la cristología clásica, han de extenderse obviamente a los formularios litúrgicos del tiempo de Navidad. Recorramos algunos de esos interrogantes, que han pasado a ser acusaciones a la cristología clásica².

¹ Cf. A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* (Col. Irenikon) (ed. revue par B. Botte), Chevetogne-Paris 1953, 178-180.

² Después del pregón de K. Rahner por una nueva cristología, hace casi treinta años, durante la celebración conmemorativa de Calcedonia (*Chalkedon-Ende oder Anfang*), se han sucedido en la Iglesia distintas corrientes de interés teológico. Últimamente ha irrumpido con fuerza el interés cristológico. Omitimos las referencias a la bibliografía, por todos conocida, de la última década. La teología holandesa inició la «explosión» cristológica. Aquí nos limitamos a consignar algunas de las publicaciones, cuyos textos originales aparecieron en los últimos tres años largos (del 78 a la primera mitad del 81) y a los que hemos tenido acceso. Omitimos los boletines.

J. M. ALONSO, *Maternidad divina y cristologías recientes: Ephemerides Mariologicae* 30 (1980) 7-68; C. BASANI, *La humanidad y la divinidad de Cristo. Las controversias cristológicas del s. IV y las Cartas Sinodales del Papa S. Dámaso (366-377): Scripta Theologica* 11 (1979) 953-999; R. BLÁZQUEZ, *Cuestiones metodológicas y fun-*

— La cristología clásica presenta un Cristo de rígida estructura *ontológica*, «consustancial al Padre», «una persona en dos naturalezas»; en contraposición a la cristología *funcional* del NT. Consiguientemente aquélla se

damentales en Cristología: Salmanticenses 25 (1979) 423-469; H. DORRIE, *Die Andere Theologie: Theologie und Philosophie* 36 (1981) 1-46; J. M. CARRIERE, *Le mystère de Jésus-Christ transmis par Chalcedonie*: Nouvelle Revue Théologique 111 (1979) 338-357; COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Quaestiones Selectae de Christologia*: Gregorianum 61 (1980) 612-632; Y. CONGAR, *Pour une christologie pneumatologique*: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 63 (1979) 435-432 (contribución del autor a la Comisión Teológica Internacional); Id., *Je crois en l'Esprit Saint* III, Paris 1980, 219-228; J. M. FINTZMYER, *Nouveau Testament et Christologie*: Nouvelle Revue Théologique 103 (1981) 18-47 y 187-208. En estos artículos resume y completa el autor sus anteriores publicaciones en Chicago Studies 17 (1978) 75-104; J. GALOT, *Marie dans la nouvelle théologie hollandaise*: Ephemerides Mariologicae 30 (1980) 69-83; Id., *La prima professione di fede cristiana*: La Civiltà Cattolica 132/II (1981) 27-40; Id., *Valor de la cristología del Hijo de Dios encarnado*: Burgense 21 (1980) 209-221; Id., *La réalité de la souffrance de Dieu*: Nouvelle Revue Théologique 111 (1979) 224-245; M. GARRIDO, *El Misterio de la Unión hipostática en el Misal de Pablo VI*: Scripta Theologica 11 (1979) 105-126; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología y Liturgia. Reflexión en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos*: Phase 18 (1978) 213-258; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979; Id., *¿Qué queremos decir los cristianos cuando afirmamos que Jesús es el Hijo de Dios?*: Sal Terrae 68 (1980) 173-186; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Fribourg in B. 1979, sobre todo, p. 751-768; S. GUERRA, *Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica*: Revista de Espiritualidad 39 (1980) 517-582; G. B. KELLY, *The Nature of God in Process Theology: Basic Concepts and Christological Implications*: The Irish Theological Quarterly 46 (1979) 1-20; D. LANE, *The Incarnation of God in Jesus*: The Irish Theological Quarterly 46 (1979) 158-167; J. LIEBAERT, *Valeur permanente du dogme christologique*: Mélanges de Science Religieuse 30 (1981) 97-126 (el trabajo es aportación al estudio cristológico de la Comisión Teológica Internacional, en 1979). J. B. LIVANIO, *A Cristologia no Documento Preparatório para Puebla*: Revista Ecclesiastica Brasileira 38 (1978) 43-58; H. NICOLAS, *Aimante et bienheureuse Trinité*: Revue Thomiste 78 (1978) 271-292; J. MARTORELL, *Dogma y Anuncia* (Apuntes para una interpretación kerigmática del dogma cristológico): Escritos del Vedat 9 (1979) 67-174; H. MIESSEN, *Nouveaux chemins en christologie*: La Foi et le temps 8 (1978) 101-132; O. H. PESCH, «Um Christ willen...» *Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie: Versuch einer Richttstellung*: Catholica 35 (1981) 17-57; E. SAURAS, *La maternidad divina en las nuevas cristologías*: Estudios Marianos 42 (1978) 75-92; E. SCHILLEBEECKX, *Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung* (Quaest. Disp. 78) Freiburg i. B. 1979; G. SCHNEIDER, *Christologisch Aussagen des «Credo» im Lichte des Neuen Testaments*: Trier Theologische Zeitschrift 79 (1980) 282-292; P. SCHÖNENBERG, *Alternativen der heutigen Christologie*: Theologische - praktische Quartalschrift 128 (1980) 349-357; Id., *Denken über Chalkedon*: Theologische Quartalschrift 160 (1980) 294-305; B. SESBOUE, *Christologie et sotériologie chez Paul Tillich dans le cadre de la théologie contemporaine*: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 61 (1981) 223-238.

polariza en la problemática de las dos naturalezas y la única persona³; en contraposición también a la cristología neotestamentaria, profundamente relacional, centrada en la filiación de Jesús y en sus diferentes situaciones «en la carne» y «en el espíritu». Se acusa a la cristología clásica de perderse en la metafísica, de no seguir el modelo funcional, en definitiva pastoral, neotestamentario.

Después de valorar esta crítica, se expondrán y valorarán las soluciones de recambio ofrecidas por sus autores, en lugar de las fórmulas y contenidos clásicos.

— Desde una cristología metafísica, de las esencias, se ha presentado, por una parte, la persona de Cristo —cristología— y, por otra, su obra salvífica —soteriología—. Tal división incapacita para comprender a aquél cuyo sentido es la salvación del hombre y del mundo, y cuya salvación es la recapitulación en sí mismo de ese hombre y ese mundo.

— Desde una cristología metafísica, de las esencias, se descuida la historicidad, el hacerse de Cristo. Sin embargo, hacerse, ser histórico, es lo propio del verdadero hombre. Para la cristología clásica, Jesús ya es en Belén el mismo que se manifestará en la resurrección. ¿Cómo pudo ser verdadero hombre, si en su más honda realidad ya era al comienzo el que fue al fin? De ahí la cuestionabilidad de las distintas ciencias de Cristo, que se le han atribuido desde el seno materno, y de su imagen como Dios vestido (¿disfrazado?) de hombre. De ahí también una cristología en la que carece de relieve el movimiento de kénosis-exaltación, tan destacado en el NT.

Estas y otras acusaciones provienen de los orígenes de la cristología clásica. Los primeros Concilios optaron por el Cristo juánico, el que viene «de arriba», el que se encarna. De ahí se pasa obviamente a la cristología de las naturalezas: la encarnada, la del Verbo, y en la que se encarna, la del hombre. Y esta cristología presenta lógicamente las taras reseñadas.

Admitamos la verdad, aunque parcial, de tales acusaciones contra la cristología clásica. Sin embargo, el análisis de los formularios litúrgicos navideños, y aun su lectura pausada, se resisten a admitir esas mismas acusaciones contra la cristología litúrgica. Consecuentemente se plantea la disyuntiva de la pertenencia de la liturgia de Navidad a la cristología clásica o de una nueva comprensión de ésta.

La cristología clásica, vigente en la Iglesia desde los primeros Concilios, no ha podido menos de inspirar el culto de la Iglesia. Pero ¿hasta dónde?, ¿cuáles han sido sus niveles de penetración?

Por otra parte, ¿cuál es la cristología clásica?, ¿la expuesta por el

³ Los manuales se estructuraban en torno al esquema *de persona assumente, de natura assumpta, de coassumptis a Verbo... de modo unionis, de his quae consequuntur unionem*. Véase en este mismo volumen el trabajo de E. BARÓN.

magisterio en determinadas áreas de su competencia?, ¿se cuenta entre éstas el ámbito de la *lex orandi*, «órgano principal del magisterio ordinario»?⁴. ¿Se limita la cristología clásica a determinadas dimensiones de la fe, como la estructura ontológica del Verbo encarnado, la cristología «desde arriba», y también a determinadas exposiciones de esa fe, como las habituales en los Catecismos anteriores al Vaticano II? ¿Se debe enriquecer y depurar el concepto de cristología clásica?

El presente trabajo

En las páginas siguientes se desarrollan:

— I. *Introducción a la cristología litúrgica de la Navidad*. En esta primera parte se acota el campo de estudio, tanto de los formularios litúrgicos de Navidad como de los temas cristológicos.

— II. *La cristología litúrgica de la Navidad*. Gira en torno al estudio de la liturgia de Navidad, según el planteamiento del apartado I. Al término del trabajo se añadirán varios *Anexos* que completen este apartado II.

— III. *Navidad y cristología*. Se deducen las conclusiones del análisis precedente, que responde a las cuestiones arriba planteadas sobre la cristología clásica. Además, desde el camino recorrido para obtener las anteriores respuestas, se valoran las soluciones ofrecidas por la actual crítica cristológica, que se expondrán en su lugar.

I. INTRODUCCION A LA CRISTOLOGIA LITURGICA DE LA NAVIDAD

Ambito litúrgico

Para reducir el campo de estudio, con garantías de objetividad en los resultados, y para facilitar al lector la comprobación de éstos, se ha optado por el análisis de los formularios litúrgicos del tiempo de Navidad-Epifanía en el Misal de Pablo VI. En los formularios se pre-

⁴ Cf. *Documenta Pontificia ad Instaurationem Liturgicam spectantia* (1903-1950) (ed. A. Bugnini), Roma 1953, 70.

fieren los textos eucológicos; después se acude a los textos y datos que más se acercan a ellos, como los cantos interleccionales, los títulos de las lecturas y las antífonas.

Se limita el estudio al Misal de Pablo VI, porque ofrece, además de otros valores, una fiel restauración y acomodación de muchos de los principales textos de los sacramentarios romanos y de otras fuentes semejantes⁵. Puede afirmarse, sin temor a equivocación, que *en el Misal de Pablo VI resuena el culto de la Iglesia de unos y otros tiempos hasta nuestros días*⁶.

Se acude a los textos eucológicos, porque revelan el pensar y el sentir de la Iglesia de forma privilegiada⁷. Y en segundo lugar a los textos próximos a ellos, porque descubren la reacción inmediata de la Iglesia ante el mensaje de la Palabra (cantos interleccionales), la comprensión fundamental que la misma Iglesia tiene de las perícopas proclamadas (títulos)⁸, y la inteligencia global del misterio celebrado (antífonas).

⁵ Cf. para la eucología menor: A. DUMAS, *Le orazioni del Messale Romano: Criteri di scelta et di comparatione*: Rivista Liturgica 58 (1971) 97-101; B. CAPELLE, *Les collectes de Noël et de l'Epiphanie*: Les Questions liturgiques et paroissiales 14 (1929) 515-522; M. AUGE, *Le collette di Avvento-Natale-Epiphanie del Messale Romano*: Rivista Liturgica 59 (1972) 623-627; AA VV, *Erhöre die Bitten deines Volkes*: Geistliche Kommentare zu den Orationen des Messbuches, Band II: Advent und Weihnachtszeit, Freiburg i. B., 1979, 116-215.

Para la eucología mayor: A. DUMAS, *Les préfaces du Nouveau Missel*: Ephemerides Liturgicae 85 (1971) 17-21; P. BRUYLANTS, *Les préfaces du Nouveau Missel Romain*: La Maison-Dieu, n. 87 (1966) 119-122 y 132; B. CAPELLE, *La préface de Noël. Origine et commentaire*: Les Questions liturgiques et paroissiales 18 (1933) 273-283; R. FRANCESCONI, *Per una lettura teologico-liturgica dei prefazi di Avvento-Natale-Epiphanie del Messale Romano*: Rivista Liturgica 59 (1972) 637-648.

Para el leccionario: G. FONTAINE, *Commentarium ad ordinem letionum Missae*: Notitiae 5 (1969) 256-282.

El Misal y el Leccionario de Pablo VI ofrece, además de las «restauraciones» de Occidente, valores de las liturgias de Oriente, de los hermanos separados, y obras de nuevo cuño.

⁶ Para las fuentes del Misal, véase A. DUMAS, *Les sources du Missel Romain* (VI): Notitiae 7 (1971) 410, y P. BRUYLANTS, *Les Oraisons du Missel Romain*: (II), Louvain 1952.

⁷ Cf. M. AUGE, *Principi di interpretazione dei testi liturgici*, en S. MARSILI (ed.), *Anàmnesis* 1. La Liturgia momento nella storia della salvezza, s. I. 1974, 167; cf. también Y. CONGAR, *Un intento de síntesis*: Concilium 18 (1981) 265-266.

⁸ Cf. *Ordo Lectionum Missae*: n. 123: Notitiae 18 (1981) 404. Y en el artículo de Fontaine citado en la nota 5 del presente trabajo, p. 277-279. No se aborda el estudio comparativo de los distintos Leccionarios, porque pensamos que no ofrece nuevas aportaciones al tema que estudiamos y es preciso limitar el campo de estudio. Sin embargo, ese estudio creemos que aporta datos teológicos muy ricos e interesantes. Para una visión de conjunto de los distintos Leccionarios anti-

Se presta atención preferente al original latino del Misal Romano; sobre todo, cuando es difícil de traducir o la versión parece discutible⁹.

En las notas se apuntarán las fuentes de los textos eucológicos, cuando ofrezcan interés para el análisis de los formularios estudiados¹⁰.

Perspectiva cristológica

El material litúrgico se debe estudiar hoy desde los interrogantes planteados a la cristología clásica. De éstos, el último apuntado como radical —la exclusividad (?) por la cristología «de arriba»— vuelve sobre una problemática que creemos ya decidida. El acceso a Cristo ha de llevarse a cabo «desde abajo» y «desde arriba», como en el NT. Al que viene del Padre —en ese origen se sitúa en definitiva la divinidad de Cristo—, sólo se le descubre en el que vuelve al Padre, en el hombre que hace el camino de este mundo. Y en el que vuelve al Padre hay que descubrir al que vino del Padre, «porque sólo puede subir el que ha bajado» (cf. Jn 3,13). Las dos cristologías son necesarias e insuficientes cada una por separado, al menos en la actual «economía», que es la de la condescendencia divina, la del Hijo que comparte la aventura humana.

En nuestro ambiente, receloso a la cristología «de arriba», no estará de más recordar que la conciencia eclesial ha privilegiado esa cristología, porque sin ella no se desvela la absoluta originalidad de Jesús, el Cristo. La Iglesia no ha descuidado la cristología «de abajo», al menos los aspectos fundamentales de ella. De ahí su defensa constante de la verdadera humanidad de Cristo, desde las primeras controversias antidocetas —pasando por la fundamental afirmación calcedonense de la «consustancialidad» de Cristo con nosotros, y la humana y afectiva piedad medieval y postri-dentina, aun teniendo en cuenta sus sombras— hasta la exaltación de Jesús de Nazaret en nuestros días. Ahora se ahonda en la cristología «desde abajo», con progresos y retrocesos a la vez para la fe y la teología.

guos occidentales, cf. A. NOCENT, *Célébrer Jésus-Christ. L'année liturgique II. Noël-Epiphanie*, Paris 1975, 78-79; 104-105; 108; 109-111; 176; 193-194; 196; 198-199.

El original de las lecciones pertenece a la Vulgata, sin embargo, el de los salmos responsoriales a la Neovulgata, cf. *De textibus biblicis in editione latina Missalis Romani et Liturgiae Horaum: Notitiae* 9 (1973) 39-40. En la editio typica altera del *Ordo Lectionum Missae*, las referencias bíblicas se hacen de la Neovulgata, ya publicada en su totalidad, cf. SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Decretum de editione typica altera Ordinis Lectionum Missae: Notitiae* 17 (1981) 358.

⁹ Los textos bíblicos del *Antifonario* pertenecen a la Vulgata, cf. en la nota anterior *De textibus biblicis...*

¹⁰ Cf. nota 6 del presente trabajo.

La Comisión Teológica Internacional afirma la fe de la Iglesia en la «preexistencia ontológica de Cristo» (no sólo intencional), por la generación eterna del Verbo y su función activa en la creación del mundo, según el NT¹¹. K. Barth pensaba que la cristología «desde arriba» es agua de glaciación, pura, de la que se puede beber sin peligro de contaminación alguna. Y pensaba también que la cristología «desde abajo» es semejante al esfuerzo inútil de intentar levantar, con una bomba de mano, las aguas estancadas de una laguna hasta la cumbre de la montaña.

De los demás interrogantes a la cristología clásica —rígido planteamiento ontológico y desdibujamiento de las dimensiones salvífica e histórica—, hay que constatar la dependencia entre unos y otros. El planteamiento ontológico es fundamental y corto, si se descuidan las otras dimensiones señaladas. Y éstas sin aquél quedan aún más cortas¹².

En las páginas que siguen abordaremos el planteamiento ontológico, en el ámbito litúrgico que hemos acotado. Lo abordamos por fundamental y por ser el primer blanco de las críticas a la cristología clásica. La elección, en nuestro medio de alergia especulativa, requiere justificación, y más aún en un estudio a partir del culto de la Iglesia. Metafísica y liturgia parecen estar demasiado distantes.

