

GABINO URÍBARRI, S.J. *

EL DINAMISMO ENCARNATORIO SEGÚN LAS HOMILÍAS CATEQUÉTICAS DE TEODORO DE MOPSUESTIA

Fecha de recepción: enero 2005.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2005.

RESUMEN: La Cristología del Concilio de Calcedonia es normalmente reconocida como paradigma de una cristología descendente. Las limitaciones de esta teología se han puesto de manifiesto especialmente a partir del Concilio Vaticano II, cuya cristología de tipo ascendente, mayoritaria en la teología postconciliar, asume el giro antropológico de la Modernidad, redescubre la figura del Jesús histórico, se pregunta por la dimensión histórica de la relación entre humanidad y divinidad en Jesucristo, y recupera para la cristología la reflexión sobre el Espíritu y el acontecimiento escatológico de la Resurrección. Algunos de los planteamientos de esta cristología «desde abajo» fueron ya anticipados por la escuela antioquena, y en particular por uno de sus máximos representantes, Teodoro de Mopsuestia (350-428). Repasando sus homilías catequéticas, su obra mejor conservada, este estudio expone y valora sus aportaciones a la cristología. Aunque expresado con fórmulas algo lejanas a la sensibilidad actual, las propuestas de este autor pueden iluminar y estimular la reflexión cristológica actual.

PALABRAS CLAVE: cristología, encarnación, Teodoro de Mopsuestia, Padres de la Iglesia.

* Profesor de Teología en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid; guribarri@teo.upcomillas.es

***The incarnatorial dynamism according
to Theodore of Mopsuestia's catechetical homilies***

ABSTRACT: The Christology of the Council of Chalcedon is widely recognised as a «Descending Christology», whose weak points were clearly perceived and described in modern theologies. An «Ascending Christology» was preferred by post-conciliar theologies. This Christology assumes the «anthropological revolution» of modernity, rediscovers the «historical Jesus», examines the historical dimension of the relationship between humanity and divinity in Jesus Christ, and regains for Christology a reflection about the Holy Spirit and the eschatological event of the Resurrection. Some of these questions were already foreseen by the Antiochean School, mainly by one of its greatest theologians, Theodore of Mopsuestia (350-428). Focusing on his catechetical homilies, which are his best preserved work, an exposition and appraisal of his Christological proposals are offered in this paper. Although expressed in somewhat abstract, unfamiliar terms and philosophical categories, his suggestions emerge as a possible light and inspiration for modern theologians.

KEY WORDS: christology, incarnation, Theodore of Mopsuestia, Church Fathers.

«A diferencia de la encarnación y de la pasión, la resurrección jamás formó sistema en la cristología; sirvió más o menos de confirmación maravillosa de la fe en la divinidad de Cristo y en el significado redentor del sacrificio de la cruz»¹.

«Es a través de la carne gloriosa de Cristo como el hombre puede acceder al Padre, porque es esa *caro rutilantis* la que comunica la incorruptibilidad que viene del ver a Dios»².

1. PROLEGÓMENOS PARA SITUARNOS

¿Por qué merece la pena que hoy dediquemos esfuerzo, tiempo y energías a desempolvar y comprender en profundidad las cavilaciones teológicas de ilustres teólogos de los siglos IV y V, como Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428), con una terminología que suena abstrusa, un mundo

¹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo, Sígueme*, Salamanca 101999 (or. 1974), 160.

² R. POLANCO FERNANDOIS, *El concepto de profecía en la teología de Ireneo*, BAC, Madrid 1999, 19. Remite a: IRENEO, *Adv. haer.*, IV,38,3.

conceptual extraño al nuestro y una técnica discursiva cuya lógica resulta de asimilación ardua? Por una razón bien sencilla: *los problemas de fondo que ellos abordaron son los mismos problemas de fondo que hoy tenemos planteados* y que hemos de resolver, si bien con otra terminología, otro mundo conceptual y otra lógica argumental. Una mirada a estas mismas cuestiones cristológicas desde la distancia de unos mil quinientos años, en la figura de autores de elevada estatura teológica, con la perspectiva de la evolución posterior, podrá contribuir a esclarecer el panorama de la cristología actual y proporcionar una inspiración valiosa, además de criterios para enjuiciar nuestra situación. Vista esta primera declaración de intenciones, explicaré más en concreto por qué considero que tomar en serio la cristología de Teodoro de Mopsuestia es hoy una empresa cristológica de gran alcance. Para ello, me voy a referir muy brevemente al enfoque metodológico prevalente de la cristología actual y, un poco más extensamente, a la lectura cristológica que se hace hoy en día del concilio cristológico por excelencia: Calcedonia.

1.1. CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Por una parte, de una manera resumida podemos decir que las dos líneas maestras de la cristología postconciliar —una de corte más ascendente y mayoritaria y otra de corte descendente—, desde un punto de vista metodológico, están conformadas por la necesidad de una validación de la cristología ante la ciencia histórica, que implica todo el amplio abanico de las relaciones entre fe e historia; y por la necesidad de mostrar al hombre de hoy que Jesucristo es el camino de la verdadera humanidad y la humanización más lograda³. Dicho lo último en otros términos: que la cristología es la cima hacia la que camina la antropología (cf. GS 22). Estos dos aspectos no están desligados el uno del otro. De tal manera que las parejas «historia y fe» y «antropología y cristología» delimitan el punto de partida metodológico y la preocupación teológica de la mayoría de las cristologías postconciliares⁴.

³ Más detalles en G. URÍBARRI, «A vueltas con la cristología ascendente: un diálogo con Teodoro de Mopsuestia», en: G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Desclée, Bilbao 2005, 146-166.

⁴ A modo de ejemplo: G. L. MÜLLER, *Das Problem des dogmatischen Ansatzpunktes in der Christologie*: MThZ 44 (1993) 49-78.

Así, el camino que siguen las cristologías postconciliares radica, primero, en demostrar la historicidad de Jesucristo, de su doctrina, su enseñanza y su praxis, que viene a ser la conquista y la acreditación del llamado Jesús histórico. Posteriormente, o a veces de un modo en parte intercalado, se ha de mostrar la validez de la lectura creyente de la historia de Jesús que hace la primitiva comunidad (cristología neotestamentaria): la legitimidad de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Este segundo aspecto se prolonga oportunamente con la historia del dogma cristológico a través de la época patristica y con la historia de la cristología. Finalmente, resulta conveniente mostrar cómo precisamente en la historia y en la vida de Jesús, leídas teológicamente y en la significación última que comportan, se alcanza el horizonte más verdadero de humanización. Como se puede apreciar, estamos situados de lleno en un planteamiento cristológico que acusa y asume el impacto del giro antropológico propio de la Modernidad.