La irrenunciable metafísica

Es inexorable la necesidad humana de preguntar y responder en profundidad por todo lo que va tejiendo la vida, que es el mismo hombre. En definitiva, siempre se cae de una u otra forma, con uno u otro talante, con seguridad, escepticismo o duda, en la pregunta y respuesta sobre «la realidad» de las personas, los sucesos, el mundo y Dios mismo.

«La fe nunca podrá omitir conocimientos filosóficos unidos con su médula, así como la dimensión ontológica, la pregunta por el ser mismo, la persona como última realidad y otros semejantes... y en este sentido guarda también una herencia filosófica, tanto desde su historia como desde su esencia, que forma parte de su propia responsabilidad»¹³.

¹¹ Cf. COMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Quaestiones Selectae de Christologia* II, A, 3: *Gregorianum* 61 (1980) 616-617.

¹² Cf. A. GRILLMEIER, *Divinidad y humanidad de Dios*, en J. FEINER - L. VISCHER (ed.), *Nuevo libro de la fe cristiana*, Barcelona 1977, 300.

¹³ J. RATZINGER, *Las dimensiones del problema* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 30.

Las grandes y definitivas preguntas pueden desplazarse y aun enterrarse, por intereses inmediatos, urgentes, no pocas veces periféricos, al menos no fundamentales, aun cuando no se reconozcan como tales. Pero siempre aquéllas vuelven a hacerse sentir y descubrir la roca o la arena sobre la que se edifica la vida del hombre.

«No pueden morir simplemente las últimas preguntas, que no sólo conmueven a escuelas teológicas particulares, sino que abarcan a la Iglesia como totalidad, y, por tanto, fuerzan a una respuesta que afecta a la Iglesia como Iglesia. Estas preguntas pueden quedar enterradas, pueden ocultarse detrás de otras cuestiones; pero si en ellas se trata de la pretensión y de la esperanza de la misma fe, nunca quedarán sin importancia.

Así, por ejemplo, la fórmula de las dos naturalezas de Cristo puede sonar de momento extraña, objetivista, y parecer así superflua. Pero la cuestión de la profundidad que alcanzan las palabras y los hechos de Jesús, de la certeza y poder que están en juego; la cuestión de si aquí ha actuado un hombre trágicamente grande o de si Dios mismo obra en él, de si yo tengo en él un compañero de discusión o debo adorarlo porque es Dios, y ama, y sufre, procede y habla con una obligatoriedad última, esta cuestión nunca puede ser anticuada; solamente ella llega hasta el fondo del ser humano, sólo en ella se sale Cristo de los hombres 'normativos' y se convierte en el destino de la humanidad y del mundo. Si esta cuestión se encubre, se aparta, se reemplaza por otra, no se realiza un progreso de actualidad, sino que es una ceguera que huye de las decisiones últimas, y, por tanto, es una evasión de la totalidad del ser-hombre, una eliminación en el centro de la vida humana»¹⁴.

«¿Quién es éste? ¡Porque manda incluso a los vientos y al mar, y le obedecen!» (Lc 8,25). «¿Quién es éste, que hasta perdona pecados?» (Lc 7,49). «¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del hombre?» (Mt 16,13).

En la cultura del NT, judeo-cristiana y también helénica, se intuyó el *ser* de Cristo en la *antología* de títulos cristológicos, que era *ontología* soteriológica¹⁵. Después, en el transcurso del tiempo, fue necesario ir más lejos, explicitar lo implícito de aquella ontología soteriológica, y

¹⁴ J. RATZINGER, *Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 63-64: Sin embargo, aun autores del talante especulativo de Schillebeeckx padecen de alergia a la ontología (cf. *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 612; 629).

¹⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o.c., 522, pueden verse también 516-523; cf. J. LIEBAERT, a.c., 106.

también responder de otra forma en un nuevo ambiente cultural. La necesidad de ir respondiendo a las preguntas sobre Cristo venía urgida por las deformaciones de su imagen que la Iglesia juzgó heréticas; por la necesidad de garantías del que se presentaba como el Salvador; y más allá todavía por la necesidad profundamente humana de comprender a Aquél «a quien amáis sin haberle visto» (1P 1,8). «Por el amor hacia aquél a quien asiente la fe, ésta desea penetrar (en él) con el entendimiento; entonces la razón no elimina el mérito, sino que aumenta el gozo»¹⁶.

La fuga de la metafísica hacia lo funcional es frívola y egoísta. Frívola, porque lo funcional sólo ofrece garantías cuando arraiga en lo ontológico. Y egoísta, porque el amor pasa más allá aún de sus intereses, al parecer irrenunciables, para perderse en quien ama; en nuestro caso, en Cristo mismo. Entonces tiene lugar la aproximación más inmediata del hombre a Dios. Escribimos en otra ocasión:

«La funcionalidad antropológica de la teología es indiscutible y también *de facto* muy ambigua. En la historia entre Dios y el hombre, Aquél siempre ha actuado *propter nos et propter nostram salutem*. Por eso la funcionalidad es un control necesario de la ortodoxia teológica. Pero al mismo tiempo es una tentación casi irresistible a centrar el quehacer teológico sobre el hombre y su mundo. En este caso, el teólogo se encierra en sí, en su cultura y en las demandas de su ambiente. Consecuentemente bloquea la salvación de Dios y se ahoga en su medio.

La funcionalidad antropológica de la teología logra sus objetivos, se 'salva', cuando paradójicamente y conforme a la sentencia evangélica, se 'pierde'. Se 'pierde' cuando no se busca como centro y primer plano del empeño teológico, que sólo corresponden a la contemplación del 'Dios siempre mayor' y a la fe que lo confiesa y se confía a/por El.

Entonces se encuentra la funcionalidad de todo lo que ha sucedido *propter nos et propter nostram salutem*. No la funcionalidad, según los cálculos del hombre, que no sabe salvarse, y, por eso, discrimina torpemente aun su misma salvación; sino la funcionalidad según Dios, el único que salva.

El hombre es la gloria de Dios y Dios es la gloria del hombre, según Ireneo. La obra de Dios tiene sentido en nosotros, y la nuestra en El. Sólo en el mutuo amor se encuentra el sentido. Pero en la Alianza divino-humana, Dios ocupa el primer lugar, porque es el manantial de la 'gloria' y del amor. Por esto, el hombre y

¹⁶ S. BUENAVENTURA, *Sent. I, Proem. q. 2, ad 6: Opera Omnia* (Quaracchi) I, 11

su tarea teológica se logran, se 'salvan', cuando se 'pierden' en el 'Dios siempre mayor', siempre mayor gracia y mayor amor»¹⁷.

El amor profundo impulsa a una teología contemplativa y gratuita, libre de afanes funcionalistas. La obsesión luterana por los *beneficia salutis*, asegurando en ellos el verdadero conocimiento de Cristo, es, en parte, explicable y, en parte, «la expresión del egoísmo humano a nivel de inteligencia».

«Una de las características de la verdadera religiosidad es la gratuidad. La radicalidad crítica que hoy nos apasiona a todos, siendo absolutamente necesaria para impedir que la figura de Cristo sea mistificada, sin embargo, es inadecuada e insuficiente para percibir su misterio. Es exigida una postura de riesgo y personal gratuidad para superar la mera pregunta egoísta: ¿qué me aporta a mí Jesús hoy? Es necesario prescindir de uno mismo y dejarse adentrar por los caminos de una 'simpatía' respecto de su existencia total, en la contemplación de cada una de sus acciones y en la respuesta a cada una de sus interpelaciones; perderse en su conocimiento como se pierde uno en la insospechada novedad que ofrece la lectura de un poeta, un paseo en el bosque o un adentramiento en el mar, sin ir a caza de nada, no pretendiendo ganancia, sino perderse a sí mismo por esos caminos. Sólo entonces la persona y la naturaleza, el verso y el paisaje 'dan de sí', es decir, dejan conocer, rompen los velos con que se defienden del egoísmo capturador de los humanos y se entregan en su fecunda verdad»¹⁸.

¹⁷ J. A. GOENAGA, *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana*. A propósito de la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe «Sobre algunas cuestiones de Escatología»: *Marianum* (Roma) 42 (1980) 36-37.

¹⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*. Aproximación a la Cristología (BAC Maior, 9), Madrid 1975, 343-344. A propósito de un Cristo-funcional, reducido a la misión de suscitar el sentido altruista y la lucha por la justicia, escribe el mismo autor: algunos «sacian toda su inquietud en el fondo más humanista que religiosa» en ese Cristo. «No sé qué extraña tristeza parece envolver todo ese heroico programa (de lucha por la justicia), cuando... se ahorrán el encuentro con Dios en el descubrimiento de Cristo... tal vez (apunten) hacia Dios sentido sólo como esperanza y como futuro... la transcendencia sólo la perciben en la kénosis del amor a los demás. Su oración (es) más de asimilación a Cristo que de contacto con el Padre» (cf. ib. 333). ¿Pero es posible asimilarse a Cristo, sin entrar en contacto con Dios, el Padre? ¿No hay que cuestionar la actitud «más humanista que religiosa» ante Cristo? ¿Se cubre el egoísmo personal con el Cristo a la propia medida (quizá heroica)? ¿Se busca la propia heroicidad en la entrega a los demás y la compensación afectiva de los «salvados» por el propio esfuerzo y de los compañeros de programa y lucha?

Las preguntas por el «ser» están urgidas por la ineludible necesidad de reconocer la roca o la arena sobre la que se edifica la vida humana, y la no menos ineludible necesidad de comprender a Aquél «a quien amáis sin haberle visto». Por la doble necesidad de asegurar la propia existencia y de comprender a Aquél a quien se entrega el creyente. Por la necesidad de que parte del yo y lo desborda hacia el Tú divino en quien sólo se logra el hombre. Sólo la entrega al Tú divino libera «del egoísmo a nivel de inteligencia» y consecuentemente dispone para la libertad. La mirada al Tú divino nace del amor, es contemplativa y gratuita, y se expresa a nivel de inteligencia en la búsqueda de la comprensión del «ser» de Dios y su Cristo, y a nivel de encuentro total en el culto de la Iglesia, que es, ante todo, alabanza y eucaristía, y única razón de ser de la praxis cristiana. De ahí que las preguntas por el «ser» de Cristo en el culto de la Iglesia se relacionan más estrechamente de lo que a primera vista pudiera parecer.

II. LA CRISTOLOGIA LITURGICA DE LA NAVIDAD

Una persona en dos naturalezas, ¿cristología ontológica o pastoral?

El planteamiento metafísico de la cristología clásica se condensa, a nivel teológico y catequético, en la fórmula «una persona en dos naturalezas» y en sus equivalentes. La fórmula sintetiza, por ser tal, las precisiones calcedonenses «sin confusión ni división» de las naturalezas en la única persona. La fórmula, para K. Rahner, «es la única fundamental en la cristología»¹⁹.

Completa y expresa no aparece en el ámbito litúrgico acotado para este estudio. Sí aparecen sus componentes, «una persona» y «dos naturalezas», con términos equivalentes, filosóficos respecto a las naturalezas. El análisis debe detectar el *sentido* de las expresiones litúrgicas, para que se pueda tomar conciencia de la dirección ontológica o pastoral de las mismas y, en definitiva, de la fórmula que las ha dado a luz. Ese mismo sentido descubrirá también la aportación, que puede ser clarificación, de la cristología litúrgica a la comprensión de la clásica.

El modo de ser y proceder de las personas es el primer objeto de experiencia que de ellas se tiene. Por eso el análisis ha de comenzar

¹⁹ *Escritos* I, Madrid 1967, 177.

por la aproximación a los términos litúrgicos que expresan el modo de ser y proceder de Cristo, que en el lenguaje común de la Iglesia se llaman sus «naturalezas», para buscar su *sentido*. En esa aproximación se mostrará la realidad más profunda del modo de ser y proceder de Cristo, su persona. Y, al mismo tiempo, ese primer contacto con la persona orientará hacia el análisis de los términos que directamente la designan.

«Naturaleza» y sus equivalentes²⁰

En el Misal y en el campo de este estudio no aparece la palabra «naturaleza», pero sí otras equivalentes en el latín cristiano y litúrgico, como *substantia* y *forma*²¹.

²⁰ El Misal, otras fuentes y documentos litúrgicos se citan conforme a las siguientes siglas:

AC	Antiphona ad Communionem.	NN	In Nativitate Domini ad Missam in nocte.
AI	Antiphona ad Introitum.	NV	In Nativitate Domini ad Missam in vigilia.
Al	Alleluia.	OC	Oratio Collecta (le acompaña el núm. correspondiente, cuando el Misal ofrece varias).
B	In Baptismate Domini.	OCo	Oratio Post Communionem.
Com	Communicantes.	OO	Oratio Super Oblata.
DII	Dominica II post Nativitatem.	OP	Oratio in Processione.
dec	december.	OU	Oratio Universali = Specimina (Missalis Romani) temporis Nativitatis.
E	In Epiphania Domini.	P	Praefatio.
EDIL	Enchridion Documentorum Institutionis Liturgicae (Kaczynski).	PE	Praefatio de Epiphania Domini.
EEFL	Enchiridion Euchologicum Fontium Liturgicorum (Lodi).	PBMV	Praefatio de Beata Maria Virgine (numerado).
Ev	Evangelium.	PN	Praefatio de Nativitate Domini (numerado).
F	Feria (a la sigla sigue la designación numérica del día).	PPr	Praefatio in Praesentatione Domini.
GV	Sacramentarium Gelasianum Vetus (Mohlberg).	Pr	In Praesentatione Domini.
ian	ianuarius.	PsR	Psalmus Responsorius.
L	Sacramentarium Veronense = «Leonianum» (Mohlberg).	Sab	Sabbato.
LA	Lectio Actuum Apostolorum.	SF	In Festo S. Familiae, Iesu, Mariae et Ioseph.
LE	Lectio Epistolae.	SM	Sollemnitatis Sanctae Dei Genitricis Mariae.
LVT	Lectio Veteris Testamenti.	Tit	Titulus.
mon	monitio.		
N	In Nativitate Domini.		
NA	In Nativitate Domini ad Missam in aurora.		
ND	In Nativitate Domini ad Missam in die.		

²¹ Cf. A. BLAISE, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi* (CC Continuatio Mediaevalis), Turnholti 1975, 611-612 (*natura - naturatum*); 878-879 (*substantia - substantamentum*);

● La palabra «*substantia*» significa «*realidad*», si se tienen en cuenta sus posibles sentidos en el latín cristiano y los contextos en que aparece: *Realidad*:

— del pan y del vino llevados al altar: *haec terrena substantia* («nuestras ofrendas de la tierra») ²².

— de la condición humana: *humanae substantiae* («el hombre») ²³.

— de la condición humana del Hijo de Dios: *unigenitus in substantia nostrae carnis apparuit* («el Hijo se manifestó en la realidad de nuestra carne») ²⁴.

El término *substantia* en los mismos textos está abierto a designar la realidad divina y la realidad divina del mismo Hijo de Dios ²⁵.

● A su vez, la palabra «*forma*» designa también la realidad, si se tienen en cuenta sus posibles sentidos en el latín cristiano y los contextos en que aparece ²⁶. *Realidad* de la:

— condición humana del Hijo de Dios: *in forma nostri corporis meruimus habere participem* («comparte con nosotros la condición humana») ²⁷.

— condición divina del Hijo de Dios: *in illius inveniamur forma in quo tecum est nostra substantia* («haznos partícipes de la divinidad de tu Hijo, que, al asumir la naturaleza humana nos ha unido a la tuya de modo tan admirable») ²⁸.

— condición divina de los hijos de Dios: véase el texto que se acaba de citar.

● Ambos vocablos, *substantia* y *forma*, como términos de la teología del intercambio, propia de la Navidad, significan también la *realidad* de la condición divina o humana de Cristo, según los casos.

La teología del intercambio: El Hijo de Dios se humaniza hasta llegar

395-396 (*forma* - *formalis*). Véanse también del mismo autor, *Dictionnaire Latin - Française des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954, 549-550 (*natura* - *naturalitas*); 786-788 (*substantia* - *substantiuus*); 359-360 (*forma* - *formabilitas*); *Le Vocabulaire Latin des principaux thèmes liturgiques* (revue par A. DUMAS), s. 1., s. a., 317-320. 321-322; A. DUMAS, *Pour mieux comprendre les textes liturgiques du Missel Romain: Notitiae* 6 (1970) 206 (*forma*) y 210-211 (*substantia*).

²² Cf. NA OO.

²³ ND OC; cf. L 1239 y también 1258.

²⁴ B OC2.

²⁵ Cf. también Anexo I.

²⁶ Cf. en nota 21 del presente trabajo las referencias de la palabra *forma*.

²⁷ Sab OC1.

²⁸ NN OO; también Sab OC2. Es distinta la versión española de los dos textos; no el contenido.

a ser un hombre entre otros, y este hombre es divinizado hasta llegar a ser el Hijo único, igual al Padre; sin que Dios se diluya en el hombre ni éste en Dios. Este intercambio entre lo humano y lo divino es el *intercambio de la encarnación del Hijo de Dios*²⁹.

A su vez, el Hijo, humano y divino, hace partícipes a los bautizados en él de su propia situación, los hace hijos de Dios. El asumió la situación humana y de pecado del hombre, para que los hombres, que creen en él, asuman la suya, divina. Este intercambio entre el Hijo y los hombres, que prolonga el de la encarnación del Hijo, es el *intercambio de la divinización de los hijos*³⁰.

Entre aquel principio y este fin, uniéndolos, se coloca en la Iglesia de este mundo el intercambio de la Eucaristía: los símbolos de este mundo, el pan y el vino, se convierten en sacramentos del Cuerpo y de la Sangre del Hijo, se divinizan; y el mismo Hijo, a su vez, se sacramentaliza en los símbolos de este mundo, se hace aún más de la tierra de los hombres. Este intercambio, entre el Hijo-hombre y nuestra tierra humana, es el *intercambio de la Eucaristía*. Tiene por fin el desarrollo de la divinización de los bautizados en Cristo, únicos participantes del sacramento del Cuerpo y de la Sangre del Señor³¹.

En esta teología del intercambio *múltiple* aparecen los términos *substantia* y *forma*. Designan extremos tan distantes como el pan y el vino de la Eucaristía, y la humanidad del Hijo y de los hombres (así la palabra *substantia*)³²; la humanidad y la divinidad del Hijo y de los hijos (así la palabra *forma*)³³. Las mismas palabras pueden incluir extremos tan distantes, cuando son portadoras de significaciones genéricas, como la *realidad* de la condición humana y divina de Cristo. Sólo pueden adquirir nuevas significaciones por los contextos en que están

²⁹ Entre los textos citados, cf. las referencias de las notas 23, 24 y 28 del presente trabajo.

³⁰ Cf. *ib.* Tanto el intercambio de la encarnación del Hijo como el de la divinización de los hijos, *passim* en el Misal de Navidad. Véase la nota siguiente.

Para Küng la divinización del hombre es poco menos que un absurdo. ¿Quién —se pregunta— razonablemente quiere ser divinizado? Cf. *Ser Cristiano*, Madrid 1977, 562. Sin embargo, para K. Rahner es «el centro más íntimo de la inteligencia cristiana de la existencia» (cf. *Curso Fundamental sobre la Fe*, Barcelona 1979, 147; véase *ib.* 147-158, sobre todo, 148 y 157).

³¹ Cf. NN y NA OO; también 29 dec OO; FII OO; FV OO; y en otras oraciones sobre las ofrendas, aunque de forma más implícita. Bellos y selectos textos sobre el intercambio en EEFL 1851-1851-c.

Más datos sobre la teología del intercambio en J. LEMARIE, *La manifestation du Seigneur* (Lex Orandi 23), París 1957, 136-177. El intercambio es nupcial, es la realización de la nueva alianza, cf. *ib.* 75-76.

³² Cf. referencias de las notas 22-24 del presente trabajo.

³³ Cf. referencias de las notas 27-28 del presente trabajo.

situadas. Tales significaciones no aparecen en los contextos inmediatos sometidos a análisis y cuyos resultados se han expuesto más arriba.

● Por último, la versión española y también otras versiones ratifican, como interpretación oficial de los textos originales, los resultados hasta aquí obtenidos. Pablo VI afirmaba en su discurso a los traductores de textos litúrgicos: «las traducciones litúrgicas han llegado a ser la voz de la Iglesia»^{33a}. El término *substantia* aplicado a la humanidad de Cristo, *in substantia nostrae carnis apparuit*, se ha traducido por:

«se manifestó en la realidad de nuestra carne»³⁴,
 «ist in unserem Fleisch sichtbar erschienen»
 «c'est dans la réalité de notre chair... est apparu»
 «revealed himself to us by becoming man»
 «si è manifestato nella nostra carne mortale»

Otras veces se traduce por «la condición humana»³⁵, «nuestra naturaleza mortal»³⁶, «nuestra carne mortal»³⁷, «nuestra humanidad»³⁸. De forma semejante en otras lenguas.

Y el término *forma* aplicado a la humanidad de Cristo se ha traducido por «la condición humana»^{38a} (de forma semejante en otras lenguas), y aplicado a su divinidad, *in illius inveniamur forma*, se ha traducido por:

«haznos partícipes de la divinidad de tu Hijo»³⁹
 «wir... deinem Sohn gleichgestaltet werden»
 «nous deviendrons semblables à ton Fils»
 «may we become more like him»
 «trasformaci nel Cristo tuo Figlio».

Otras veces se ha traducido por «naturaleza divina»⁴⁰.

^{33a} *Allocutio ad interpretes* (10 nov., 1965): EDIL 482.

³⁴ Cf. B OC2.

³⁵ Cf. Sab OC1.

³⁶ Cf. Sab OC2.

³⁷ PE.

³⁸ Pr OC.

^{38a} Cf. Sab OC1.

³⁹ Cf. NN OO.

⁴⁰ Cf. Sab OC2.

La descripción de las naturalezas

En el desarrollo de la teología del intercambio se describen las naturalezas. Dejamos el intercambio eucarístico, por lejano al tema estrictamente cristológico. Nos detenemos en el intercambio de la divinización de los hijos de Dios, y, más todavía, en el intercambio de la encarnación del Hijo de Dios, por ser fundamental y directamente cristológico. El Misal destaca, en uno y otro intercambio, los rasgos más llamativos, da relieve al contraste que es la transformación divina de la caducidad humana y la kénosis humana de la gloria divina⁴¹.

El intercambio de la divinización de los hijos de Dios. He aquí algunos textos significativos:

«Hoy resplandece ante el mundo
el maravilloso intercambio que nos salva:
pues, al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición...
nos hace a nosotros eternos»⁴².
«... el misterio santo que hoy celebramos...
para reconstruir lo que estaba caído
y restaurar de este modo el universo,
para llamar de nuevo al Reino de los cielos
al hombre sumergido en el pecado»⁴³.

El intercambio de la divinización lleva consigo el abandono de lo viejo: «por este nuevo nacimiento de tu Hijo... líbranos del yugo... (de) la antigua servidumbre del pecado»⁴⁴; la unión de lo humano y lo divino⁴⁵; y, sobre todo, la filiación divina de los hijos. El redactor litúrgico

⁴¹ Sobre este procedimiento literario y teológico, véase LEMARIE, o.c., 83-92, en especial 84.

⁴² PNIII, que proviene de L 1260. Aquí se desarrolla, más que en el prefacio del Misal Romano, la dimensión soteriológica de la encarnación, y con fórmulas muy logradas.

La imagen del vestido no aparece en el original del texto citado en esta nota. En la versión se eliminan ambigüedades, al llamarse «admirable» (*mirando consortio*) a la unión entre el Hijo de Dios y la carne. El adjetivo significa en el lenguaje cristiano la unión «única» proclamada por la fe.

Cf. también PE. Su fuente inmediata es GV 59. Se suele citar también L 1247, que es de mayor riqueza teológica y literaria.

⁴³ PNII=S. LEÓN, *Serm.* 22, 2 y *Ad Flavianum* (ed. Silva-Tarouca) 87 y 62.

⁴⁴ 30 dec OC. Para el tema de la «novedad», cf. LEMAIRE, o.c., 170-177; O. CASSEL, *La «nova Nativitas» dans les oraisons de la Noël: Quaestiones Liturgiques et Paroissiales* 17 (1932) 285-293, donde revisa y completa su artículo del año anterior *Die «neuheit» in den Weihnachtsoratorien*.

⁴⁵ Se sobreentiende en los hombres; cf., por ejemplo, la Bendición solemne del día de Navidad.

ha aproximado con libertad redaccional y exactitud teológica los versículos 14a y 12 del prólogo de S. Juan: «La Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros» (14a), y, por eso, «a cuantos la recibieron les da poder para ser hijos de Dios» (12)⁴⁶. El texto nos introduce en el intercambio de la encarnación.

El intercambio de la encarnación del Hijo de Dios. Los textos destacan la disparidad entre la condición humana y divina de Cristo. La doctrina del Misal puede *condensarse* en las siguientes proposiciones referidas al «uno y mismo» Cristo (vienen a coincidir con la primera parte de la definición calcedonense, DS 301):

Descendiente de David ⁴⁷	→	Preexistente ⁴⁸
Nacido de mujer ⁴⁹	→	Madre - Virgen ⁵⁰
Hombre	→	Palabra de Dios, «Luz de Luz» Hijo de Dios, Dios

● Si se desarrollan, siguiendo el Misal, los títulos de la primera columna, Jesús aparece sujeto al devenir humano, que es, a la vez, la «economía» salvífica del Padre. El descendiente de David y nacido de mujer es el «niño (que) nos ha nacido»⁵¹, e «iba creciendo y se llenaba

⁴⁶ 31 dec y 3 ian AI; cf. DII LE Tit.

⁴⁷ NV PsR, y LE y Ev. Tit.

⁴⁸ «Eterno como tú en la gloria», E Com, cf. GV 66, que añade al texto del Misal Romano: *magis de longinquo uenientibus*. También NN AI, de la que se tratará más adelante; DII AI: «un silencio sereno lo envolvía todo y, al mediar la noche su carrera, tu Palabra todopoderosa, Señor, vino desde el trono real de los cielos»; cf. además 30 dec AI.

⁴⁹ Cf. Sab AI y OC1; SM LE Tit.

⁵⁰ N Com y OU; SM OC y P; FII OC1; FIII OC1, cf. L 1244: el texto de nuestro Misal omite *sine humana concupiscentia procreatum* y cambia *paternis praeiudiciis* por *humanis praeiudiciis*. En la fuente, la concepción virginal se contrapone a la concupiscencia.

En la Tradición es constante la relación concepción virginal y divinidad de Cristo; cf., por ejemplo, EEFL 2140. Véase LEMAIRE, o.c., passim en 75-132; también R. LAURENTIN, *Bulletin sur la Vierge Marie: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 65 (1981) 303.

En el Misal, véanse también Sab OC1; NV Ev(brevior)Tit y frecuentemente en los formularios. Pueden verse n. 52 y 121.

⁵¹ ND AI; también NN AI y LVT Tit; NA Ev Tit. Frecuentes alusiones al Niño en otros formularios. Por ejemplo, SF AI y Ev (A y B) Tit; SM AI1 y 2; 31 dec AI.

de sabiduría»⁵², vivió en familia⁵³, «fue presentado en el templo»⁵⁴. Es el hombre «bautizado en el río Jordán»⁵⁵, que «comparte con nosotros la condición humana»⁵⁶, «una condición pecadora como la nuestra»⁵⁷. Por eso es el «cordero inocente por la salvación del mundo»⁵⁸, cuyo futuro se otea en «aquel sacrificio con el que Cristo purificó el pecado del mundo»⁵⁹.

La historia del Niño y del Hombre está orientada hacia la Pascua de la Cruz: en el Nacimiento *nostrae reconciliationis processit perfecta placatio, et divini cultus nobis est indita plenitudo* (sale y avanza procesionalmente «la ofrenda que nos reconcilia contigo de modo perfecto y que encierra la plenitud del culto que el hombre puede tributarte») ⁶⁰.

⁵² SF Ev(B) Tit. Añádase la progresiva aparición de los distintos misterios de la Infancia en el ciclo de Navidad. Ellos implican el devenir de Jesús-Salvador. El devenir progresivo de los misterios y de su protagonista es una constante en la celebración litúrgica.

Sobre la historicidad de la concepción virginal y de los Evangelios de la Infancia, véanse J. A. GOENAGA, *Se encarnó de María la Virgen: Phase 18* (1978) 315-333; Id., *Celebración de la Navidad y crítica de los Evangelios de la Infancia: Scriptorium Victoriense* 20 (1979) 5-42 y 241-298.

⁵³ Cf. celebraciones de SF y Pr.

⁵⁴ Cf. Pr mon y toda la celebración.

⁵⁵ Cf. B OC1 y toda la celebración del Bautismo del Señor. En los Títulos de los Evangelios del 2 al 12 de enero se siguen paso a paso las distintas y progresivas manifestaciones del Hijo de Dios.

⁵⁶ Cf. Sab OC1; también SF AC; Pr LE Tit y recuérdese el desarrollo de los misterios en la carne.

⁵⁷ *in similitudinem carnis peccati*: cf. FIII AC.

⁵⁸ Pr OO; también B OO: el original dice *mundi peccata* y la versión española, en singular, «el pecado del mundo», expresión determinada y significativa en la teología actual. La misma diferencia en el ordinario de la Misa.

Véanse también NV OO y ND OO. La fuente de este último texto alude también a la redención ejemplar: *et uia ueritatis ... apparuit*, cf. L 1265. Véase n. 60 del presente trabajo.

⁵⁹ B OO. cf. la nota anterior.

⁶⁰ ND OO. La versión española omite la traducción de *processit*. Esta palabra puede significar «salir» o, en un contexto cultural, «avanzar procesionalmente» (cf. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin - Française des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954, 666; Id., *Lexicon Latinitatis Medii Aevii* (CC Continuatio Mediaevalis), Turnholti 1975, 735).

Véanse también FIV OC1 y FV OC1. La fuente de este último texto vincula explícitamente el nacimiento y la cruz, como las dos etapas de la redención (tema clásico y profundo de la espiritualidad cristiana), cf. GV 26. Véanse, por último: NV OO; B OO; Pr OO.

Para esta visión de la totalidad de la redención, desde la Navidad, cf. EEFL 1131. 1135. 2358. 2393. 2403. 2533. LEMARIE, o.c., 151-154. 499-500. 305-320; R. BERGER, *Ostern und Weihnach: Zum Grundgefüge des Kirchenjahres*: Archiv für Liturgiewissenschaft 81 (1963) 1-20.

● Pero del mismo Jesús se afirma en la segunda columna que es el preexistente, nacido de madre-virgen, la Palabra eterna de Dios⁶¹. Nos detenemos en los últimos títulos de la segunda columna, para limitar el campo de estudio y porque las referencias al nacido que es la Luz abundan en los formularios navideños, y su filiación divina, junto con la afirmación de su divinidad, son centrales en el tema que tratamos.

— La Noche del Nacimiento brilla con «la luz verdadera»⁶². El Día de Navidad es un día radiante: *dies sanctificatus illuxit nobis... quia hodie descendit lux magna super terram* («nos ha amanecido un día sagrado... porque hoy una gran luz ha bajado a la tierra»)⁶³. En la Misa de la Aurora se pasa de la Luz a los atraídos e iluminados por ella, que con «fe profunda y amor entrañable» penetran en el abismo del misterio de la Luz (*huius arcana mysterii*)⁶⁴. También se da el mismo paso en la Epifanía y la Presentación⁶⁵. En las ferias se vuelve a contemplar la Luz que brilla para todos los pueblos: *per Filium tuum aeternitatis tuae lumen cunctis gentibus suscitasti* («por medio de tu Hijo has hecho clarear para todos los pueblos la aurora de tu eternidad»)⁶⁶.

Las fiestas de la Epifanía y de la Presentación están también dominadas por la luz. «Levántate... llega tu luz»⁶⁷. En la Presentación, la Luz ocupa el primer plano en la procesión y en formularios centrales como el Prefacio.

En los textos, la Luz es la Luz de Dios, del Padre; por eso, en continuidad con la profesión de fe, es «Luz de Luz»⁶⁸.

— Más numerosos aún son los formularios navideños que se refieren

⁶¹ Cf. nota 50 del presente trabajo sobre concepción virginal y divinidad de Cristo.

Sobre el Hijo-Palabra de Dios: NA OC; ND LE y Ev Tit; PNI; 31 dec AI y Ev Tit; DII LVT Tit, PsR, y Ev Tit., etc.

⁶² NN OC. Cf. J. LEMARIE, o.c., 113-129 y 273-277.

⁶³ ND AI.

⁶⁴ Cf. NA OCo, que proviene de *Orat. Visig* (Vives) 216. En este último texto, el misterio que se ha de conocer por la fe y amar ardientemente por la caridad es la concepción virginal del Hijo de Dios. En el Misal, sin embargo, es el Nacimiento del Hijo de Dios en la carne.

⁶⁵ Cf. E OC y OCo; Pr OP1 y 2.

⁶⁶ FV OC2.

⁶⁷ E LVT Tit.

⁶⁸ Cristo es el resplandor y la gloria de Dios-Luz. Se aclama al Padre «Luz de los que en ti cren», para suplicarle que «la tierra se llene de tu gloria (Cristo) y te reconozcan los pueblos por el esplendor (Cristo) de tu luz», DII OC y también FII OC2.

En los formularios la gloria y el esplendor de Dios se identifican con su Palabra: «por el misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor» (PNI).

al Hijo, al Hijo de Dios. Recorramos algunos textos: El salmo responsorial de la Vigilia de Navidad anuncia: «El me invocará: Tú eres mi Padre.» Y la celebración de la Noche se abre con las solemnes y entrañables palabras del salmo 2,7: «El Señor me ha dicho: Tú eres mi hijo; Yo te he engendrado hoy»⁶⁹. Este salmo de entronización real se entiende de Cristo resucitado en Hech 13,33, y de la generación eterna y temporal del Hijo, ya desde la primera literatura cristiana. El texto litúrgico recoge, como una concha, el rumor de la inteligencia cristiana del salmo, a lo largo de los siglos. El Padre engendra eternamente al Hijo y visibiliza su acción ante el mundo en la noche de Navidad; al mismo tiempo, se compromete a resucitar al Hijo que nace para la muerte⁷⁰.

El responsorial de Epifanía, y de varios de los días siguientes, repite con insistencia que se confíe la justicia del Reino «al Hijo»⁷¹.

En la eucología se prodiga el título de Hijo y, sobre todo, en los textos originales el de «Unigénito»⁷², «el Unico»⁷³.

Ya se ha aludido más arriba a la comunicación de la filiación del Hijo a los hombres; por el Hijo surgen los hijos⁷⁴. También en los textos

⁶⁹ Cf. también 7 ian PsR.