1.2. LEYENDO EL CONCILIO DE CALCEDONIA Y SIGUIENDO SU ESTELA

a) *Críticas a la fórmula de Calcedonia desde la cristología actual*

B. Sesboüé⁵ ha recogido y sistematizado las principales críticas que se le han hecho a Calcedonia⁶:

1. *Calcedonia emplea un lenguaje conceptual inadecuado.* Desde un punto de vista práctico, palabras como «naturaleza» e «hipóstasis» no se entenderían hoy fácilmente. Además, estos conceptos aparecen desconectados de la existencia particular de Cristo, de tal manera que poco o casi nada nos dicen sobre su existencia, ni

⁵ Sigo, a grandes líneas: B. SESBOÜÉ, *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives*: RSR 65 (1977) 45-79. Para una primera introducción al concilio de Calcedonia y su problemática, entre la abundante bibliografía puede verse: P.-Th. CAMÉLOT, *Éfeso y Calcedonia*, Eset, Vitoria 1971, 83-192; A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997 (or. 1979), 693-847; B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI, *El Dios de la salvación (Historia de los dogmas 1)*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 269-326; A. AMATO, «I quattro concili: le grande controversie trinitarie e cristologiche», en: E. DAL COVOLO (a cura di), *Storia della teologia 1. Dalle origine a Bernardo di Chiaravalle*, Edizione Dehoniane, Roma 1995, 207-265.

⁶ Para la discusión más reciente, especialmente en el ámbito anglosajón, cf. St. T. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (eds.), *The Incarnation: an Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford U.P., Oxford 2002.

- se han forjado desde una consideración de la particular existencia de Cristo. Son pues conceptos muy generales. K. Rahner dirá en su momento y anticipando el puesto de la historia de Jesús en las cristologías postconciliares que es necesario completar una cristología óptica, del ser de Cristo, con una ontológica: la existencia particular de Cristo⁷.
2. *Calcedonia emplearía un esquema dualista*. Además, el concepto naturaleza no puede significar lo mismo referido a Dios y referido al hombre; Calcedonia no hace mayores distingos entre la naturaleza humana y la divina. Más bien parece que las yuxtapone, sin que quede claro cómo se puede lograr su articulación unitaria.
 3. *El esquema dualista pondría en tela de juicio la unidad de Cristo*. Como consecuencia de lo anterior, la unidad no quedaría clara⁸. Por ejemplo, para Moltmann, si en virtud de la divinidad sería impasible y en virtud de la humanidad pasible, ¿cómo se explica esto coherentemente en la cruz?
 4. *Calcedonia estaría preso de una cristología desde arriba*. El dogma de Calcedonia estaría formulado desde una cristología desde arriba. Es decir, partiría de la preexistencia y trataría de dar cuenta de la encarnación. Aquí deja de lado aspectos teológicos tan importantes para la cristología como la cruz y la resurrección⁹.
 5. *Calcedonia propondría un Cristo desprovisto de auténtica personalidad humana*. Si en Cristo hay una única persona, la divina, entonces su centro de decisiones sería la divinidad. La controversia posterior de los monoteletas no habría sido mera casualidad, ya que o nos quedamos ante un dualismo no reconciliado o, de hecho, parece que se privilegia la divinidad. A este asunto alude Rahner cada vez que menciona a los monoteletas y el monofisismo y cuando insiste en la importancia de recuperar la historia de la libertad de Jesús¹⁰.

⁷ K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», ahora en Íd., *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid³1967, 167-221, aquí 180 [reedición Cristiandad, Madrid³2000, 157-205] (or. «Chalkedon – Ende oder Anfang?», en A. GRILLMEIER, S.J. - H. BACHT, S.J. (Hgs.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart III*, Echter, Würzburg 1954, 3-49).

⁸ Es otro de los asuntos que cuestiona K. RAHNER, «Problemas actuales», 194s.

⁹ K. RAHNER, «Problemas actuales», 215 tb., insiste en pensar teológicamente la importancia de la cruz.

¹⁰ Cf., p. ej., K. RAHNER, «Problemas actuales», 176.

6. *Calcedonia desconoce la dimensión histórica de la vida de Cristo.* Tal elemento no aparece en la fórmula, que presenta una cristología de naturalezas. Además, no formula abiertamente las consecuencias soteriológicas de la vida de Cristo. Se queda en un esquema metafísico abstracto¹¹.
7. *Calcedonia prescinde del Espíritu.* En este aspecto insisten González Faus y González de Cardedal¹². En la fórmula de Calcedonia no aparece el Espíritu Santo. De esta forma, la teología de la encarnación corre el peligro de elaborarse no desde la concepción específicamente cristiana de Dios (la Trinidad), sino desde una consideración general, teísta, de la naturaleza divina. De ahí, también, que con el correr del tiempo se llegara a la consideración de que cualquier persona se podría haber encarnado, pues habría sido, en el fondo, encarnación de la naturaleza divina, que es lo que venía contando. Es decir, al prescindir del Espíritu resulta más difícil una costura lograda y bien articulada entre teología trinitaria y cristología, aspecto muy sustancial para una buena presentación de la fe cristiana.

Por otra parte el Espíritu da cuenta de todo lo que significa la vida de filiación tanto en Jesús mismo como en nosotros, estableciendo un vínculo claro entre el dinamismo presente en la vida de Jesús con el dinamismo que se instaura por el mismo Espíritu en la vida de los creyentes y en la comunidad eclesial. El cierto «cristomonismo» de la teología escolástica puede que tenga aquí una de sus principales raíces. Sin una comprensión positiva del papel del Espíritu no se podrá captar ni lo que significa la presencia del Espíritu en la encarnación ni lo que significa la unción (bautismo) ni tampoco el don del Espíritu como magno don del Resucitado.

8. *Calcedonia no observa diferencias significativas en el modo de estar la divinidad en la kénosis y en la exaltación.* Dado que Calcedonia no reconoce peso teológico al caminar terreno de Jesús, sino

¹¹ K. RAHNER, «Problemas actuales», 210, insiste en la importancia de los misterios de la vida de Cristo.