⁷⁰ Véase este bello y profundo texto de la liturgia céltica para la Navidad: *Ante luciferum et mundi principium tu pater / sancte ineffabiliter genuisti filium: «Dominus dixit.» / Ipse in Trinitate manet cum paraclito: «Ego hodie»* (EEFL 2548). El texto se debía cantar *in gallicantu*. Se refiere directamente a la generación eterna y por el contexto litúrgico de la celebración de Navidad a la generación temporal. Semejantes transposiciones de planos son frecuentes en el lenguaje simbólico. Véase también LEMARIE, o.c., 98-102.

⁷¹ Cf. 8-10 ian PsR; también 7 ian PsR.

⁷² Así, por ejemplo, en la eucología menor:

NA OCo (cf. n. 64 del presente trabajo); 31 dec OC; SM OC y OCo (el Misal de Pablo VI ha cambiado la intercesión de María de GV 1262 por la profesión de su maternidad divina y eclesial); FIII OC1 (cf. nota 50 del presente trabajo); FV OC2.

En la eucología mayor: PNIII (según la versión); PPr y en la solemne Bendición de Navidad.

En los títulos de las lecturas y Aleluyas: ND LVT Tit; SM LE Tit y AI; 2 y 4 ian AI (original); 5 ian Ev Tit.

⁷³ Así, por ejemplo, en los siguientes textos originales de la eucología menor:

NV OC y OCo; 30 dec OC; FII OC1; FIII OC2 (puede verse P. DE PUNIET, *Intus reformari...*: Ephemerides Liturgicae 52 (1938) 125-140; FV OC1 (cf. n. 60); Sab OC1 y 2; B OC2 y OCo.

En la versión: E OC; Pr OC y OO. ¿Por qué la tendencia a omitir la versión de *Unigenitus*?

En la eucología mayor: PBMVI; E Com.

En las antífonas: 29 dec AI; 31 dec AC; FII AC; FV AC; FVI AC (son versículos de la Escritura).

⁷⁴ Cf. p. 1090ss.

que expresan tal comunicación —textos del intercambio de la divinización de los hijos de Dios— se destaca a Jesús como al Hijo por excelencia.

— Por último, al Hijo de Dios se le llama Dios: «tu hijo, Dios de gloria eterna como tú»⁷⁵. *Homo genitus idem praefulsit et Deus* («Tu Hijo, hecho hombre, se manifestó como Dios»)⁷⁶. «Nuestro Dios apareció en el mundo...»⁷⁷. Se le llama Dios —con sentido fuerte, según la liturgia— en textos entresacados de la Escritura, que no reclaman literalmente la confesión de la divinidad^{77a}. También se le adora como Dios^{77b}.

Añádanse los textos en que a la madre del Niño se llama «la Madre de Dios». La celebración lleva ese título a los ocho días del Nacimiento⁷⁸.

Los formularios que designan a Jesús, Dios, son menos numerosos que los anteriores, los que le denominan, Hijo de Dios. Sin embargo, téngase en cuenta que la celebración se enmarca en el ordinario de la Misa. Y en los textos de la primera parte del ordinario, sobre todo, se prodiga la designación del Hijo como Dios, igual al Padre.

Por ejemplo, en el *Gloria*, uno de los himnos más venerables de la Iglesia, anterior al movimiento arriano. En la redacción probablemente más antigua se aclama a Cristo: «Señor, Dios...» (redac. griega, Codex Alexandrinus, que enlaza con la tradición latina)⁷⁹. Y en la redacción latina actualmente en uso se profesa también a «Jesucristo, Señor Dios». De esta redacción ha escrito Jungmann:

«Porque sólo tú eres Santo, / sólo tú Señor, / sólo tú Altísimo, Jesucristo...» Este modo algo impetuoso de afirmar la unicidad de Cristo como santo, Señor y Dios, seguramente se debe interpretar como protesta o, tal vez, mejor dicho, antítesis frente a la con-

⁷⁵ FII OC1. También PPr.

⁷⁶ NA OO.

⁷⁷ SF AC.

^{77a} Cf. NA AI; SM AI1 y 2; E Ev Tit y AC.

^{77b} Cf. E Ev Tit y AC; también la adoración al *incarnatus* de la profesión de fe, en las tres Misas de Navidad.

⁷⁸ Además véanse: N Com; SF OO; SM OO (el texto neutro de L 1006 se ha convertido en mariano y navideño, en el Misal de Pablo VI); etc.

⁷⁹ Cf. B. CAPELLE, *Le texte du «Gloria in excelsis» en Travaux Liturgiques II*, Louvain 1962, 176-191. En el texto de las *Constitutiones Apostolicae* se manipula el primitivo por una mano arriana, cf. ib. 182 y 187-189. Cf. también J. A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa* (BAC 68), Madrid 1969, 390. Sobre la suerte del texto del «Gloria», cf. G. BRINKTRINE, *La Santa Messa* (ed. aggiornata da V. Raffa), Roma 1962, 75-77.

En la redacción siria se aclama también a Cristo: «¡Tú eres nuestro Dios!» Redacción no valorada por CAPELLE, a.c., 189-191 y sí, al aparecer, por JUNGSMANN, cf. ib.

cepción pagana de Dios, que atribuía con tanta ligereza a simples hombres los predicados divinos, sobre todo el de *Kyrios*... Infinitamente por encima de estas creaciones de la fantasía humana está el único *Kyrios* verdadero, Jesucristo»⁸⁰.

La profesión trinitaria de las distintas redacciones, testimonia de nuevo la plena divinidad del Hijo: «Sólo tú Altísimo, Jesucristo, / con el Espíritu Santo / en la gloria de Dios Padre»⁸¹.

En el mismo sentido la fórmula antiarriana de conclusión de las colectas: «Por nuestro Señor Jesucristo, tu Hijo, que vive y reina contigo, en la unidad del Espíritu Santo, y *es Dios*, por los siglos de los siglos.» El Hijo «es Dios». Vive y reina con el Padre y como el Padre, en la eternidad, «por los siglos de los siglos». El carácter trinitario de la conclusión refuerza la confesión de la plena divinidad del Hijo⁸².

La profesión de fe niceno-constantinopolitana subraya definitivamente la plena divinidad de Cristo, sin dejar margen a ninguna ambigüedad: «Creemos... en un solo Señor Jesucristo... Dios verdadero de Dios verdadero... de la misma naturaleza que el Padre.»

Y en la celebración navideña, la adoración de la comunidad celebrante al *incarnatus* vuelve a subrayar la profesión de fe en la divinidad de Cristo.

Los textos navideños, que profesan la divinidad de Cristo, resuenan con fuerza en el marco del Ordinario de la Misa, en el que también se confiesa la misma divinidad del Hijo de Dios.

⁸⁰ Cf. JUNGSMANN, o.c., 397-398.

⁸¹ Sobre el lugar de la profesión trinitaria en unas y otras redacciones, cf. CAPELLE, a.c., 177. Falta en la redacción griega de las *Constitutiones Apostolicae*, que es arriana. Véase n. 79 del presente trabajo.

⁸² El carácter trinitario y la consiguiente confesión se mantienen, ya se entienda la alusión al Espíritu como a vínculo de la unidad eclesial (terrestre o/y celeste) o como al vínculo de la unidad trinitaria o como a la tercera persona de la unidad trinitaria. Son conocidas las opiniones encontradas de Jungmann, por una parte, a favor de la primera interpretación, y de B. Botte, por otra, a favor de la última. Cf. J. A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet* (LQF 7-8), Münster 1962, 179-181; Id., *El sacrificio de la Misa* (BAC 68), Madrid 31969, 427 y 826 y 827; B. BOTTE y C. MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe. Texte critique* (Etudes Liturgiques, 2), Louvain 1953, 133-139. J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster i. W., 1953, 176ss., entiende la fórmula primero de la vida intratrinitaria y después de la Iglesia.

Para la paulatina composición de la actual conclusión oracional, cf. BRINKTRINE, o.c., 83.

Balance

Los rasgos principales descriptivos de las «naturalezas», según el actual Misal Romano, son los siguientes: En el intercambio de la divinización de los hombres: fragilidad y eternidad, viejo y nuevo, humano y divino. En el intercambio de la encarnación del Hijo: origen terreno y preexistencia celeste, nacimiento humano y virginal, devenir hasta la muerte en cruz y manifestación, al mismo tiempo, de la Palabra de Dios, de la «Luz de Luz», del Hijo de Dios, de Dios. Estos rasgos descriptivos no precisan las distintas condiciones o «naturalezas», no las definen. Pero a través de ellos —que adquieren fuerte relieve en los contrastes del intercambio— se intuyen confusamente las realidades de las «dos naturalezas». Esta nueva aproximación no modifica la anterior —la del análisis de los términos *substantia* y *forma*—; pero la enriquece, es un avance ulterior sobre aquélla. Porque se trazan algunos rasgos fundamentales, se pergeñan de algún modo la realidad humana y la realidad divina de Jesús, se describen según la inteligencia común de «naturaleza humana y divina». Este modo de aproximación a la realidad (aquí a las «naturalezas») es el cotidiano; no el filosófico⁸³.

Es la aproximación al «núcleo casi inmóvil del pensamiento humano»⁸⁴, a partir del «sentido común», la «razón espontánea» y una ontología rudimentaria»⁸⁵.

«Las definiciones dogmáticas usan ordinariamente el vocabulario común e incluso cuando dichas definiciones emplean términos aparentemente filosóficos no comprometen a la Iglesia con una filosofía particular, sino que tienen por objeto las realidades subyacentes a la experiencia humana común que los términos referidos han permitido distinguir»⁸⁶.

Pero los conceptos comunes, por ser profundos, dan lugar a ulterio-

⁸³ Aproximación a la naturaleza «empírica» (Sykes y Schillebeeckx), a la «estructura general» de la naturaleza... Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 565 y 571. Para la «realidad efímera, coyuntural y estructural», ib. 542-544.

⁸⁴ Cf. ib. 620.

⁸⁵ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun. La philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris 1922, 263ss.

⁸⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El Pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 61, Tesis XI. Sobre el sentido pastoral de Calcedonia, A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1975, 283-292: «piscatorie et non aristotelice» (Episcopus Euippus; cf. ACO II, 5, 84, 2-3). Cf. también Anexo I.

res desarrollos filosóficos y teológicos, de los que más adelante nos ocuparemos ⁸⁷.

Notemos, por último, que las dos condiciones de Cristo, la humana y la divina, no aparecen simétricas; predominan la iniciativa, la manifestación y la acción divinas ⁸⁸.

La persona

En la descripción de las naturalezas se ha manifestado la persona. El término «persona» no aparece en la eucología. En cambio, se prodiga la designación personal de aquél cuyos rasgos humanos y divinos se han descrito. Se ha notado más arriba la diferencia, sobre otras denominaciones, de la apelación *el Hijo único de Dios*. Incluso las denominaciones, Jesús, Cristo y Jesucristo, juntas, no alcanzan la mitad del número de veces de la designación *Hijo, Hijo único*. En esta designación se manifiesta su condición divina. Y, a la vez, se responde a la pregunta *quién es* aquél que se manifiesta como Dios y como hombre.

Ante el misterio personal del Hijo, manifestado en la Navidad, el culto de la Iglesia se vuelve súplica, canto lírico y deseo de comunión con el mismo Hijo de Dios.

Súplica para «penetrar con fe profunda y amar (el misterio de Navidad) cada vez con amor más entrañable» ⁸⁹. La Iglesia ruega repetidamente *inviolabilem fidei firmitatem* («perseverancia y firmeza en la fe») ⁹⁰, *fidei firmitatem* («fe sólida») ⁹¹.

Canto lírico del corazón orante de la Iglesia, por ejemplo, en los salmos responsoriales. De Navidad a Epifanía predominan los salmos 95-97: «Hoy

⁸⁷ Cf. p. 1101ss.

⁸⁸ Cf. LEMARIE, o.c., 96-98ss.; 108; 113; 129-132; 251-256; 287-303.

⁸⁹ NA OCo. El *Oracional Visigótico* (Vives) 216, que inspira la poscomunión, añade: *ut per hoc quod de te, quae vera sunt credimus, ad hoc, quod te diligentibus tribuis, ardentius veniamus*. Se apunta la relación entre ortodoxia y mística escatológica. De conocer a Dios y profesarle en la fe se pasa a la ardiente aspiración del futuro prometido a los que le aman. Sólo la ortodoxia, como recta profesión de fe y asombrada alabanza de Dios y su Reino, proyecta hacia el *esjaton* cristiano, que no se identifica con las aspiraciones y sueños de los hombres, sino con la intuición de la fe y del amor de Dios. La relación entre ortodoxia y escatología es de especial interés en nuestro momento teológico. Además, se proyecta en la relación ortodoxia-ortopraxis, pues los frutos de ésta son ya el Reino misteriosamente presente (véase, por ejemplo, GS 39). Del texto del *Oracional Visigótico* se ha tratado también en n. 64 del presente trabajo.

⁹⁰ Cf. FII OC1.

⁹¹ Cf. FV OC1. Puede verse en relación con este texto las sugerencias de la n. 89 del presente trabajo sobre ortodoxia, escatología y ortopraxis.

nos ha nacido un Salvador: el Mesías, el Señor. / Cantad a Dios un cántico nuevo... ya llega, ya llega a regir la tierra»⁹². «Hoy brillará una luz sobre nosotros, porque nos ha nacido el Señor. / El Señor reina, la tierra goza, se alegran las islas innumerables... todos los pueblos contemplan su gloria»⁹³. Inmediatamente después de Navidad, se repite la antifona «alégrese el cielo y goce la tierra», sacada del salmo 95,11⁹⁴. Y a partir de Epifanía, se canta una y otra vez el canto épico y lírico del rey mesiánico del reino de Dios, que es el salmo 71: «Que en sus días florezca la justicia y la paz hasta que falte la luna... que domine de mar a mar... y su fama dure como el sol...»⁹⁵.

Por último, *deseo de comunión* con el mismo Hijo de Dios encarnado. La Iglesia desea llegar hasta él: *quae fidei profitentur caelestibus sacramentis apprehendant*⁹⁶. La Iglesia desea alimentarse del misterio del Nacimiento del Hijo Unigénito: *unigeniti Filii tui recensita nativitate vegetari*⁹⁷.

⁹² NN PsR.

⁹³ NA PsR.

⁹⁴ 29-31 dec PsR; también 2-6 ian PsR.

⁹⁵ Cf. E PsR y 8-10 ian PsR. Los responsoriales de los días 11-12 ian son semejantes al S 71.

⁹⁶ 30 dec OO. El texto proviene de L 1136. La versión española no parece acertada: «cuanto creemos por la fe se haga vida en nosotros por este sacramento».

La alusión de esta *oración sobre las ofrendas* a la inmediata profesión de fe, en la celebración de las fiestas de Navidad, se polariza en torno a los misterios celebrados en tales días. Por eso, «cuanto creemos por la fe» parece una fórmula demasiado genérica.

Apprehendere significa en el latín cristiano y en un contexto cultural: alcanzar, entrar en contacto, o comprender intelectualmente (cf. A. BLAISE, *Dictionnaire Latin - Française des Auteurs Chrétiens*, Turnhout 1954, 91s; Id., *Lexicon Latinitatis Medii Aevii* (CC Continuatio Mediaevalis), Turnholti 1975, 59.) El contexto sacramental —se trata de una *oración sobre las ofrendas*— favorece el primer sentido (para el último, cf. FV OC1).

La versión española descuida también el sentido de *apprehendere* o no lo clarifica. La comprensión espontánea del texto español parece orientar hacia los efectos morales del sacramento. Que éste se haga vida «práctica». El sacramento parece ser «medio» para vivir en las costumbres lo creído por la fe.

Sin embargo, el original latino, sin ambigüedad, se orienta a «entrar en contacto», «alcanzar» en la Eucaristía los misterios profesados y cantados por «el amor de la fe» (*fidei pietate*). Es decir, en primer lugar, los misterios celebrados en Navidad. El texto original apunta, creemos que con claridad, a la *presencia de los misterios* de Navidad en la celebración eucarística.

⁹⁷ NV OCo. El texto proviene de GV 22, mal leído en el Misal de S. Pío V y de S. Pío X (*respirare* en vez de *vegetari*). Comparemos el original y la versión:

*Da nobis, quaesumus, Domine,
unigeniti Filii tui recensita nativitate
vegetari,
cuius caelesti mysterio
et pascimur et potamur*

«Que renazca tu pueblo, Señor,
al conmemorar el nacimiento de tu Hijo,
y que los santos misterios
que hemos recibido
sean nuestro alimento y nuestra bebida.»

Junto con estas reacciones fundamentales ante el misterio personal del Hijo encarnado, se frecuentan las ya conocidas: la súplica para ser iluminados por la Luz que es el Hijo y la contemplación del intercambio de la divinización que alcanza hasta la eternidad, etc.

Tanto la denominación *el Hijo, el Hijo único*, como sus contextos (la inteligencia común de las naturalezas y el culto eclesial de súplica, contemplación lírica y deseo místico), no ofrecen indicios de comprensión filosófica de «la persona». Se nos remite, pues, a la fe de la Iglesia, que, a su vez, se manifiesta y desarrolla en el culto, como en lugar privilegiado, según las implicaciones de los términos del adagio *lex orandi lex credendi*. Por los caminos de la teología especulativa Schillebeeckx llega a semejante conclusión: «Podemos, pues, concluir que entre el concepto moderno de persona y, por ejemplo, el empleado por el Concilio de Calcedonia no existe una diferencia estructural, sino superficial o coyuntural»⁹⁸. Liébaert ha hecho notar que Calcedonia emplea el lenguaje corriente de la predicación y la catequesis, sobre todo en la primera parte de la definición; y que la segunda es una explicación más ajustada de la primera⁹⁹.

Podrían repetirse aquí las reflexiones sugeridas en el apartado anterior «Balance», por ejemplo, la profundidad de los conceptos comunes que da lugar a desarrollos filosóficos y teológicos. Baste recordarlo.

Por fin, pensamos que es suficiente el testimonio del culto, en las condiciones aquí ofrecidas, para la comprensión de la fe de la Iglesia¹⁰⁰.

Sin embargo, para valorar adecuadamente el culto eclesial y para una inteligencia más completa del tema estudiado, se expone en el Anexo I

«Renazca» se aleja demasiado del original *vegetari*. En el mismo original, la nueva vitalidad, el fortalecimiento (*vegetari*), se deben a la celebración eucarística de los misterios del Nacimiento. Sin embargo, en la versión, el fortalecimiento, debido a la celebración navideña, se opone a la comunión eucarística. El original apunta a la reactualización de los misterios en la Eucaristía, porque la Eucaristía alimenta con los misterios de Navidad. En la versión, los renacidos en la celebración de los misterios de Navidad (¿por qué?, ¿por el recuerdo de la Navidad?) se alimentan de la Eucaristía. En la versión no se sugiere la relación intrínseca que, según el original, existe entre la celebración de la Navidad y la celebración de la Eucaristía. Esperamos volver detenidamente en otra ocasión sobre estos textos.

⁹⁸ O.c., 621; también 623 y 624. Sobre la realidad efímera, coyuntural y estructural, cf. o.c. 542-544.

⁹⁹ Cf. J. LIEBAERT, *Valeur permanente du dogme christologique: Mélanges de Science Religieuse* 30 (1981) 109; también J. MARTORELL, *Dogma y Anuncio...: Escritos del Vedat* 9 (1979) 135.

¹⁰⁰ Cf. p. 1078ss. También, Th. SCHNITZLER, *Das Konzil von Chalkedon und die westliche (römische) Liturgie* en *Das Konzil von Chalkedon II* (Ed. A. Grillmeier - A. Bacht) Würzburg 1953, 735-755.

la fe de Calcedonia, según el testigo privilegiado del mismo Concilio, el Papa S. León.

III. NAVIDAD Y CRISTOLOGIA

Conclusiones y consecuencias

Al término de estas páginas se pueden formular las respuestas a las cuestiones abiertas en el planteamiento inicial.

El Cristo de la liturgia de Navidad no está encerrado en una rígida estructura ontológica. Los conceptos afines a «naturaleza», como «sustancia» y «forma», equivalen a «realidad». La «realidad» de Cristo se intuye en sus manifestaciones humanas, como la caducidad y sujeción al devenir; y en sus manifestaciones divinas, como la revelación de su preexistencia, su concepción virginal, la aparición definitiva de Dios en él (es la Palabra, la Luz, el Hijo único de Dios) y su calidad de Dios verdadero.

A través de tales manifestaciones aparece *quién es* Cristo, su persona de Hijo único de Dios y Dios como el Padre.

Ni en los conceptos de «sustancia» y «forma» ni en la descripción de las «naturalezas», ni en las denominaciones de la «persona», asoma la comprensión filosófica de los vocablos y de las realidades subyacentes. La comprensión es la común, la propia del lenguaje no científico.

«Las definiciones dogmáticas usan ordinariamente el vocabulario común e incluso cuando dichas definiciones emplean términos aparentemente filosóficos no comprometen a la Iglesia con una filosofía particular, sino que tienen por objetivo las realidades subyacentes a la experiencia humana común que los términos referidos han permitido distinguir»¹⁰¹.

«Los vocablos 'naturaleza' y 'persona'... siguen teniendo aún hoy el mismo sentido (cotidiano) en el lenguaje ordinario»^{101a}.

Sin embargo, esos conceptos comunes, en su primera y fundamental inteligencia, son, al mismo tiempo, profundos. Y tanto que no se encuadran en ninguna filosofía ni antigua ni actual. Así, por ejemplo, la

¹⁰¹ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 13, Tesis 11.

^{101a} COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Quaestiones Selectae de Christologia* III, B, 4: Gregorianum 61 (1980) 620.

condición plenamente humana de Jesús que, sin embargo, no está sustentada en sí y en Dios-fundamento de todo, como los demás hombres; sino en el Hijo único de Dios, «uno y el mismo» en su humanidad y divinidad. Sustentada no en una persona humana, sino divina.

De tales conceptos se afirma: Aun cuando sugieran «una helenización de la fe del N. Testamento, sin embargo, trascienden todo el modo de pensar de los griegos, conciliando aquellas dos instancias que parecían inconciliables a los filósofos griegos: la trascendencia de Dios, alma del sistema de los platónicos, y la inmanencia de Dios, distintivo de los estoicos»¹⁰².

«Es históricamente falso que los Padres Calcedonense (y la Iglesia de los Concilios cristológicos) sometiera el dogma a conceptos helenísticos»¹⁰³.

El lenguaje del dogma cristológico procede de filosofías determinadas, pero ya no pertenece a ellas; sino al lenguaje común y singular, a la vez, de la fe. Singular, porque las fórmulas nacieron del diálogo crítico entre fe y filosofía, de la falta de acoplamiento de la fe a la filosofía y de la contestación de aquélla por ésta^{103a}.

Ese lenguaje común y singular, a la vez, expresa «realidades que antes no se percibían y que ahora... forman parte de los conocimientos permanentes del espíritu humano, que naturalmente sólo son accesibles entrando en aquel proceso de la experiencia religiosa...»^{130b}. Lenguaje, pues, y conocimientos que apuntan profundidades que desbordan a las filosofías.

Los conceptos comunes y profundos de la cristología dieron que pensar, dieron lugar a desarrollos filosóficos, que al correr del tiempo cristalizaron en rígidos conceptos de escuela¹⁰⁴. El proceso afectó a la teología, y se proyectó en el magisterio, la catequesis y aun en la misma fe.

Las acusaciones, que sin duda pueden formularse, no afectaron a la cristología litúrgica de la Navidad (tampoco a la clásica, en sus primeros representantes cualificados)¹⁰⁵.

No cabe afirmar que el contexto litúrgico diluye las significaciones filosóficas y que, por eso, no es apto para descubrir las implicaciones de las exposiciones clásicas de la fe cristológica. El contexto cultural

¹⁰² Ib. II, B, 6: *Gregorianum* 61 (1980) 618.

¹⁰³ Ib. III, C, 5: *Gregorianum* 61 (1980) 621.

^{103a} Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, o.c., 64-66.

^{103b} Cf. ib., 65.

¹⁰⁴ Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Questiones Selectae...*, III, A, 1. También el artículo de E. BARÓN en este mismo volumen.

¹⁰⁵ Cf. la nota anterior, para las acusaciones, y para la cristología litúrgica, las p. 1077ss.

puede suavizar las recortadas aristas de términos filosóficos explícitos e implícitos. Pero no puede eliminar el sentido fundamental y propio de los vocablos, porque éstos reflejan el sentir de la Iglesia en su expresión del misterio de la fe. Sobre todo, cuando tales términos provienen directamente del magisterio y la teología, y apuntan la realidad más profunda de Cristo.

● No cabe duda que la cristología clásica influyó decisivamente en la cristología de los formularios navideños: por la proximidad de origen de ambas ¹⁰⁶ y por la repercusión habitual de la fe —que se formuló según la cristología clásica— en el culto. La repercusión aparece en términos explícitos, como *substantia, forma*, y, en general, en la presentación —a cualquier nivel que se considere— de la cristología navideña. Términos y modos de pensar que, aun entendidos *sensu vulgari*, denotan la influencia del medio cultural de los Concilios cristológicos.

Sin embargo, ese influjo, *por ser el de primera hora*, no llevó consigo las posteriores implicaciones filosóficas de la cristología clásica. Las páginas anteriores testifican la libertad litúrgica, la libertad de la fe, de enfeudamientos en sistemas y escuelas.

● Parece obvio que el concepto de cristología clásica abarque también a la cristología del culto de la Iglesia. No debe reducirse a la cristología del magisterio directamente docente y de la teología y catequesis de él derivadas. El culto, *lex orandi*, es también órgano cualificado del magisterio ¹⁰⁷, que optó por la cristología clásica.

La continuidad notada entre cristología clásica y cristología litúrgica da también derecho a la denominación común (cf. Anexo I).

Si se hubiera evitado la reducción apuntada, pensamos que se hubieran también evitado las deformaciones que ha sufrido la cristología clásica, al menos la acentuación de las mismas. La cercanía de la liturgia a la Biblia y el carácter oracional y doxológico del culto inmunizan de la rigidez conceptual. Alimentan una teología kerigmática, pastoral y profunda, a la vez, sobre todo, en dimensiones simbólicas, irremplazables en cualquier aproximación al misterio de Dios, en nuestro caso, al misterio de la definitiva manifestación de Dios al hombre. Consiguientemente se hubiera transformado en buena parte la imagen de la cristología clásica.

¹⁰⁶ Cf. p. 1075.

¹⁰⁷ Cf. nota 4.

Camino recorrido y presente cristológico

El estudio de estas páginas ha surgido del intento de clarificación de un interrogante (y acusación) fundamental de hoy a la cristología clásica y litúrgica de la Navidad¹⁰⁸. Se ha respondido que no afecta a ésta y se ha sugerido la ampliación del concepto de cristología clásica. Desde el camino recorrido, cabe valorar las soluciones ofrecidas por la actual crítica cristológica, en lugar de las ya consagradas en la Iglesia.

Las soluciones actuales llevan el sello, fuertemente grabado, del «giro antropológico» de la teología. Se busca con afán revalorizar al hombre que es Cristo, amenazado por la divinidad y la persona divina del Cristo clásico, tanto en la teología, como en la piedad, la catequesis y aun la misma formulación de la fe.

Se afirma válida la fórmula predilecta del culto de la Iglesia: Jesús es el Hijo de Dios. Pero se acusa de oscuro monofisismo a la también propia del culto (y de toda cristología clásica): Jesús *es* Dios.

En contrapartida se tiende a designar a Jesús como «persona humana». Y se sitúa su divinidad en su *transcendencia humana*: «humano así sólo puede ser Dios mismo»¹⁰⁹.

● Se repiten las fórmulas de posesivo, Jesús es de Dios, con las variantes, revelación definitiva de Dios, manifestación escatológica de Dios, etc. Se quiere evitar la acusación de mito al planteamiento de la encarnación «desde arriba»: ¡un Dios-hombre!, ¡un dios disfrazado de hombre! La piedad de los fieles ha entendido la fórmula clásica, «Jesús *es* Dios», en sentido monofisita, al identificar el sujeto, un hombre, con el predicado, Dios, y no sólo unirlos de forma «indecible». De la identificación, quizá subconsciente, deriva un hombre Jesús absorbido por la divinidad¹¹⁰.

Pero las fórmulas propuestas parecen cortas y en la profesión fundamental de la fe no caben ambigüedades. Incluso la fórmula «Hijo de Dios» es ambigua, si en el contexto no se le llama también «Dios» en sentido fuerte. Por ejemplo, en la liturgia navideña, en plegaria diri-

¹⁰⁸ Cf. p. 1076s y 1081.

¹⁰⁹ L. BOFF, *Jesucristo el liberador*. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo, Bogotá 1977, 189.

¹¹⁰ Cf. K. RAHNER, *Curso Fundamental sobre la Fe*, Introducción al concepto de cristianismo, Barcelona 1979, 340s.

gida al Padre: «... tu Hijo, Dios de gloria eterna como tú»¹¹¹. O «es Dios», como en la conclusión larga de las oraciones litúrgicas¹¹². O en la profesión de fe también litúrgica: «*Un solo Señor Jesucristo, Hijo único de Dios, ... Dios verdadero de Dios verdadero... de la misma naturaleza que el Padre*».

La fórmula, «Jesús es Dios», nació en medio del asombro y gozo de la adoración cultural y, por eso, sólo se comprende en esa situación. Como afirma la Comisión Teológica Internacional, «al definir la divinidad de Cristo, la Iglesia se apoyó en la experiencia de la salvación y divinización en Cristo; pero, al mismo tiempo, la definición nicena de tal modo plasmó aquella experiencia de salvación, que se ve que existe una real y profunda interacción entre experiencia vital y proceso de clarificación teológica»¹¹³. Y el lugar privilegiado de esa experiencia es el culto de la Iglesia.

«La fórmula 'Jesús es Dios', como la mayor parte de la dogmática posterior, ha nacido como parte de himnos y cánticos espirituales, con los cuales los creyentes daban en su corazón y delante de la asamblea gracias a Dios, por la 'gracia' que les había hecho en Cristo... El culto y no la lógica aristotélica, la Eucaristía y no la eurística, son el único lugar hermenéutico válido para el conocimiento y análisis de la fórmula 'Jesús es Dios'. Porque del culto nació y al culto orienta, ya que el culto es el lugar donde el hombre llega a la verdad última de sí mismo, abriendo su ser al que es su fuente y su lluvia, para que le fecunde; porque, al desbordarse en adoración y alabanza, logra aquella libertad máxima que sólo se adquiere en la desposesión y no en el aferramiento. Y, sobre todo, porque en el culto los cristianos renuevan el gesto y signo que nos dejó Jesús la noche en que iba a ser entregado, y que es signo contenido de su amor, que es, a su vez, el amor del Padre... En el NT todas las cristofanías tienen lugar durante la celebración eucarística, y es al partir el pan cuando se ilumina el rostro de Jesús y le reconocemos»¹¹⁴.

En el culto tiene lugar «aquel sagrado respeto que se trasmuta en veneración, que se actualiza en invocación, que crece hasta el amor, la oración, el desbordamiento por él (Cristo) hasta el Padre... el reposo en él como lugar personal donde el Padre está y en el que se le encuentra al encontrar a quien es su Hijo, y *al que por*

¹¹¹ Cf. p. 1087-1097.

¹¹² Cf. p. 1096.

¹¹³ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Quaestiones Selectae de Christologia* II, A, 2: Gregorianum 61 (1980) 616.

¹¹⁴ O. G. DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (BAC Mayor 9), Madrid 1975, 517s; también ib. 346.

*consiguiente se le puede incluir en aquel indiscernido acto de adoración y de glorificación, que debemos a Dios sólo...*¹¹⁵.

La fórmula rompe con todos los esquemas del pensar pasado y actual. Es fórmula límite, si alguna. Revela la penetración de la fe. Reclama la actitud antes recordada para la tarea teológica:

«La radicalidad crítica que hoy nos apasiona a todos, siendo absolutamente necesaria... es inadecuada e insuficiente para percibir su misterio (de Cristo)... Es necesario (*además*)... dejarse adentrar por los caminos de una 'simpatía' respecto a su existencia total, en la contemplación de cada una de sus acciones, y en la respuesta a cada una de sus interpelaciones; perderse en su conocimiento como se pierde uno en la insospechada novedad que ofrece la lectura de un poeta, un paseo en el bosque o un adentramiento en el mar... perderse a sí mismo por esos caminos. Sólo entonces la persona y la naturaleza... 'dan de sí'... dejan conocerse... y se entregan en su fecunda verdad»¹¹⁶.

La mística de la fórmula «Jesús es Dios» no se apoya en el solo deseo del corazón, sino en la experiencia de los primeros testigos privilegiados, prolongada «en el Espíritu» de Jesús a lo largo de la vida de la Iglesia, antes, en y después de los Concilios cristológicos. «Yo rogaré al Padre, y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros eternamente: el Espíritu de la Verdad... Aquel día conoceréis vosotros que yo estoy en mi Padre... El Espíritu Santo que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todo, y os recordará todo lo que yo os he dicho... Cuando venga él, el Espíritu de la Verdad, os guiará en el camino de la verdad total; pues no hablará por su cuenta... porque tomará de lo mío y os lo anunciará. Todo lo que tiene el Padre es mío...» (Cf. Jn 14,16-17. 20; 16,13-15). Estos textos nos remiten a la acción del Espíritu en la comunidad eclesial:

«La 'síntesis cristológica' no sólo supone la confesión de la comunidad cristiana en un sentido histórico, sino que demuestra también que en medio de la diversidad de los tiempos es con su presencia continua el lugar del verdadero conocimiento de la persona y obra de Jesucristo. Sin la mediación y ayuda de la fe eclesial no es posible ni en el N. Testamento ni hoy un conocimiento cristológico. No hay punto arquimédico alguno fuera del contexto eclesial...»¹¹⁷.

¹¹⁵ Id., *Cristología y Liturgia*, Phase 18 (1978) 221. El subrayado es nuestro.

¹¹⁶ Cf. p. 1084.

¹¹⁷ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, a.c., I, B, 2.5: Gregorianum 61

La fórmula de que tratamos corre el riesgo de ser mal entendida; lo ha sido y lo es. Pero las sustituciones son sucedáneos que no alcanzan la calidad, la hondura, de aquélla y corren riesgos aún mayores. Su contenido sólo es accesible «entrando en aquel proceso de la experiencia religiosa, del que justamente la palabra (la fórmula) generada representa la huella pasiva»^{117a}. «La comprensión de la fe no se da exclusivamente a nivel lingüístico (racional), sino que incluye un nivel "inexplicable", pero sí experimentable; y en esta experiencia encuentra una gran base para su explicación»^{117b}.

• Desde la *cristología litúrgica* se pueden también valorar la designación de Jesús como «persona humana» y la comprensión de su divinidad como «transcendencia humana».