¹² J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Las fórmulas de la dogmática cristológica y su interpretación actual*: EE 46 (1971) 339-67, aquí 341, 352, 363; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Calcedonia y los problemas fundamentales de la cristología actual*: *Communio* 1,4 (1979) 29-44, aquí 33.

simplemente al hecho en sí abstracto de la encarnación, no elabora categorías que sean capaces de modular la repercusión teológica de la humanación de la Palabra eterna en la persona de Jesucristo. Correlativamente, tampoco proporciona un suelo firme a la consideración de lo que supone la resurrección, que ni siquiera menciona, con la introducción de la humanidad de Cristo para siempre en el seno eterno de la vida trinitaria. Sin embargo, kénosis y exaltación son dos misterios fundamentales de la fe cristiana derivados de la apreciación de la Escritura del misterio de Cristo.

b) *Aspectos irrenunciables: observaciones críticas desde Calcedonia*

La fórmula de Calcedonia es fruto de un compromiso para solucionar una situación concreta. Más adelante se le dio un peso que inicialmente no pretendía. Su éxito y su aislamiento fueron causantes de algunos de los males denunciados, que Calcedonia no pretendió. Sin embargo, frente a sus críticas me parece que se puede afirmar lo siguiente¹³:

1. *Cristo es radicalmente Dios que se hace hombre y no un hombre que llega a ser Dios.* Si se quiere, éste es un elemento de cristología descendente que elimina la legitimidad del adopcionismo. Dicho en otros términos: se haga la cristología ascendente que se quiera, ésta deberá descartar por su propia lógica el adopcionismo.

Por su relevancia soteriológica, Cristo no es un mero hombre como nosotros que nos salva a nosotros con fuerzas semejantes a las nuestras. Cristo nos trae la salvación de Dios. Y esto es cabalmente posible porque Él procede de Dios y es Dios. Siendo Cristo uno de nosotros (humanidad verdadera), no es, sin más, uno más, uno cualquiera. La humanidad de Cristo (y toda su persona) posee una cualificación particular, específica, única e irrepetible: es la humanidad del Verbo encarnado. Y esto, por la unidad de la persona, afecta de alguna manera a su humanidad (y a la mediación salvífica de su humanidad a favor nuestro). De ahí que se hable de su «sacratísima humanidad» (Ignacio de Loyola).

¹³ Las dos primeras son de B. SESBOUË, *Le procès contemporain de Chalcedoine*, 67ss.

2. *La cristología no puede eliminar el momento conceptual de la dualidad.* Otra cuestión es cómo se explique esta dualidad y en qué situación dinámica se sitúe. Pero la cristología debe afirmar la plena humanidad de Cristo y su plena divinidad. Esto es lo específico, con todas las consecuencias que de ello se derivan, de la fe cristiana en Cristo Jesús.
3. *La cristología no puede renunciar a una elaboración conceptual y comprensión radical (metafísica) del ser de Cristo.* Por más que la tarea sea difícil y que los ambientes intelectuales resulten reacios, la comprensión de Cristo que se queda en su mera historia no resulta completa. La confesión cristológica de la comunidad primitiva que recibimos con el rango de la transmisión apostólica de la fe en el NT ha incorporado de una manera decidida la historia de Jesús en su proclamación kerigmática pero ha ido más allá de la presentación de una mera historia¹⁴. La ha entreverado con su confesión de fe y la ha interpretado con un rico espigado de títulos de majestad, llegando hasta la cristología más alta de la preexistencia. La fe ha de preguntarse también por su constitución ontológica, en el sentido de que ha de dar cuenta de la raíz última de la divinidad y de la raíz última de su humanidad; y con esto ganar una comprensión fundamental de lo que significan cada una de estas dos cuestiones mayores: humanidad y divinidad, así como la relación entre ellas. La respuesta tradicional a estas cuestiones era la generación eterna del Logos (divinidad) y el nacimiento virginal (humanidad) por intervención del Espíritu Santo, respectivamente.
4. *No parece posible mantener la fe cristológica de la comunidad eclesial sin una referencia obligada de normas de lenguaje y de interpretación.* Puede que Calcedonia no sea lo más adecuado, pero tampoco es posible un «Cristo a la carta» o extraer del NT lo que en cada momento más interese o esté más de moda. El NT es demasiado amplio, como demuestra la historia de la teología, como para ser la única referencia normativa de la fe cristológica. Desde luego no se puede prescindir del NT, que ocupa el puesto pri-

¹⁴ Fue mérito de E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico», en *Íd.*, *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme 1978, 159-189 [or. ZThK 51 (1954) 125-153], ponerlo de relieve.

mordial, ni se pueden silenciar las narraciones neotestamentarias; pero todo este material se lee desde una interpretación eclesial vinculante.

De manera simplificada: hemos ganado mucho recuperando la Escritura como el libro de la fe de la Iglesia y el libro que se pone en manos de los catecúmenos para el alimento de su fe, pero también hemos perdido algo al reducir la presencia del catecismo¹⁵. Llama la atención que ya desde el siglo II al menos la regla de fe fuera un elemento central en la catequesis y la instrucción de cara a la recepción del bautismo. Así, la misma regla de fe a la que apelaban Ireneo y Tertuliano era la que se transmitía a los catecúmenos. El mismo Teodoro de Mopsuestia dedica diez homilías, dentro de un tomo de dieciséis, a explicar el credo a aquellos que se preparan para recibir el bautismo. La explicación del credo está colmada de exégesis. De esta manera se combinan bien e interpenetran la exégesis y la dogmática.

1.3. BALANCE DE CONJUNTO Y PERSPECTIVA

La cristología de Calcedonia consiste, básicamente, en una corrección antioquena de calado sobre un esquema alejandrino. De esta suerte, la verdadera humanidad de Cristo queda plenamente garantizada. No obstante el correctivo antioqueno, la insistencia en la unidad de la persona de Cristo domina la fórmula, si bien la presencia de las dos naturalezas está bien asegurada. Se trata, pues, de una fórmula de equilibrio. Pero el punto de partida es ciriliano o alejandrino.

Cuando se privilegia el enfoque de la cristología ascendente, como hace la cristología postconciliar mayoritaria, al menos como punto de partida, no resulta tan fácil hacer ver cómo Jesucristo es la segunda persona de la santísima Trinidad. Como nota confirmatoria, en II Constan-

¹⁵ No cabe duda de que la elaboración del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) ha supuesto un intento de paliar este déficit, así como otros catecismos elaborados por otras conferencias episcopales. Por ahora parece difícil juzgar su impacto real sobre la configuración de la religiosidad de amplias capas de la población cristiana, más allá del enorme éxito editorial de su venta. No basta con tener el libro en la estantería para que moldee interiormente la vida de fe. Posiblemente el texto sea demasiado extenso y carezca de la sabiduría y el arte pedagógico necesario para que de hecho se convierta en la columna vertebral de la formación cristiana.

tinopla (553) será cuando se afirme tajantemente en su canon 10: «Si alguno no confiesa que nuestro Señor Jesucristo, que fue crucificado en la carne, es Dios verdadero y Señor de la gloria y uno de la santa Trinidad, ese tal sea anatema» (DH 432). Como se sabe, este concilio supone una reacción anti-antioquena, llevando los planteamientos alejandrinos, más claramente teocéntricos, hasta sus últimas consecuencias dentro de las posibilidades de una interpretación ciriliana de Calcedonia. Más aún, dicho concilio llegó a condenar expresamente a nuestro autor, Teodoro de Mopsuestia (DH 434-5). El acierto de dicha condena resulta discutido en la investigación actual sobre Teodoro, aspecto en el que ahora no me voy a detener¹⁶. De todas formas, considerando el dogma cristológico

¹⁶ Entre otros, recogen los escalones de la suerte histórica de Teodoro: R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, 125-285; R. A. NORRIS, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford 1963, 239-45; S. GERBER, *Theodor von Mopsuestia & das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien*, Brill, Leiden 2000, 9-16.