— La designación de Jesús como «persona humana» se basa en que él posee el centro humano de consciente y libre decisión, que constituye a la persona, según los actuales vocabularios filosóficos. Pero estos vocabularios, aplicados a Jesús, están en contradicción con el dato irrenunciable que se acaba de exponer y con las designaciones personales de los formularios litúrgicos analizados. Porque agrietan la unidad fundamental del «uno y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo» (DS 301), profesado en el culto de la Iglesia y en Calcedonia. O bien, a partir de tales maneras de pensar y hablar, se tiende a diluir la divinidad personal del Hijo único en su «transcendencia humana», de la que a continuación se tratará. O, por último, se deslizan al ámbito psicológico y juegan con el equívoco de la misma palabra «persona» en otro plano, sin dar razón de la realidad radical —«¡la irrenunciable metafísica!»— del que es Palabra, Luz e Hijo único de Dios, porque es Dios. La Comisión Teológica Internacional constata y apunta la raíz del problema:

«No pocos contemporáneos nuestros experimentan algunas dificultades en lo que respecta a la fe del Concilio Calcedonense. Y es que los vocablos 'naturaleza' y 'persona', si bien siguen teniendo aún hoy el mismo sentido en el lenguaje ordinario, no así en el filosófico... la noción de persona se describe en términos psicológicos, olvidando el aspecto ontológico... La doctrina cristológica eclesial, y sobre todo el dogma calcedonense, retienen todo su valor, de tal manera que, aunque sea lícito, y en ocasiones conveniente, inquirir y pensar ulteriormente sobre esta materia, nunca es lícito contradecirlo... Si nuestros contemporáneos padecen las

(1980) 614-615. Sobre la dimensión eclesial de la exégesis, cf. GOENAGA, *Celebración de la Navidad y crítica de los Evangelios de la Infancia I y II*: Scriptorium Victorienne 26 (1979) 8-14, 23-38, 253, 292-295, 296-298.

^{117a} J. RATZINGER, *Validez permanente de las fórmulas dogmáticas* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 65.

^{117b} J. MARTORELL, *Dogma y Anuncio...*, Escritos del Vedat 9 (1979) 135.

dificultades dichas, tienen una grave ignorancia... del sentido genuino del dogma cristiano...»¹¹⁸.

Afirmaba Lonnergan, en crítica a Schoonenberg, que no se puede deducir de dos premisas impecables, «Jesús fue un hombre» y «Jesús fue una persona», la conclusión: «Jesús fue una persona humana. A no ser que subrepticamente se introduzca una tercera premisa: Jesús no fue más que un hombre, que es la herejía ebionita»¹¹⁹.

La problemática cristológica de la «persona» se cruza con la trinitaria. El concepto expuesto de persona obliga a no llamar «persona» al Verbo de Dios, para evitar en la Trinidad un piloteísmo triteísta¹²⁰. En tal caso ¿es posible evitar el modalismo trinitario, que se ha denunciado en Barth y Rahner, por ejemplo?¹²¹. Por otro lado, es también frecuente cierto agnosticismo en torno a la Trinidad inmanente¹²². Y en este caso, ¿es posible establecer una cristología que salve lo definitivo y mejor de Nicea, la plena divinidad del Hijo?

— Vengamos a la «transcendencia humana» de Cristo. Con frecuencia se sitúa la divinidad de Cristo en la humanidad utópica e «imposible», que en él fue realidad. Se quiere evitar una concepción popular de Cristo, que es falsa: un Cristo con «dos pisos», el humano y el divino, en el que se impone el «piso de arriba». La divinidad de Cristo —que es su «ser de Dios» de forma única— se realiza en la misma humanidad¹²³.

En la presentación y análisis de los formularios litúrgicos ha quedado patente la superioridad numérica y la densidad teológica de los textos que descubrían la condición divina de Jesús en sí misma, no en su realización humana. Más aún, se contraponía aquélla a ésta¹²⁴.

Aquel hombre llevaba en sí un misterio que lo desbordaba y lo hacía ser tal hombre. Recuérdese el condensado que se ha presentado más arri-

¹¹⁸ Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, a.c., III, B, 4 y C, 5: Gregorianum 61 (1980) 620-621.

¹¹⁹ En Coloquio sobre los problemas actuales de la cristología, en la Universidad Laval de Québec. También se ha notado la indecisión del lenguaje de Schillebeeckx en este punto, cf. S. C. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta al P. E. Schillebeeckx en relación con algunos de sus escritos en materia de cristología: L'Osservatore Romano* (edic. española), 12 de julio, 1981, 7.

¹²⁰ Cf. P. SCHOONENBERG, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972, 77-119. El dogma trinitario se sitúa entre el modalismo y el triteísmo, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 616, también 624-626.

¹²¹ Véase, por ejemplo, la crítica de W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1978, 228-229; X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús. Ensayo de cristología bíblica* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 15), Salamanca 1976, 493-496. Sobre Rahner y Schoonenberg, Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* III, Paris 1980, 41, n. 9.

¹²² Cf. P. SCHOONENBERG, o.c., 88; pero véase *Trinität - der vollendete Bund. Thesen zur Lehre von dreipersönlichen Gott: Orientierung* 37 (1973) 115-117.

¹²³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, o.c., 614.

¹²⁴ Cf. p. 1090-1101.

ba de la doctrina del Misal: descendiente de David—preexistente; nacido de mujer—madre-virgen; hombre—Palabra, «Luz de Luz», Hijo de Dios, Dios¹²⁵. No es el dios de la humanidad utópica e imposible. Es el hombre logrado por/en el misterio que brilla en él y arrebatada hacia el Padre. El misterio del agua viva del Espíritu que se le ha dado «sin medida» y murmura a nuestros oídos «ven al Padre», como jamás se puede escuchar en ningún hombre¹²⁶.

Reducir la divinidad de Jesús a la transcendencia humana del mismo es caer en un monofisismo opuesto al antiguo. Llama la atención que los preocupados por el monofisismo latente de la fórmula «Jesús es Dios», no tengan escrúpulos por el de signo contrario, a que dan lugar las fórmulas de la transcendencia humana de Jesús¹²⁷.

El mismo Schillebeeckx afirma que las distintas formas de transcendencia del hombre son totalmente inadecuadas para expresar la divinidad de Cristo¹²⁸.

La humanidad de Jesús es el lugar de la presencia y manifestación del Hijo único: *homo genitus idem praefulsit et Deus*¹²⁹. Su divinidad:

«Sólo es accesible en su misma humanidad, aunque no se identifique con ella; y no es perceptible en ella como tal divinidad, sino que es afirmada por la fe: vieron al hombre y adoraron a Dios, como escribía S. Agustín»¹³⁰.

Se insiste en que Jesús no es Dios y hombre, en que lo divino no se nos da por encima de lo humano (aquí los «dos pisos»). Por ello se ha de «aprovechar la diferencia ontológica del hombre y la idea de humanidad utópica», para percibir la divinidad de Jesús en su misma humanidad. «Pero es evidente que con ello no habremos agotado la descripción de la divinidad de Jesús: la divinidad es inagotable»¹³¹.

Es casi inevitable que tal misterio se «imagine» como algo más, «además de», «por encima de»; con tal de que no se margine en la búsqueda de

¹²⁵ Cf. p. 1092.

¹²⁶ Se alude a IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Romanos VII*, 2. Información sobre el debate de la autenticidad de las cartas de S. Ignacio en Ch. MUNIER, *A propos d'Ignace d'Antioche*: *Revue des Sciences Religieuses* 54 (1980) 54-73; también en la misma revista, R. WINLING, *A propos de la datation...* 259-265; y las recensiones de la obra de Rius-Camps por A. Orbe en *Gregorianum* 62 (1981) 594 y Ch Kannengieser en *Recherches de Science Religieuse* 69 (1981) 449s.

En la interpretación del texto de S. Ignacio se barajan Jn 3,34; 4,13-14, y 7,37-39, siguiendo a Th. CAMELOT en *SC 10* (Ignace d'Antioche, *Lettres*), Paris 1944, 104, n. 1.

¹²⁷ Cf. LIEBAERT, a.c., 120.

¹²⁸ Cf. SCHILLEBEECKX, o.c., 618; también, 624-626.

¹²⁹ Cf. p. 19 del presente trabajo.

¹³⁰ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, II, 1975, 506.

¹³¹ Cf. ib., 507; también 499.

Dios a la verdadera humanidad de Jesús. La cristología de la Iglesia no puede dejar de ser dual (aunque no debe ser dualista)¹³².

— Permítasenos añadir, aunque el tema sea colateral a nuestro estudio, que también desde la mariología se llama la atención a algunos intentos de nuevas formulaciones cristológicas. Tanto Schoonenberg como Schillebeeckx han cambiado su comprensión de la maternidad divina y de la concepción virginal al cambiar de cristología¹³³.

Últimas reflexiones

● El lenguaje de la fe y la teología no pueden encerrarse en los moldes culturales ni del pasado ni del presente. La fe y la teología se van creando su propio lenguaje, deficiente y al mismo tiempo cercano al misterio. «La Iglesia realizó, por así decir, la suprema desmitificación y la "catarsis" cristiana del helenismo»¹³⁴. Semejante tarea le incumbe también respecto a la cultura contemporánea. Las fórmulas cristológicas fueron «una de las más grandes innovaciones cristianas con relación al helenismo»¹³⁵. También deben serlo (las antiguas y las nuevas que desarrollan aquéllas) con relación a la cultura actual.

Hay que tener en cuenta las inevitables fluctuaciones históricas del lenguaje y sus necesarios desplazamientos al correr del tiempo. Pero, a la vez,

¹³² Cf. J. LIEBAERT, *Valeur permanente du dogme christologique: Mélanges du Science Religieuse* 30 (1981) 122-123.

¹³³ Cf. J. GALOT, *Marie dans la nouvelle théologie hollandaise: Ephemerides Mariologicae* 30 (1980) 69-83.

Respecto a la concepción virginal, G. Faus se inclina por la filiación ilegítima de Jesús, de madre soltera y padre desconocido: por las oscuridades de la historia sobre el origen de Jesús y por la solidaridad del amor inmanipulable y subversivo de Dios con el mundo pecador. Como gusta al autor, orquesta su preferencia con temas de actualidad, como los hijos ilegítimos y los colegios de la Iglesia o el acceso al ministerio... y hasta con la entrada por las puertas del Mercado Común o el sentirse a gusto en los salones del Vaticano...! (Cf. *Acceso a Jesús*, Salamanca 1979, 61-68.

La opinión no cuenta con apoyo entre los exegetas. (Cf. un resumen en X. PIKAZA, *Los Orígenes de Jesús...*, Salamanca 1976, 29-31 y n. 25.) La opinión pretende arrancar de Mc 6,3. Taylor en su comentario a Marcos ni menciona la hipótesis de la ilegitimidad de Jesús. La base teológica no existe, fuera del «buen deseo» de G. Faus, que está en contradicción con la mariología menos maximalista y, por tanto, con la cristología.

Véanse las notas 50 y 52 del presente trabajo.

¹³⁴ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, a.c., II, A, 2: *Gregorianum* 61 (1980) 616.

¹³⁵ R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa...*, citado por J. LIEBAERT, a.c., 12, véanse también 11-13.

no se puede olvidar que las fórmulas son la encarnación de la misma fe. No un vestido externo que se cambia, sino la carne misma de la fe. No tiene sentido proponer la separación del pensamiento y del lenguaje. «No existe la pureza del concepto como tal separable de la palabra»¹³⁶. Las fórmulas se identifican con el nacimiento y desarrollo de la fe. De aquí el respeto a las ya consagradas en la Iglesia y la apertura a las nuevas que *desarrollan aquéllas*, pues la fe y su propio cuerpo deben crecer hacia «la verdad total».

De las páginas precedentes concluimos que las formulaciones cristológicas presentadas no sirven para encarnar la fe de la Iglesia en Cristo. Por estar esclavizadas a los modelos culturales de hoy, por la unilateralidad del «giro antropológico», por la revalorización precipitada, casi febricitante, del hombre en el Cristo de Dios, al que se ha visto amenazado (no siempre sin razón) por la persona divina encarnada de la cristología clásica. Como escribía O. G. de Cardedal, «las cristologías contemporáneas aún no están suficientemente maduras como para fecundar ya la celebración»¹³⁷, ni la fe de la Iglesia en su Señor. «La piedra de toque, para descubrir la consistencia y la resistencia última de una cristología es su capacidad para alimentar y fecundar la fe de los cristianos en la celebración»¹³⁸. Si la confesión de fe no desemboca en la celebración, se degradará antes o después»¹³⁹, en racionalismo y/o moralismo.

«Ante los logros y esbozos cristológicos contemporáneos uno tiene la impresión, que describe Ezequiel en su visión: fragmentos dispersos, huesos que necesitan ser vivificados por el Espíritu para constituir un organismo viviente»¹⁴⁰.

Por hoy, al menos, se han de seguir prefiriendo las fórmulas usuales en la Iglesia, por ser menos ambiguas y más ricas. Sus términos «siguen teniendo aun hoy el mismo sentido en el lenguaje ordinario»¹⁴¹ que es el de la fe.

¹³⁶ Cf. J. RATZINGER, *Sobre la cuestión de la validez permanente de las fórmulas dogmáticas* en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 62.

¹³⁷ *Cristología y Liturgia*. Reflexión en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos: Phase 18 (1978) 254.

¹³⁸ Ib. 222.

¹³⁹ Ib. 221 y 223.

¹⁴⁰ Ib. 255.

¹⁴¹ Cf. COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Questiones Selectae de Christologia* III, B, 4: *Gregorianum* 61 (1980) 620.

Sin embargo, es necesario el diálogo crítico entre fe, cultura y filosofía. La fe se desarrolla también por la cultura y la filosofía, y abre a éstas críticamente a «realidades que antes no se percibían y que ahora, justamente por esta palabra (fórmula), forman parte de los conocimientos permanentes del espíritu humano, que naturalmente sólo son accesibles entrando en aquel proceso de la experiencia religiosa, del que justamente la palabra (la fórmula) generada representa la huella pasiva»¹⁴².

Las nuevas fórmulas cristológicas surgidas de ese diálogo acucian al desarrollo teológico, cuya gestación —como toda gestación— ha de ser cuidadosa y paciente, para no malograr la misma fe, la identidad cristiana. Las nuevas fórmulas sirven también de controles de alarma de las inevitables deformaciones usuales. Inevitables, por la imposibilidad de confesar y cantar adecuadamente la fe en el Hijo único de Dios.

Como correctivo de las antiguas formulaciones e inspiración de las nuevas, hay que señalar el deseo de inculturación de la fe cristológica, de lograr fórmulas *significativas* para el hombre de hoy en las distintas situaciones en que se debate. ¿Cómo valorar la búsqueda de significatividad de la cristología (teología)?

● En las nuevas cristologías aflora constantemente el empeño por lograr una imagen actual de Cristo, es decir, *significativa* para nuestros contemporáneos. Con facilidad el afán por lo significativo se desliza a privilegiar la ética de la fe sobre la misma fe: ¡las obras!, lo más fácil de captar y práctico para mejorar la existencia humana¹⁴³. Se vuelve a preguntar, ante todo y sobre todo, «¿Qué me aporta a mí Jesús hoy?».

Se han de proponer constantemente las dos dimensiones de la revelación y la fe, la funcional y la desinteresada y contemplativa, «para mí» y «en sí». Pero en el proceso cristiano de conversión a la fe y a la teología (tarea ésta del teólogo) debe ocupar el primer plano la gratuidad y la contemplación del misterio. El cristiano es menos adulto cuanto más gira en torno a la dimensión funcional de su fe, porque más gira en torno a sí. Por eso, el proceso de conversión y de hacer teología implica el paso a la contemplación desinteresada del misterio. De lo contrario, no se busca vivir en el amor, que es desinteresado y que es lo cristiano. De lo contrario, difícilmente se sintoniza con la eucaristía de

¹⁴² Cf. J. RATZINGER, o.c., 65.

¹⁴³ Es frecuente tal tendencia. Asoma en Schillebeeckx. Véase o.c., 629-630.

«Hoy, por ejemplo, ya no hay que plantear en la cristología la cuestión de las dos naturalezas de Jesús, sino, acaso, la cuestión de las consecuencias políticas y sociales que se deducen del camino de Jesús» (J. RATZINGER, o.c., 63).

Jesús, cuyo sentido se expresa en la doxología conclusiva de la plegaria eucarística: «Por Cristo... a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria.» O en la pura doxología presente en todas las redacción del *Gloria in excelsis*, pero subrayada en la primera y en la actual latina en uso: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*¹⁴⁴.

La liberación del egoísmo «a nivel de inteligencia» reclama la ascesis de colocar en un segundo plano —necesario pero segundo— las inmediatas preocupaciones de una teología significativa, para descubrir al «Dios siempre mayor» que se nos ha dado en Cristo. ¡Dios descubierto en su Cristo no puede dejar de ser significativo!¹⁴⁵.

Sin embargo, el empeño primordial de teólogos y pastores por hacer significativo al Cristo de Dios desnaturaliza la tarea teológica y pastoral; en nuestro caso, elabora (ideologiza) una imagen de Cristo a la medida del ambiente, real y proyectado, que sutilmente se extiende. La capacidad de tal imagen para suscitar heroísmo no es garantía de su autenticidad; también las causas humanas y aun el egoísmo personal o colectivo suscitan el heroísmo.

Para contemplar a Cristo y dejarse coger por él (cf. Flp 3,12), hay que encontrarlo. ¿Dónde? «La confesión de la comunidad cristiana... en medio de la diversidad de los tiempos es con su presencia continua el lugar del verdadero conocimiento de la persona y obra de Jesucristo. Sin la mediación y ayuda de la fe eclesial, no es posible ni en el N. Testamento ni hoy un conocimiento cristológico»¹⁴⁶. De ahí la necesidad del encuentro, del conocimiento y de la asimilación del Cristo eclesial. Y de aquí la necesidad de acercarse a la cristología litúrgica, pues el culto eclesial es el lugar por excelencia del encuentro de la Iglesia con Cristo¹⁴⁷. Por eso la cristología ha de arrancar también de la contemplación y celebración litúrgicas:

Se necesitan cristólogos «contemplativos... celebrantes... testigos del amor de Jesús en el mundo real... (que no silencien ni desprecien) la historia de la liturgia y la historia de la mística por desconocidas en unos casos y por considerarlas irrelevantes en

¹⁴⁴ En la redacción griega del Cod. Alexandrinus. Cf. n. 79 del presente trabajo.

¹⁴⁵ Cf. H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine Theologische Oesthetik*, III, 2. Theologie. Teil 1, Einsiedeln 1967, 11-16; Teil 2, Einsiedeln 1969, 11-26 y el volumen primero de la obra.

¹⁴⁶ COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, a.c., I, B, 2.5: *Gregorianum* 61 (1980) 614-615.

¹⁴⁷ Cf. *Sacrosanctum Concilium* 7 y 33; *Mysterium Fidei*: AAS 57 (1975) 762-764; O. G. DE CARDEDAL, o.c., 580-603; L. BOFF, o.c., 229-230.

otros. Una cristología es realmente fecunda cuando es un «logos», generado en la fe por el amor; *cuando tiene al sujeto entero detrás*: al que cree pensando y al que piensa creyendo, y pensando y creyendo ora incesantemente a su Dios y le demanda le abra las puertas de su santuario personal... (se necesita) aquel religioso aliento, que nos transmiten desde las viejas anáforas hasta los textos de nuestros místicos»¹⁴⁸.

El culto fue la matriz del NT, por eso debe continuar siendo el *humus*, la tierra vital, del desarrollo de la cristología:

«La celebración cultural fue el ámbito donde fraguó la conciencia eclesiológica de la primitiva Iglesia y la matriz de una comprensión definitiva de Jesús como Mesías y Señor... La celebración es la matriz del Nuevo Testamento. La mayoría de estos escritos nacieron de la celebración y para la celebración. No se hubiera escrito nada sobre Jesús, si no hubiera sido necesario recordarle con los rasgos de su vida mortal al celebrarle como viviente. No hubieran existido memorias de no haber sido éstas necesarias para la conmemoración. Por ello estos textos sólo desvelan su entraña cuando se hace de ellos lecturas litúrgicas y el lector se pone en la actitud de quien va a rememorar invocando, a describir un pasado reconociéndolo presente, a oír una biografía de alguien que vivió y que pervive, que fue muerto pero que vivificado por Dios es ahora vivificador de todos. La celebración es así el verdadero e inignorable contexto vital de estos textos, es decir el lugar en la vida de la comunidad en que nacieron y desde el que hay que intentar leerlos y comprenderlos»¹⁴⁹.

¹⁴⁸ O. G. DE CARDEDAI., *Cristología y Liturgia*. Reflexión en torno a los ensayos cristológicos contemporáneos: Phase 18 (1978) 255-256. El autor completa su reflexión: «En este sentido es sumamente representativa la obra de Küng: lúcida en los análisis, clarividente para detectar cuanto bulle en el mundo (¡significativa!), sagaz para poner los dedos en las llagas abiertas de la Iglesia, ágil en encontrar la fórmula que pasa de boca en boca por todos los continentes hoy y llenarla de un contenido teológico (¡significativa!). Y junto a eso, cuando se pasa del entusiasmo que produce la primera lectura a una segunda, nos invade un frío desencanto: hay una narración de todo lo que hoy los exegetas —unos exegetas— dicen, por consiguiente de lo que *se está diciendo*. Relato fácil, interesante, informado... Pero sin aquel calor que nace y transmite un texto forjado en el dolor de la lenta y personal confrontación de quien con dolor y lentitud quiere deshacer los viejos nudos y no de quien con prisa decide cortarlos por lo sano. No se percibe aquella contenida reflexión teológica y no se siente aquel religioso aliento, que nos transmiten desde las viejas anáforas hasta los textos de nuestros místicos...» (Ib.).

¹⁴⁹ Ib., 219-220.

La Iglesia debe ser comunidad de fe en el pasado de la vida, muerte y resurrección de Jesús; comunidad de esperanza en el futuro de su Reino; comunidad de amor a él y sus hermanos en el presente mundano; comunidad de testimonio del evangelio ante el mundo; y *comunidad de experiencia* del mismo Jesús, el Cristo, el Señor, para que logre ser todo lo que se acaba de enunciar¹⁵⁰.

«¿Es posible un kerigma completo sin mistagogia, un adoctrinamiento que no vaya acompañado de una experiencia religiosa, es decir, de una cierta experiencia mística y de una pasión mística, en el más noble y elemental significado del término?... ¿No es verdad que sin un componente, aun cuando sea mínimo de mística, es decir, de conocimiento experiencial de Cristo, la fe quedará degradada a ética o a táctica?»¹⁵¹.

● **En resumen**, para conocer y asimilar al Cristo del culto y de la vida eclesial —el Cristo que vive en la Iglesia «hasta el fin del mundo»—, se requieren: *valoración* de la conciencia de la Iglesia sobre Cristo (valoración crítica, pues tratamos del acceso teológico a ese Cristo); *comunión* eclesial, pues sólo en la comunión se participa de la Iglesia, donde sólo se encuentra al Señor; y *experiencia* del mismo Señor en el culto de la comunidad «católica» en el tiempo y el espacio.

Valoración de la conciencia de la Iglesia sobre Cristo: para no incluir en el mismo apartado las verdades que se imponen y sus deformaciones (la cristología clásica de la fe de la Iglesia y sus consecuencias coyunturales); para captar las verdades ocultas pero presentes en la conciencia eclesial (la cristología litúrgica en la cristología clásica de la fe de la Iglesia); para discernir el presente cristológico desde la gran Tradición, obra del Espíritu que Jesús prometió a la Iglesia; para abrirse al futuro que va gestando el Reino, pues el mismo Espíritu «os guiará en el camino de la verdad total».

Mención aparte se merece el talante requerido en tal valoración, para no manipular y aun tergiversar el pasado a favor de las propias tesis, con el título de «recuperación» del mismo¹⁵². O para no idear (ideologizar) el

¹⁵⁰ Cf. Ib., 218-219; 221.

¹⁵¹ Ib., 252-253.

¹⁵² Por ejemplo, cuando se reduce el *homoousios* al dolor de Dios; la ofensa a Dios al daño que se hace al hombre con quien Dios está unido; la cristología «desde arriba» a la raigambre de Jesús en Dios; etc. Se podrán aceptar, negar o ladear las explicaciones clásicas de tales términos, pero no vender con la etiqueta antigua, marca de la casa, el nuevo producto.

futuro, según las propias previsiones (apetencias, instintos), que suplantán al Reino.

Comunión, porque la fe, a cuyo servicio está la teología, crea la comunión, que es la Iglesia. Sin fe no hay Iglesia y sin Iglesia no hay fe (cristiana): «La Iglesia que subsiste una a través del tiempo es el verdadero sujeto del Credo»¹⁵³. La Iglesia, por ser sacramento del Resucitado, trasciende el tiempo y une en sí el pasado con el presente hacia el futuro definitivo. En esta comunión, y también con vistas a ella, se acogen y purifican (aquí la valoración crítica) las aportaciones de unos y otros tiempos, para integrarse en la comunión eclesial de la misma fe. Esta comunión no es el resultado de una débil postura ecléctica, conciliadora, pero descolorida. Es el fruto del ser mismo de la Iglesia, que es comunión en la fe hacia la visión propia del Reino¹⁵⁴. Comunión arraigada en el tiempo pasado, en «la ingente nube de testigos» de la fe, pero supratemporal, como el Resucitado, y por él polarizada hacia el futuro de Dios visto «cara a cara» y «todo en todos». Pasado, presente y futuro se aúnan en la comunión eclesial, como en el memorial eucarístico —«encrucijada de las tres dimensiones del tiempo»¹⁵⁵—, que hace a la Iglesia ser Iglesia.

Experiencia, que es contemplación en el culto, como en lugar privilegiado, y fuera de él. Y contemplación que abre la «capacidad para reasumir la historia toda de Jesús, sus actitudes, su mensaje, sus duras exigencias éticas, que impedirán que el culto cristiano se degrade en magia... se distancie de los hombres»¹⁵⁶. Contemplación, pues, que no se desentiende del hombre —con preferencia por el pequeño—, sino que experimenta el servicio desde Dios en Cristo. (Aquí tiene su puesto el «nuevo» lugar teológico —cristológico— que es el hombre, el pequeño; aquí y no en la primacía de «las dimensiones seculares y liberadoras que el mensaje de Cristo encierra», ni de la ortopraxis sobre la ortodoxia, porque las dos se necesitan inexorablemente.)

H. U. v. Balthasar ha llamado la atención sobre una situación decisiva, según él, y poco pensada de la historia de la teología, que ha se-

¹⁵³ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El pluralismo teológico* (BAC 387), Madrid 1976, 10, Proposición 4; también Proposiciones 6 y 7. En la misma obra, J. RATZINGER, *Las dimensiones del problema*, 31-33 y 35-47.

¹⁵⁴ Sobre el dinamismo de la fe hacia la visión, con aplicación a la tarea teológica, véase S. ANSELMO, *Cur Deus homo*. Comendatio operis ad Urbanum Papam II: SC 91, 196.

¹⁵⁵ Cf. J. A. GOENAGA, *Nuevas Eucaristías*. Orientaciones teológico-pastorales en torno a las nuevas plegarias eucarísticas. Bilbao 1969, 94.

¹⁵⁶ Cf. O. G. DE CARDEDAL, a.c., 222-223.

guido a los grandes escolásticos. Después de éstos, se han disociado reflexión teológica y santidad, contemplación, experiencia de Dios¹⁵⁷. La teología camina sola (mejor, los teólogos); busca hoy atraerse a los hombres, resultar significativa. Y los santos, y los cristianos que experimentan el Espíritu en la acción y la contemplación, poco se apoyan en la teología; quizá porque no pueden sintonizar con tal reflexión. De todas formas, la situación no es deseable.

* * *

La **experiencia** del Espíritu conduce a la comunión eclesial, porque aún a los miembros de Cristo, y a la valoración libre, sin partidismos, de la conciencia de la Iglesia, porque «donde está el Espíritu está la libertad» (2Co 3,17) del Espíritu, no de la carne (cf. Gal 5,13-17). La **comunión** causada por el Espíritu, a su vez, propicia a dejarse guiar siempre del Espíritu y a la mutua acogida y purificación, también de unos y otros modos de pensar y hablar, que es, en nuestro caso, la valoración crítica de la conciencia eclesial. **Esta**, ejercida desde el Espíritu y la comunión, que es la Iglesia, necesita más y más de los dos: «Ven, oh Espíritu, de los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos para que revivan» (Ez 37,9). Cuando viene el Espíritu, se pone en pie reanimada «toda la Casa de Israel», la Iglesia de Dios (cf. Ez 37,11). Entonces, «el Espíritu y la esposa gritan: Ven» (Ap 22,17), porque ya comienzan a contemplar y a pensar (cristología) a Jesús, el Cristo, el Hijo único, Dios como el Padre.

¹⁵⁷ «Sólo el que personalmente está en el ámbito de lo santo, puede entender e interpretar la Palabra de Dios. Toda la teología de la Iglesia vive de aquella época, que va de los apóstoles a la Edad Media, en que los grandes testigos eran también santos. Aquí vida y doctrina se interpretaban recíprocamente, se fecundaban y atestiguaban. En los tiempos modernos, para daño grande de ambas, teología y santidad se han desenvuelto independientemente. Los santos, sólo en raros casos, son ahora teólogos; de ahí que los teólogos no los tengan en cuenta, sino que los releguen con sus opiniones a una especie de ala lateral de «la espiritualidad» o, en el mejor de los casos, de «la teología mística» (H. U. v. BALTHASAR, *Teresa de Lisieux*. Historia de una misión, Barcelona, 1957, 22).

ANEXO I

S. LEÓN MAGNO, TESTIGO DE CALCEDONIA

S. León es uno de los testigos privilegiados del Concilio calcedonense. Es notorio su influjo en el Concilio y en la difusión del mismo. Su testimonio completa la doctrina cristológica expuesta en el estudio de los textos litúrgicos y muestra la coherencia entre la cristología clásica de la Iglesia y la del culto.

A los pocos años del Concilio de Calcedonia, el emperador León I preguntó a los Obispos de Oriente, a algunos monjes cualificados y al Papa S. León, su opinión e interpretación de la doctrina conciliar. Lo requería el ambiente turbado y la oposición a Calcedonia (cf. ACO II, 5, 22-98).

En la Carta de respuesta de S. León (1.º dic., 457), se promete al emperador otra más completa, *plenio rem sermonem*, enviada el 17 de agosto del año 458.

Toda esta Carta se dedica al misterio de la encarnación: *magnum hoc et mirabile sacramentum* (SILVA-TAROUCA, *Ad Leonem* 157; también 21. 119; 137). Tiene por objetivo: «que aquel fuego, que el Señor al venir trajo a la tierra, renovado con la meditación asidua, se avive y crepitar, se inflame e ilumine» (Ib. 7-8). Bastan los signos que ofrecen las Escrituras en todas sus páginas, para que «la fe diligente se abra a un horizonte lleno de luz» (Ib. 159; 154-161; *Ad Flavianum* 8; 12; 30-52). Sólo «la contemplación de la fe limpia ha de mirar» tal misterio (*Ad Leonem* 79).

La Carta repite una y otra vez, con frases lapidarias, los mismos argumentos. La fe en la encarnación no es ni nestoriana ni eutiquiana (Ib. 16-39). La mediación soteriológica de Cristo requiere al verdadero Dios y al verdadero hombre (Ib. 42-92; 99-105; 121-127; 133-150): *catholica fides utrumque suscipiat utrumque defendat* (Ib. 92). El Verbo encarnado es «uno y el mismo en sus dos naturalezas»:

«desde el momento de la concepción virginal, de tal forma se unieron la divinidad y la humanidad, que ni las acciones divinas se llevaban a cabo sin el hombre ni las humanas sin Dios... al permanecer inseparable la unidad personal (de las dos naturalezas), uno y el mismo era hijo del hombre por completo, por la humanidad, e Hijo de Dios por completo, por la divinidad común con el Padre... y el mismo era, como dice el apóstol, rico y pobre a la vez» (Ib. 121-122; ... 124-125 ... 133).

Antes del término de la Carta, escribe S. León estas solemnes palabras:

«Todos los apóstoles y discípulos de los apóstoles, y los grandes doctores de las Iglesias, que merecieron llegar a la corona del martirio, o al menos a la confesión de la fe, brillaron con la luz de esta

fe, proclamando a una por todas partes: que en el Señor Jesucristo es una la persona de la divinidad y de la humanidad» (Ib. 151-152; también 113, y *Ad Flavianum* 122 y 126).

El mismo S. León escribía en otro lugar: «con esta fe vive y se desarrolla la Iglesia Católica» (*Ad Flavianum* 175: *quia catholica Ecclesia hac fide uiuit hac proficit*).

Del resumen presentado de la Carta se desprende que la inteligencia eclesial de Calcedonia, según su testigo privilegiado, fue kerygmática y espiritual (aun cuando el texto de la Carta obligue a una lectura lenta, por el estilo conciso de S. León o/y de S. Próspero de Aquitania probable redactor). A su vez, el paralelismo de la Carta con el *Sermón* 64 revela de nuevo la comprensión pastoral que el Papa tuvo del Concilio (cf. el *Sermón* y *Ad Leonem* 55-93)¹. De aquí que la comprensión eclesial de Calcedonia no fuera filosófica. El mismo S. León afirma explícitamente en otra ocasión que la confesión de la fe, proclamada por los bautizados «en todo el mundo», exige un conocimiento «común y normal» (*Ad Flavianum* 13: *communem et indiscretam confessionem*; también ib. 11).

Para una última confirmación de la inteligencia propuesta del Concilio calcedonense, basta acercarse a las fórmulas de sabor más filosófico que ofrece la Carta:

— El monofisismo, al negar la verdadera humanidad de Cristo, profesaba que la naturaleza divina de Cristo era agente y paciente de los misterios de la «economía». S. León niega que tal naturaleza pueda ser concebida por María, nazca, se alimente, crezca, sea crucificada...

«porque la *naturaleza* del Unigénito es la *naturaleza* del Padre y del Espíritu Santo. La unidad indivisa de la eterna Trinidad y su igualdad *consustancial* es imposible e inmutable a la vez (en las tres personas)» (*Ad Leonem* 25-32).

¿Cómo entiende S. León las palabras «naturaleza» y «consustancial»? En el mismo contexto afirma que el monofisita Eutiques niega «... la verdad de cada naturaleza... la verdad de la carne y del alma humanas» (ib. 21 y 26; también *Ad Flavianum* 54-176). Ya a los monjes inquietos e ignorantes de Oriente se les había catequizado sobre el sentido de la palabra «naturaleza»: «recogiendo las doctrinas de los Padres (Concilios), entendemos por naturaleza la verdad... (del) Dios verdadero y hombre verdadero» (ACO II, 5, 6, 2-6). La verdad de la naturaleza es la realidad de la misma. Teniendo, pues, en cuenta, por una parte, las posibilidades del término «naturaleza» en el latín cristiano y de S. León, y, por otra, su circunscripción dentro del contexto del texto citado; se concluye que significa: la

¹ Cf. A. CHAVASSE, *Introduction en SANCTI LEONIS MAGNI ROMANI PONTIFICIS, Tractatus septem et nonaginta*, CCL 138, CLIII-CLV. Para la datación de los Sermones, ib. CLVII-CCI.

verdad, la realidad, de la condición divina, que pertenece por igual al Padre, al Unigénito y al Espíritu Santo.