Sin que esta lista sea ni mucho menos completa, entre quienes se inclinan a favor de la ortodoxia de Teodoro o al menos formulan una valoración positiva de su teología se encuentran: A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, W. Heffer & Sons, Cambridge 1932; E. AMANN, *La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste*: RevSR 14 (1934) 160-190; R. DEVREESSE, *Essai*; I. OÑATIBIA, *La vida cristiana, tipo de las realidades celestes. Un concepto básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia*: ScrVict 1 (1954) 100-133; P. GALTIER, *Théodore de Mopsueste: sa vraie pensée sur l'incarnation*: RSR 45 (1957) 161-186; 338-160; J. A. MCKENZIE, *Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia*: TS 19 (1958) 345-373; L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie Theodors von Mopsuestia*: ZKG 72 (1961) 263-293; J. M. LERA, «... y se hizo hombre». *La economía trinitaria en las Catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, Mensajero-Universidad de Deusto, Bilbao 1977.

Por el contrario la rechazan o hacen observaciones críticas de peso: F. A. SULLIVAN, *The Christology of Theodore of Mopsuestia*, PUG, Roma 1956; Íd., *Further Notes on Theodore of Mopsuestia: a Reply to Fr. McKenzie*: TS 20 (1959) 264-79; W. DE VRIES, *Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia*: OCP 24 (1958) 309-38; G. KOCH, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia*, Max Hueber, München 1965; H. J. VOGT, *Bemerkungen zu Exegese und Christologie des Theodors von Mopsuestia*: AHC 27-28 (1995-1996) 5-27; P. BRUNS, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Peeters, Leuven 1995.

Por mi parte, estimo que la postura de Teodoro, ubicada en su época y habiendo muerto nuestro obispo dentro de la comunión de la Iglesia, se ha de considerar básicamente ortodoxa. Véanse las interesantes observaciones tanto de R. A. NORRIS, o.c., 235-8, como de A. GRILLMEIER, *Cristo*, 668-690, que muestran tanto aprecio como alguna crítica seria.

co en su conjunto, no cabe olvidar que el III concilio de Constantinopla (681) se puede considerar como una nueva precisión antioquena de la cristología de la Iglesia¹⁷.

Si trasladamos esto a nuestra situación actual, esto significa que la *cristología calcedonense es descendente y teocéntrica*. Y, dada la recepción de este concilio en la teología posterior, especialmente en el ámbito católico, casi toda la cristología y la piedad posterior se han forjado durante siglos sobre un esquema descendente y teocéntrico. Los intentos patrísticos de cristología ascendente, más cercana al judaísmo, fracasaron por insuficientes (ebionismo, Pablo de Samosata). Sin embargo, la mayoría de las cristologías postconciliares y con ellas el tono global de conjunto de la misma cristología que se decanta hacia la pastoral se inscribe, a grandes rasgos, dentro de un esquema ascendente. Frente a un predominio de Juan y, especialmente, de su prólogo, que establece el molde de la cristología patrística, especialmente de la alejandrina, y, en el fondo, de la teología escolástica de la encarnación del Verbo, las cristologías postconciliares moldean su estructura mucho más a partir de los sinópticos. Más aún, a partir de Marcos, dado que el nacimiento virginal y los relatos de la infancia de Lucas y Mateo no suelen ostentar un carácter configurador en las cristologías actuales. Son cristologías que:

- a) no dan por descontado y como dato previo básico y adquirido: la preexistencia, el nacimiento virginal o la resurrección; en definitiva: no parten de la divinidad sino de la humanidad¹⁸, y
- b) se elaboran desde una perspectiva pre-pascual, para descubrir, junto con los primeros discípulos, lo que ocurre en la pascua.

Esta metodología cristológica plantea algunos interrogantes, por lo menos si se mira nuestra situación desde una perspectiva que simpatiza con el significado fundamental de la fórmula de Calcedonia, entendiendo por tal que Calcedonia sigue siendo un punto fundamental para la orientación de la cristología, en cuanto que expresa y sentencia lo que

¹⁷ Sobre ésta, estos dos últimos concilios y toda su problemática informan adecuadamente S. Zañartu, *Historia del dogma de la encarnación desde el siglo v al vii*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 1994 (tb. accesible en <http://www.puc.cl/facteo/apuntes/zagnartu.htm>); F. X. Murphy - P. Sherwood, *Constantinople II et Constantinople III*, Orante, París 1974.

¹⁸ «Deberemos definirla [sc. la divinidad de Jesús], pues, a partir de la misma humanidad de Jesús y no como un segundo piso que se le añade a esta humanidad» (J. I. González Faus, *Las fórmulas*, 362).

desde otras aproximaciones metodológicas y con otro aparato conceptual toda cristología tiene que ser capaz de recoger con suficiente solera.

En primer lugar, y ésta me parece que es una cuestión capital, resulta necesario discernir cómo se presenta en la cristología la divinidad de Jesucristo, que es un punto absolutamente clave de la fe cristiana. A este respecto, si no se hace preponderantemente desde una teología de la encarnación o de descenso, como lo han hecho los Padres, se habrá de intentar con toda la seriedad la vía del ascenso, tal y como lo hacen la mayoría de las cristologías postconciliares. En el NT aparecen ambos esquemas: ascenso y descenso. Ya parece interesante que se dé precisamente la conjunción de estos dos accesos. De tal manera que aunque en un determinado planteamiento cristológico predomine uno de ellos, habrá que tratar de incorporar cuanto más posible lo más específico del otro¹⁹. Si nos fijamos en el abordaje más común y que hoy habría de primar por las razones anteriormente expuestas, el ascendente, la consideración del rechazo a la propuesta teológica de Pablo de Samosata nos sitúa ante el límite exterior de esta cristología²⁰. En resumen y con Sesboüé se puede decir que se ha de evitar la consideración de que Cristo es un hombre que gracias a un camino, sea cual fuere (bautismo, resurrección, exaltación, sesión a diestra de Dios, habilitación ontológica como premio de su progreso moral) llega a ser Dios; sino que radicalmente es Dios que se ha hecho hombre. La sanción del concilio de Éfeso I del título de María como madre de Dios (*theotókos*) ratifica de modo solemne este punto.

En todo caso, dado que en la perspectiva postconciliar mayoritaria el centro de la cristología se ha desplazado de la encarnación al misterio pascual, la presentación del misterio pascual *completo* parece fundamental. Y, más en concreto, la presentación cuidada de la resurrección adquiere una importancia capital y podría convertirse, como ya había hecho Pablo (1Cor 15,17), en el *articulus stantis et cadentis fidei*. Hay veces

¹⁹ Así, L. ARMENDÁRIZ, *Quién es Cristo y cómo acceder hoy a Él*: RF 227 (febrero 1993) 143-160; *Respuesta cristológica y la nueva religiosidad*: RF 227 (abril 1993) 383-398.

²⁰ Los tres trabajos más destacados sobre Pablo de Samosata son: F. LOOFS, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte* [TU 44,5] Leipzig 1924; G. BARDY, *Paul de Samosate. Étude historique*, Louvain 1929 (1923); H. DE RIEDMATTEN, *Les actes du procès de Paul de Samosate. Étude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle*, Fribourg en Suisse 1952. Ya redactado este estudio llega a mis manos: P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno den el siglo III*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2004.

que en las «programaciones catequéticas» no se llega a este tema y nos quedamos con un Jesús ejemplar como modelo de comportamiento ético o de experiencia religiosa.

En segundo lugar, la gran reinterpretación de Calcedonia ha venido en la teología católica postconciliar, de un modo u otro, de la mano de Rahner, cuya intuición de fondo han seguido muchos. Su sentido fundamental está bien recogido por González Faus: «*Jesús es un hombre que en su misma humanidad (y categorialmente, por tanto) está sostenido por Dios. Y por eso es la plenitud insospechada de lo humano*»²¹. Como se puede apreciar, el asunto radica en la comprensión acertada de la *humanidad de Jesús*. Me parece que aquí la cristología actual se lo juega todo, puesto que no ha partido de la divinidad. La humanidad de Jesús es un factor claro e indiscutible. Incluso Poncio Pilato no lo pondría en duda, como tampoco ninguno de los actuales investigadores del Jesús histórico, ya sean judíos o agnósticos. La cuestión cristológica se puede formular como la pregunta por lo que esta humanidad revela yendo más allá de la factualidad histórica de los datos —en caso de que algo semejante exista— hacia la profundidad última de su significado, como hacen los autores del NT, tejiendo en una unidad difícilmente separable el hecho y su interpretación, es decir, relatando un acontecimiento salvador.

A este respecto, el mismo Faus indica con cierta insistencia que en Jesús nos encontramos con una singularidad clara²², que es la línea de comprensión de la relación de Dios con la creación²³. Sin una singularidad, la humanidad de Jesús sería irrelevante, pues se dan muchos otros casos excelsos de humanidad lograda o altruista o con una fuerte experiencia religiosa. Pero no por eso consideramos desde un punto de vista cristiano que sean mediadoras de la salvación escatológica de Dios ni de la revelación. Y aquí creo que deberíamos saber presentar bien cómo este

²¹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Las fórmulas*, 357. Cursivas en el original. Una sentencia que apunta en el mismo sentido: «La verificación de esta dualidad en Jesús, no será, por consiguiente, más que la *plena verificación del ser humano*. Y al mismo tiempo, la realidad de esta dualidad en el hombre, ¿no puede ser vista como la huella de la llamada que, en la Encarnación, le hace Dios hasta Sí mismo?» (349, nota 14. Cursivas en el original).

²² «... la divinidad pertenece al terreno de lo que en Jesús es singular e individual (en contraposición al terreno de lo que en Jesús es universal y abstraible); pertenece al terreno de lo que hace irrepetible e incomparable aquella humanidad» (*Ibid.*, 348).

²³ *Ibid.*, 353-354. Sobre la cristología como la norma de la relación entre Dios y la creación, cf. N. A. NORRIS, o.c. [nota 16], *passim*; A. GRILLMEIER, *Cristo*, 843-847.

ser humano, Jesús de Nazaret, apunta a que su hipóstasis es divina (dicho en categorías del calcedonense). Por otra parte, lo que Jesús comparte con nosotros implica que la salvación que Él trae y obra es precisamente la nuestra; y que lo que en Él se revela —que es el Hijo de Dios— es el camino de nuestra realización más grandiosa: la filiación. La afirmación plena y conjuntada de ambos elementos es fundamental. Pues, gracias a lo segundo, dice algo con referencia a nosotros, en lo que nos podemos integrar; y gracias a lo primero se salva su divinidad. El asunto central de esta cristología, por tanto, radica en no desdibujar el primer elemento bajo el segundo: es decir, en presentar la singularidad propia de Jesús como la clave de su ser salvífico para nosotros: de su divinidad.

Desde estas preocupaciones la figura de Teodoro de Mopsuestia resulta especialmente interesante para la cristología actual.

2. IDONEIDAD DE TEODORO DE MOPSUESTIA

Ciertamente, la cristología de Teodoro de Mopsuestia no se puede definir *strictu sensu* como ascendente, puesto que parte de una manera continuada y decidida de la asunción de una naturaleza humana, de un hombre, por parte del Logos²⁴. Teodoro insiste machaconamente en que el Verbo asume a un hombre y se une a él. Así, la cristología de Teodoro no es independiente de su teología trinitaria, sino que está íntimamente conectada con ella y en algunos aspectos deriva de la misma, como en la identificación de la naturaleza divina con la misma *ousía* trinitaria única²⁵.

²⁴ Más detalles en P. BRUNS, *Den Menschen* [nota 16], 246-247.

²⁵ Cf. *Hom.* XII,26; XIII,15; XIV,20-21; XVI,6. Cf. M. SIMONETTI, *Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia*: *VetChr* 14 (1977) 69-102, aquí 87-93.

Citaré el número de la homilía con número romano, el párrafo de la edición de Tonneau con números arábigos: *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, traduction, introduction, index par R. TONNEAU, en collaboration avec R. DEVREESSE, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949. En los últimos años han aparecido nuevas traducciones a lenguas modernas: THEODOR VON MOPSUESTIA, *Katechetische Homilien*, 2 vols., übers. und eingel. von P. BRUNS (Fontes Christiani 17), Herder, Freiburg 1994-1995; THÉODORE DE MOPSUESTE, *Les homélies catéchétiques*, trad. du syriaque de M. DEBIÉ, G. COUTURIER, TH. MATURA; introd. A. DE COURMEL; annotations M. DEBIÉ, A.-G. HAMMAN, Migne, Paris 1996; TEODOR DE MOPSUESTIA, *Homilies catèquetiques*, introd. I. OÑATIBIA; trad. i notes S. JANERAS; amb la col·lab. de J. URDEIX (Clàssics del cristianisme 79), Proa, Barcelona 2000.