En cuanto al vocablo «consustancial», téngase presente que S. León, en la misma Carta, y poco después del texto que estudiamos, cita íntegro el símbolo niceno: *unius substantiae cum Patre, quod graece dicunt omousion* (*Ad Leonem* 41). Repite, pues, a Nicea, que profesó la fe de la Iglesia en «que el Hijo es como el Padre, que es tan divina su naturaleza como la del Padre, que es tan perfecto Dios como El»². S. León, por lo tanto, subraya la igualdad de las tres personas en la impassibilidad e inmutabilidad (según el texto), es decir, en la divinidad.

No asoman inteligencias filosóficas de los términos «naturaleza» y «consustancial», sino que se impone la comprensión común de dichos vocablos en el latín de S. León.

— La exaltación del Hijo debe entenderse de la *forma* humana del Señor Jesús:

«En la *forma* de Dios, el Hijo era igual al Padre; entre el que engendra y su unigénito no hay diferencia ni en la *esencia* ni en la *majestad*» (*Ad Leonem* 114-117).

La palabra «forma» viene sugerida por Flp 2, 6-11 (*Ib.* 112). Por esto, es paralela de:

«verdadera divinidad y verdadera humanidad» (*Ib.* 113);
 «aquello que no abandona el verbo por el misterio de la encarnación... (y) la bajeza humana» (*Ib.* 118 y 120);
 «la divinidad y la humanidad» (*Ib.* 121);
 «el proceder divino y el proceder humano» (*Ib.* 122);
 «el hijo del hombre por la carne y el hijo de Dios por la divinidad» (*Ib.* 125);
 «según el hombre... según el poder de la divinidad» (*Ib.* 126-127).

Expresiones equivalentes a «forma» y que significan la verdad y realidad, divina y humana, según los casos.

A su vez, la palabra «esencia» es, en el texto mismo, correlativa de «forma» y «majestad» divina. En el contexto vuelve a ser correlativa de «todo lo que, según el poder de la divinidad, tiene el Padre y también el Hijo» (*Ib.* 127). No es necesario aducir más textos. Designa la realidad divina común a las personas divinas.

— Las fórmulas, pues, de sabor más filosófico de la Carta se entienden según el lenguaje común y ordinario del tiempo de S. León (y también del nuestro: cf. n. 118 del artículo precedente).

«Naturaleza», «consustancial», «forma» y «esencia» son términos a la vez comunes y filosóficos, que en la Carta comentada y en otros documentos de la Iglesia del mismo tiempo significan la realidad divina y humana, según los casos. «Consustancial», en cuanto realidad común de las personas

² I. ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo niceno*, Madrid 1947, 215.

divinas. «Forma» suele designar con bastante frecuencia la realidad en cuanto manifestada. La práctica nivelación de vocablos distintos es otra prueba del uso vulgar de los mismos. Este uso no impide que también los mismos vocablos den lugar a profundizaciones filosóficas particulares, de escuela, que no afectan a la fe de la Iglesia.

Battifol afirma de S. León que en el *Tomus ad Flavianum* no define la naturaleza y la persona, se contenta con desplegar el símbolo y la Escritura, y presentar pruebas *de visu*, elementales (recuérdense en la Carta al emperador las vivas descripciones de los misterios de Cristo para dejar patentes sus dos naturalezas). Lo mismo puede afirmarse de la *Carta ad Leonem*.

Queda clara la inteligencia común, no filosófica, que ofrece S. León de la fe calcedonense. Se confirma con su testimonio la comprensión cristológica expuesta en el estudio de los textos litúrgicos y aparece la coherencia entre la cristología clásica y la del culto eclesial. A la misma conclusión se llega por la lectura de las respuestas de los Obispos orientales, que en su mayor parte habían asistido al Concilio (cf. *Codex Encyclius*: ACO II, 5, 22-98).

Calcedonia sancionó la fe de Nicea «para el pleno conocimiento y confirmación de la piedad» (DS 300).

ANEXO II

INNOVANTUR NATURAE¹

Fuera del Misal, en la Liturgia de las Horas, aparece la palabra «naturaleza», en plural y referida a la divinidad y humanidad de Cristo. Aquí nos detenemos sólo en un texto singular, en la antifona *Mirabile mysterium* del Benedictus en el actual oficio de S. María, Madre de Dios (1.º de enero). *Mirabile mysterium declaratur hodie; innovantur naturae; Deus homo factus est: id quod fuit permansit et quod non erat assumpsit, non commixtionem passus neque divisionem*. En la versión española (también al menos en algunas hispano-americanas) se traduce así: «Hoy se nos ha manifestado un misterio admirable: se han unido las dos naturalezas: Dios se ha hecho hombre y, sin dejar de ser lo que era, ha asumido lo que no era, sin sufrir mezcla ni división.» Repárese la traducción de *innovantur naturae* por «se han unido las dos naturalezas».

Los antecedentes de la antifona se pueden situar en Orígenes (*De Principiis* I, Praef.: SC 252, 80, 76-77), sobre todo en S. Gregorio Nacianzeno (*Serm.* 29, 13: PG 36, 438-439), también quizá en S. Agustín (*Serm.* 183,

¹ Cf. L. BROU, *Saint Grégoire de Nazianze et l'antienne «Mirabile mysterium» des Laudes de la Circoncision*; *Ephemerides Liturgicae* 58 (1944) 14-22.

PL 38, 990), S. Cirilo de Alejandría (*Scholia de Incarnatione Domini* PG 75, 1373D; 1397C; 1397B; 1399C) y S. León Magno (*Serm. de Nativitate Domini* 7,1: SC 22, 138). Pero el origen más inmediato parece encontrarse en la primera estrofa del himno *parádoxon mystérion*, de medio bizantino, y muy probablemente cercano en el tiempo a Calcedonia. La versión latina puede muy bien ser romana, del siglo VI.

El texto del himno griego comienza así: *parádoxon mystérion oikonomítai sémeron*: «un misterio admirable (paradójico) se dispensa (se realiza) hoy». En el texto latino se ha preferido *declaratur* por *oikonomeitai*, se dispensa según el plan de la benevolencia divina, que alude claramente a la «economía» tradicional, de profundo contenido teológico.

Intentemos, fieles al texto, glosar la antífona latina. El misterio admirable consiste en que las dos naturalezas de Cristo, la divina y la humana, se renuevan en él. Dios se hizo hombre. Es decir, permaneciendo Dios, asumió lo que nunca fue: ser en verdad hombre. Lo mismo se vuelve a expresar de forma negativa, como en Calcedonia: En Cristo, Dios no se diluye en el hombre (ni el hombre en Dios); no hay «mezcla». En Cristo, Dios no se aparta del hombre (ni el hombre de Dios); no hay «división». La renovación de las naturalezas, por lo tanto, consiste en la estrecha unión, inconfundible e inseparable, de ambas. Unión «inefable», según los Concilios, los antiguos Sacramentarios y los Padres. Unión «en el uno y el mismo» (cf. DS 301 y 302; 425). Y, según Calcedonia y los siguientes Concilios cristológicos, en esa unión «se salva mejor lo propio de cada naturaleza» (DS 301; 430; 556); en definitiva, se logra mejor el hombre que es el Cristo de Dios y también —no olvidando la analogía de la expresión— el mismo Hijo de Dios. Por esto, quizá también se sugiera en la antífona que en Cristo, por la estrecha unión de las dos naturalezas, lo humano se diviniza, alcanza su cota más alta, y lo divino se humaniza, alcanza su mayor aproximación (amor) al hombre.

La antífona es lírica y doxológica, conforme al género literario de las antífonas. La forma adoptada es exclamativa y paradójica. La antífona canta el misterio de las naturalezas que se renuevan. Canta el «misterio admirable». Canta el asombro por la «unión», en que lo divino ni se degrada, diluyéndose en lo humano, ni se aparta ya jamás de lo humano. Y en el canto del asombro necesariamente se evoca el amor divino: la Alianza entre Dios y el hombre en Jesucristo. En él, Dios y el hombre conservan su identidad, porque el Amor es respetuoso, ni se degrada ni absorbe. En él, Dios y el hombre se unen «inseparablemente», según la Carta a los Romanos «irrevocablemente» (cf. 11, 29).

La encarnación es sponsalicia. Es ya clásica la expresión patrística: «el Verbo es el esposo, la carne la esposa, y el tálamo el vientre de la Virgen». Pero también la palabra «sponsalicia», como las anteriores escritas sobre la unión, se han de entender desde la analogía. Porque la unión entre Dios y el hombre no es entre iguales. De aquí, por ejemplo, el misterio de la «persona», en el nivel más profundo de la palabra, única, divina, en Jesucristo.

En las sencillas y densas expresiones de la antífona se canta el asombro humano por el misterio divino, que en definitiva es el Amor divino. La teología de la encarnación es sponsalicia, lírica, doxológica. De ahí la necesidad ineludible de acercarse a ella desde la experiencia de la fe, como se ha indicado insistentemente a lo largo del artículo precedente, por ejemplo en las páginas 1085-98 y, en general, en el estudio de los textos litúrgicos de las páginas 11-23.

ANEXO III

*PER HUIUS AQUAE ET VINI MYSTERIUM*¹

La colecta del día de Navidad del Misal de Pablo VI es una antiquísima oración romana, repetida en todos los grandes sacramentarios. Con dos ligeras variantes, se encuentra en L 1239, también para la celebración de la Navidad.

Comienza recordando la creación y redención del hombre:

*Deus, qui humanae substantiae dignitatem
et mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti,
(«¡Oh Dios!, que de modo admirable has creado al
hombre a tu imagen y semejanza, y de un modo más
admirable todavía restableciste su dignidad por Je-
sucristo.»)*

Y continúa y termina suplicando nuestra participación de la vida divina del Hijo, ya que él participó de nuestra vida humana:

*da, quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes,
qui humanitatis nostrae dignatus est particeps.
(«concédenos compartir la vida divina de aquél que
hoy se ha dignado compartir con el hombre la condi-
ción humana»).*

En el siglo XI pasó esta oración, además, al ordinario de la Misa, a la preparación del cáliz. Se le añadieron las palabras *per huius aquae et vini mysterium*, al comienzo de la segunda parte, y el nombre de Cristo o Jesucristo al final (esta designación ya en L 1239). La segunda parte ha pasado a la preparación del cáliz en el actual ofertorio, con variantes de escasa significación.

El rito de la mezcla del agua y del vino se presenta en continuidad con

¹ Cf. J. A. JUNGSMANN, *El sacrificio de la Misa* (BAC 68), Madrid 1959, 585-587 y 610-613; I. M. HANSSSENS, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus*, Romae 1932, II/1, 217-270 y II/2, 17-30.

el ritual de la Última Cena de Jesús. El uso del agua goza de relieve ortodoxo ya desde el siglo II, como consta por S. Justino (cf. *Apol.* I, 65 y 67), S. Ireneo (cf. *Adv Haer.* V, 1.2), y el *Epitafio de Abercio* (cf. QUASTEN, *Patrología* I, 168, 16). También es frecuente en los Padres posteriores la alusión al agua y al vino. Así, por ejemplo, S. Gregorio de Nysa en el *Gran Discurso Catequético*, «su obra dogmática más importante» (Quasten): Al tratar de la Eucaristía, repite que el alimento del hombre es el pan y el agua mezclada («endulzada») con el vino (cf. c. 37, 7 y 8). Aparece con frecuencia, como proveniente de la Cena de Jesús, en las anáforas orientales.

El agua vertida en el vino del cáliz se prodiga hasta el siglo XIII (también hoy en algunos ritos orientales). Desde la misma cantidad de agua y de vino, hasta una tercera parte de agua y dos de vino, por ejemplo. Ya en el mismo siglo XIII y después se reduce a la mínima expresión. Según el Florentino, al vino se debe añadir *aqua modicissima*. Y, según el Misal de Pablo VI, *parum aquae*. El Tridentino se limitó a señalar que se debe añadir agua al vino, cuando se ofrece el cáliz (DS 1759).

El simbolismo de este rito es polivalente. Distintas corrientes se cruzan y engrosan la tradición.

En el misterio del agua y del vino se significan la naturaleza humana y divina de Cristo, respectivamente (significación más destacada quizá en Oriente por las disputas cristológicas). En la historia aparecen vinculados el rito del agua sobre el cáliz y la importación desde Occidente de la fiesta de Navidad (25 de diciembre), como fiesta de la encarnación (cf. HANSSSENS, II, 235; 260s.). Esto no obsta a que el rito sea anterior al siglo IV. También según la historia, los monofisitas no han practicado el rito, porque en él se profesa «el error calcedoniano de las dos naturalezas» (JUNGMANN, 587).

En el misterio del agua y del vino se significa también la humanidad redimida por su unión con Cristo (significación más destacada quizá en Occidente por las disputas sobre la gracia y la naturaleza). Ya S. Cipriano afirmaba que el vino sin el agua es Cristo sin nosotros. Y el agua sin el vino es el pueblo sin Cristo (cf. *Epist.* 63).

En el misterio del agua y del vino se significa, por fin, el agua y la sangre que brotaron del costado del Señor en la cruz. La significación es también antigua y propia de Oriente y Occidente. Así, por ejemplo, en S. Ambrosio (*De Sacramentis* V, 1, 2 y 4). Evdokimov constata en la actual liturgia bizantina de S. Juan Crisóstomo el doble simbolismo de las dos naturalezas, y del agua y de la sangre que brotaron del costado de Cristo muerto.

También Lutero, como los antiguos monofisitas, rechazó el rito, aunque por distintas razones. Para él revaloriza la aportación humana —¡las obras!— a la redención de Cristo.

Trento defendió el rito, consagrado por la tradición, y recogió algunas de sus significaciones (DS 1748).

Hoy el rito no goza de particular relieve y puede inducir, si en él se significan las naturalezas de Cristo, a una concepción monofisita de la humanidad absorbida por la divinidad.

Sobre esta rica historia se ofrecen hoy las siguientes reflexiones.

El gesto de mezclar el agua al vino, que fue rechazado por los monofisitas, hoy induce paradójicamente hacia el monofisismo, si se entiende de las naturalezas de Cristo. Lo que nunca se imaginaron en la antigüedad, cuando nació y se desarrolló el rito, hoy se sugiere y hasta se impone.

Apuntamos tres causas de tal giro, que obligan a reflexionar sobre la sensibilidad simbólica.

— *La actual desvinculación de la tradición simbólica de la Iglesia:* No tanto del conocimiento de la tradición cuanto de su valoración. Una desvinculación existencial; en definitiva, falta de sintonía. En la antigüedad se valoró el rito como un tesoro legado por Cristo a la Iglesia. Baste recordar los testimonios aludidos. Hoy se ha olvidado el origen del gesto, la carga que recibió de la contemplación eclesial del misterio de Cristo, es decir, su indudable riqueza.

No se olvide, por otra parte, que los símbolos pertenecen a las comunidades; no a los individuos ni a los grupos. Y son, por consiguiente, señales de pertenencia a la comunidad. En nuestro caso, a la comunidad eclesial, que es de ayer, de hoy y de mañana. Por esto, la sensibilidad simbólica cultivada tiende a mantener los símbolos y, para esto, a conservarlos y reavivarlos a la vez, cuando entrañan valores para la comunidad. Esto no significa que todos los símbolos de la comunidad se han de perpetuar indefinidamente.

Por la desvinculación de la tradición simbólica de la Iglesia se olvidó que en el agua *siempre se había afirmado la humanidad:* la de Cristo, la de los hombres que necesitan salvación, la de Cristo muerto y redentor, y sus sacramentos humanos, configurados por realidades humanas y para los humanos. Por ese olvido se ha visto hoy en el rito lo contrario a su intuición fundamental; es decir, ¡la desaparición, la negación, de la humanidad (de Cristo)! y no se han recordado las demás significaciones en torno a la humanidad.

— *La sustitución de la dimensión simbólica del rito por la alegórica:* Esta descubre significaciones en cada momento y detalle de la acción simbólica. Más allá de la intuición fundamental, que es la contemplación de la humanidad de Cristo o de los hombres o la realidad humana de Cristo muerto y de sus sacramentos humanos y para los hombres, se lee e interpreta hasta la suerte del agua al caer en el vino.

— *La sustitución de la perspectiva simbólica por la ideológica:* Lutero se incapacitó para intuir el valor del rito y sintonizar con él, por su presupuesto ideológico de la *sola fides*. Quizá hoy nos incapacitamos para captar y vivir el rito por el afán ideológico de «salvar» la humanidad de Cristo, que se considera amenazada por la concepción clásica de su divinidad. El afán llega aún a dejar en penumbra a la misma divinidad.

El afán ideológico se suele deslizar por la perspectiva pedagógica de los símbolos, que gusta del significante como reproducción, casi fotográfica, del significado. En esta línea, muy actual, propia de nuestro praxismo, se utilizan los símbolos y se malogran, para reproducir, en cuanto sea po-

sible, y fotografiar en ellos las ideas que se pretende transmitir. ¡Cuándo los símbolos presencian los contenidos porque los sugieren, no porque los fotografían...!

Desvinculación de la propia tradición, perspectiva alegórica y perspectiva ideológico-simbólica, tres condicionamientos que dificultan la sintonía con los símbolos eclesiales. Los símbolos nacen en las colectividades y para valorarlos hay que entrar en su ámbito propio. Cuando esto no sucede, quedan a merced del capricho imaginativo o de la manipulación ideológica y pedagógica. Los símbolos no hablan por sí solos, sino en su medio, como todo lenguaje.

J. A. GOENAGA, S.J.

Universidad de Deusto
Bilbao