Sin embargo, una serie de elementos de su cristología forman una constelación homogénea que la hacen bastante atractiva y sugerente como interlocutor con quien dialogar y en el que inspirarse para las cristologías postconciliares ascendentes o de exaltación. He aquí una serie de motivos, preocupaciones y opciones metodológicas de la cristología de Teodoro que la sitúan en un horizonte muy empático con los intentos postconciliares de releer la fórmula de Calcedonia para ir más allá de ella, salvando su intención fundamental²⁶.

En primer lugar, según J. M. Lera²⁷, el punto de partida antropológico sitúa a la cristología de Teodoro muy cercana a las modernas cristologías de la exaltación, a pesar de su acentuado difisitismo. Esta preocupación antropológica se desarrolla otorgando un peso específico y muy destacado a la historia de Cristo, de tal manera que según Lera en Teodoro se puede distinguir entre un *Christus-in-carne* y un *Christus spiritualis* después de la exaltación²⁸. Tal reconocimiento implica la atención a uno de los puntos de interés de la cristología postconciliar: que se reconociese la diversidad de la presencia de la divinidad en la kénosis y en la exaltación. Resulta que éste es uno de los elementos más curiosos de la cristología de Teodoro, que deja percibir una evolución singular y un cierto dinamismo en el sujeto cristológico, según va realizando los misterios de la salvación y los va completando hasta culminar en la resurrección y exaltación, en la que la humanidad de Cristo recibe la misma adoración que de suyo le compete a la divinidad, por haber alcanzado una unión perfecta, magnífica e insuperable con la divinidad (ej.: *Hom.* V,6; VI,4).

Abundando en este punto, en segundo lugar, uno de los elementos característicos de la cristología antioquena, y muy particularmente de Teodoro, radica en la necesidad de que la salvación sea un acto humano²⁹, a pesar de la preponderancia de la acción divina, que, de suyo, es la única que puede garantizar la salvación³⁰. Tal planteamiento implica irrevoca-

²⁶ Cf., p. ej., J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Las fórmulas* [nota 12]; B. SESBOUÉ, *Le procès contemporain de Chalcedoine* [nota 5]; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Calcedonia* [nota 12].

²⁷ «... y se hizo hombre», ej.: 85, 104, 126, 148-149, 175, 180, 202-203, 212, 245, nota 2.

²⁸ J. M. LERA, *Ibid.*, 247, nota 2; 271-272, con la nota 72; «Théodore de Mopsueste», en DSp XV (1991) c. 385-400, aquí 392. Remite a VOSTÉ, II,33, 56-7; 256 [véase la nota 46].

²⁹ R. DEVRESSE, *Essai* [nota 16], 110-111; R. A. NORRIS [nota 16], o.c., 189, 194, 209; G. KOCH, o.c. [nota 16], 65; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 145.

³⁰ Cf., p. ej., *Hom.* XI,13; XII,9; R. A. NORRIS, o.c., 193-4.

blemente que el camino histórico de la libertad de la humanidad de Cristo adquiriera una enorme densidad soteriológica y cristológica, siendo Teodoro propiamente un gran teólogo del alma humana racional de Cristo en un sentido moderno³¹. Tal densidad de la afirmación teológica de la humanidad de Cristo sitúa a Teodoro en el ámbito general de uno de los factores decisivos de las cristologías postconciliares. La trascendencia del camino histórico de Jesús se refleja en la enorme importancia que Teodoro concede al primer gran acontecimiento de la vida de Jesús, el bautismo. De tal manera que casi se le puede considerar como el primer acto de la economía de la salvación³². El bautismo de Jesús marca la cristología de Teodoro más que la encarnación³³. Si nos situamos en el bautismo como primer dato teológico de peso al acercarnos a la humanidad de Cristo, en lugar de en la encarnación, estamos siguiendo un camino parejo al que recorren las cristologías actuales, que en su lectura teológica de la historia de Jesús sitúan el bautismo y la relación con Juan el Bautista en los comienzos de sus disquisiciones³⁴, aunque no sean su cumbre.

Tercero, una de las notas más destacadas y característica peculiar de la teología de Teodoro, y por ende de su cristología, radica en su fortísima impostación escatológica³⁵. Dicha impostación sitúa a Teodoro sua-

³¹ Véase la discusión, p. ej., en J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 171, con la nota 112; P. BRUNS, *Den Menschen*, 137-138, 253. En este aspecto Teodoro claramente innovó sobre su maestro Diodoro de Tarso, al menos según el estado actual de nuestras fuentes. La teoría origeniana de la preexistencia del alma de Cristo se sitúa realmente en otra órbita. Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo*, 295-309. Solamente Dídimo el ciego pareció percibir con claridad la importancia de este aspecto antes de Teodoro.

³² I. OÑATIBIA, o.c. [nota 16], 105; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 191; S. GERBER [nota 16], o.c., 190. Cf. *Hom.* VI,11; XIV,22-23. Se puede apreciar que para Teodoro es propiamente el comienzo de la nueva catástasis (= situación fundamental de la humanidad con respecto a la salvación), pues es cuando la naturaleza humana recibe el don del Espíritu Santo, y con él, al estilo de Ireneo, el don de irse preparando para la inmortalidad e impasibilidad futura. Puede verse su famoso comentario a 1Tim 3,16 (SWETE [nota 56], II,136-7).

³³ L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie* [nota 16], 292.

³⁴ Cf., p. ej., W. KASPER, *Jesús, el Cristo* [nota 1], 79; R. FABRIS, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación*, Sígueme, Salamanca ³1998 (or. 1983), 89-101; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona ²1995 (or. 1990), 100-108; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 39-42.

³⁵ «L'opera de Teodoro è tutta pervasa da una fortissima tensione di carattere escatologico, che non è dato riscontrare con la stessa intensità in nessuno scrittore coevo di lingua greca...» (M. SIMONETTI, *Note sull'esegesi... di Teodoro*, 93).

vemente en franca proximidad con el horizonte escatológico de las cristologías postconciliares ascendentes. Pues de hecho, la gran pregunta que vertebra el recorrido histórico de Jesús en estas cristologías es el alcance de su identidad como profeta escatológico o, incluso, como el gran profeta escatológico, mayor que Elías, que Moisés y que Juan Bautista, y por eso capaz de hacer presente, en sus palabras y en sus obras, la misma salvación escatológica prometida por Yahveh para el futuro: el reino de Dios³⁶. Desde esta clave se descubre entonces toda la fuerza de la misión histórica de Cristo y se abren perspectivas para enlazar su misión histórica —como el insuperable profeta escatológico de Dios que no solamente anuncia la llegada del reino de Dios, a quien llama Padre, sino que lo hace presente por la fuerza escatológica de su propia persona—, con el significado de los acontecimientos pascuales, muerte y resurrección. En la pascua de Jesús su ministerio quedaría acreditado, legitimado, sancionado y confirmado por Yahveh, dándose así un cumplimiento estarológico y pascual en Cristo de las promesas escatológicas de Yahveh, que Jesús se arrogó la facultad de cumplir anticipadamente en su persona y ligó indisolublemente a su ministerio, legitimando así el proceso de la posterior predicación postpascual de los títulos cristológicos acerca de Jesús³⁷.

Dada esta fortísima impostación escatológica no extraña, cuarto, que la resurrección sea uno de los temas estelares de la cristología de Teodoro³⁸. Dada la general preterición de la resurrección en la teología patrística como elemento estructurador de la cristología³⁹, que este teólogo—menon, tan nuclear para la teología de la exaltación, ocupe un lugar central en Teodoro avala su interés y su actualidad.

Como quinto elemento, en la cristología de Teodoro el Espíritu Santo desempeña un papel central, hasta tal punto que Lera en su conclusión final llega a hablar de una «Cristología Pneumática»⁴⁰. Uno de los inte-

³⁶ Cf., p. ej., J. P. MEIER, *Un judío marginal*, Verbo Divino, Estella: II/2 (2000), 1189-91; III (2003), 627-630.

³⁷ Cf., p. ej., H. SCHÜRMAN, «La originalísima comprensión de Jesús de su propia muerte. Observaciones sobre la «soteriología implícita» de Jesús», en: Íd., *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003, 163-209.

³⁸ Es el «hecho capital» (*Hom.* VII,4) y el «bien capital» (*Hom.* VII,5) de la economía de Cristo.

³⁹ Véase la opinión de W. Kasper al respecto, citada al comienzo de este trabajo.

⁴⁰ «... y se hizo hombre», 300.

reses de la cristología postconciliar estriba en recuperar una pneumatología articulada con la cristología. La pneumatología de Teodoro representa uno de los aspectos más controvertidos de su propuesta cristológica⁴¹. Sin embargo, tanto sus posibles aciertos como sus supuestos fallos serán de gran interés para la cristología postconciliar.

Evidentemente, sería necio y pretencioso pensar que basta con asomarse a la cristología de Teodoro de Mopsuestia para solucionar de un golpe todas las cuestiones de fondo de la cristología postconciliar. No solamente Teodoro es un hombre de su época, marcado por su problemática particular y su mundo conceptual. Algunas de sus apreciaciones más arraigadas chocan fuertemente con nuestra sensibilidad. La más llamativa de ellas, sin duda, su fortísimo difisitismo, que corre el peligro de no llegar a formular satisfactoriamente la unidad del sujeto cristológico. Éste ha sido el aspecto que más se le ha criticado en toda la tradición y que hoy se le sigue echando en cara, a pesar de que sea objeto de disputa entre los investigadores.

Por otra parte, los evangelios sinópticos, tan fundamentales y estructuradores para las cristologías postconciliares ascendentes, no moldean el esquema cristológico de Teodoro, como parece proponer Lera⁴², excepto en el caso de la importancia otorgada al bautismo de Cristo, solamente atestiguado por los sinópticos. Baste con pensar en la importancia de las dos catástasis, de las que hablaremos más adelante, tal y como el mismo Lera subraya en su monografía⁴³, que claramente evocan la teología paulina de los dos eones⁴⁴, para caer en la cuenta de que la historia de Jesucristo, el recorrido histórico de la humanidad del Verbo, se lee e interpreta desde claves paulinas⁴⁵. Curiosamente nos ha llegado un comentario suyo al evangelio de Juan en traducción siríaca, el evangelio preferido de los alejandrinos⁴⁶, siendo precisamente la exégesis de Jn 1,14 uno de los puntos referenciales de su cristología⁴⁷. A pesar de la importancia que Teodoro otorga al recorrido histórico de Cristo, algunos textos paulinos (ej.:

⁴¹ Cf., p. ej., L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie*, 287, 291-293; G. KOCH, o.c., 229-236; P. BRUNS, *Den Menschen*, 282-288. De los que difiere R. A. NORRIS, o.c., 227.

⁴² «... y se hizo hombre», 149, 172, 212; con más matices: *ibid.*, 61, 182.

⁴³ *Ibid.*, 49-53.

⁴⁴ Así también W. DE VRIES, o.c. [nota 16], ej.: 309, 311. Cf. S. GERBER, o.c., 232.

⁴⁵ Véase, p. ej., la quinta de las homilías catequéticas.

⁴⁶ Ha sido editado, acompañado de una traducción latina, por J.-M. VOSTÉ, *Theodori commentarius in evangelium Iohannis apostoli*, 2 vols. [CSCO 115-116], Louvain 1940.

⁴⁷ Cf. *ComJn 1,14* (VOSTÉ, II, 23,2-18).

Rm 1,3-4; Filp 2,5-11; 3,20-21; 1Cor 15,45; 2Cor 5,17; Col 2,9) y la misma carta a los hebreos desempeñan un papel mucho más inspirador de las líneas de fondo de su cristología⁴⁸. En este segundo sentido también se aparta de las cristologías postconciliares, por lo menos en su modo de abordar la historia humana de Jesucristo. Por otro lado, la identificación del reino de Dios directamente con el reino de los cielos y con el estadio que se alcanzará con la resurrección (cf. *Hom.* XII,12) también implica una distancia notable de Teodoro con respecto a la sensibilidad cristológica actual.

A pesar de ello, el diálogo con un autor de la talla de Teodoro, cercano en muchos aspectos a la sensibilidad teológica actual, resulta de gran ayuda. La mirada a un autor señero, a uno de los más eximios antioqueños, a unos mil seiscientos años de distancia, permite reflexionar sobre la bondad de sus intuiciones y logros de cara a dilucidar las líneas maestras de una cristología de la exaltación hoy. Éste será nuestro objetivo. Para abordarlo, primero aportaré una serie de datos elementales para situar a nuestro autor. Seguidamente justificaré que este diálogo cristológico tome como objeto primordial las homilías catequéticas de Teodoro. A continuación, presentaré algunos de los temas más destacados de estas homilías que resultan de mayor interés de cara a una cristología de la exaltación. Finalmente, y como conclusión de todo este estudio, propondré una serie de consideraciones sobre algunas de las líneas maestras que una cristología de la exaltación debe observar.

3. TEODORO Y SUS HOMILÍAS

3.1. LÍNEAS GENERALES DE TEODORO

Junto a Teodoreto de Ciro, Teodoro de Mopsuestia es el teólogo más destacado de la clásica escuela antioquena⁴⁹. Nació en Antioquía hacia el

⁴⁸ J. A. MCKENZIE, o.c. [nota 16], 365 subraya la importancia de Col 1,19; 2,9 (inhabitación corporal de la divinidad) y, sobre todo, de Filp 2,7 (forma de esclavo). El mismo Lera reconoce la importancia enorme de lo que él denomina una cristología de la *teleiosis* basada en Heb 2,10 («... y se hizo hombre», 73, 94-5, 109, 182, 201), así como del himno de filipenses leído bajo el esquema de obediencia-exaltación, más que sobre el de kénosis/encarnación-exaltación (*ibid.*, 126, 149, 216).

⁴⁹ Ofrecen un panorama general sobre Teodoro, entre otros: J. M. LERA, «Théodore» [nota 28]; P. BRUNS, *Den Menschen*, 21-35; S. GERBER, o.c., 3-9, y, sobre todo,

año 350 en el seno de una familia acomodada. Recibió una sólida formación tanto retórica, fue discípulo de Libanio, como exegética y teológica, de la mano de Diodoro de Tarso, siendo condiscípulo y amigo de Juan Crisóstomo. Junto con el Crisóstomo y otros llevó una vida ascética durante años, aspecto que se hará notar en su teología, tanto por la notable exigencia moral⁵⁰ como por la dimensión litúrgica, que más adelante será tan característica de la teología monástica⁵¹. En el 392 fue nombrado obispo de Mopsuestia, en Cilicia (Siria), para que pudiera participar con toda autoridad en las disputas con los macedonianos. Murió en el año 428 en la comunión de la Iglesia después de más de treinta y cinco años de servicio episcopal.

En la escuela antioquena se le conoce como «el intérprete». Fue un destacado comentador de la Escritura, recorriendo casi la totalidad de sus libros⁵². A nosotros nos han llegado solamente algunos de sus escritos exegéticos, entre los que destacan sus comentarios a los salmos, reconstruido por Devreesse a partir de las cadenas⁵³; a los profetas menores⁵⁴; al evangelio de Juan, del que ya hemos hablado⁵⁵; a las cartas paulinas⁵⁶; además de otros fragmentos importantes⁵⁷.

A la hora de hacer una hermenéutica de su pensamiento hay que tener presente dos aspectos que le configuran como exegeta. En primer lugar,

R. DEVREESSE, *Essai*, 1-124. Para Lera Teodoro sería «el representante más eximio» de la escuela exegética antioquena («... y se hizo hombre», 29, 45).

⁵⁰ Se deja ver ante todo en su comentario al padrenuestro en la *Hom.* XI.

⁵¹ Cf. J. LECRECO, *Consideraciones monásticas sobre Cristo en la Edad Media*, Desclée, Bilbao 1999.

⁵² Entre los múltiples trabajos sobre la exégesis de Teodoro, cf. R. DEVREESSE, *Essai*, 53-93; H. J. VOGT, o.c. [nota 16], además del artículo ya citado de M. SIMONETTI [nota 25].

⁵³ *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (I-LXXX)*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1939.

⁵⁴ PG 66,123-632. Trad. inglesa por R. C. HILL: THEODORE OF MOPSUESTIA, *Commentary on the twelve Minor Prophets*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004.

⁵⁵ R. DEVREESSE, *Essai*, 287-419, publicó los fragmentos griegos que se han conservado. Véase la nota 46.

⁵⁶ H. B. SWETE, *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli Commentarii*, 2 vols., Cambridge 1880-1882; K. STAAB, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, Münster 1933 (frag. de los comentarios a Rm, 1 y 2Cor, Heb: 113-212).

⁵⁷ Da cumplida cuenta de la situación actual P. BRUNS, *Den Menschen*, 25-30, ampliando la información básica y detallada de R. DEVREESSE, *Essai*, 5-52.

su cercanía con la mentalidad bíblica, en contraste con una visión más propiamente especulativo-filosófica⁵⁸. No es que la filosofía no esté presente o que Teodoro la desconozca por completo. No cabe duda de que se mueve a grandes rasgos dentro del neoplatonismo de la época con modulaciones cristianas. Sin embargo, no es la problemática filosófica la que organiza y vertebra el *ductus* de su pensamiento. La impregnación bíblica le dicta los temas y le orienta a la hora de buscar las soluciones. De nuevo, la teología de las dos catástasis es un claro ejemplo de ello.

Por otra parte, su interpretación de la Escritura no es de corte simbólico-alegorista, como sería característico de los alejandrinos. En la línea de los antioquenos concede gran importancia a la literalidad o una exégesis de corte gramático-histórico, ligada a una mayor afición a la historia concreta y a su análisis. Tal aproximación de corte más literal reduce drásticamente la lectura cristológica del AT que se venía practicando. Una de sus consecuencias radica en reservar la revelación de la Trinidad a lo específico del NT, lo que resulta coherente con la drástica reducción de la presencia del Logos como figura protagonista de la economía veterotestamentaria⁵⁹.

La ausencia de una exégesis de corte simbólico-alegorista no está reñida con una fuerte presencia de una exégesis tipológica, especialmente referida a Cristo⁶⁰. Ahora bien, esta exégesis tipológica no busca ante todo prefiguraciones de Cristo en el AT, como podría ser José, al estilo de la exégesis de la escuela alejandrina. Sino que entiende más bien a Cristo como tipo que anticipa en su persona las realidades salvíficas futuras a las que accederán los cristianos. Su orientación, por consiguiente, es más futura, hacia la escatología. Esta exégesis tipológica repercute muy notablemente sobre el conjunto de la teología de Teodoro, que se articula muy sustancialmente en tipos y símbolos⁶¹, reflejándose con toda su fuerza sobre la teología sacramental de Teodoro⁶², que considera a los sacra-

⁵⁸ Es uno de los principales resultados de la investigación de R. A. NORRIS, o.c., p. ej., 125, 233-234.

⁵⁹ Sobre este aspecto, cf. las interesantes observaciones de M. SIMONETTI, «*Note sull'exegesi*», 84-102.

⁶⁰ Sobre la tipología, cf. J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 87-116; P. BRUNS, *Den Menschen*, 92-99.

⁶¹ Cf. I. OÑATIBIA, o.c. [nota 16], *passim* y esp. 129; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 87-116; P. BRUNS, *Den Menschen*, 92-99.

⁶² Véase esp. *Hom.* XII,1-10, donde Teodoro presenta su concepto de sacramento.

mentos y, sobre todo, lo que en ellos sucede en el cristiano, como *typos* anticipatorio de las realidades escatológicas futuras. Así, podemos decir que Teodoro elabora una sacramentología radicalmente escatológica⁶³. Pero no solamente esto: Cristo es quien nos precede en todos los pasos fundamentales de la fe, abriendo su humanidad camino a la salvación de la humanidad de cada uno de nosotros.

En segundo lugar, para comprender el genio teológico de Teodoro conviene no olvidar que su punto de referencia fundamental y su perspectiva de contemplación de los misterios de la salvación cristiana es la liturgia⁶⁴. De nuevo desembocamos en la importancia que concede a los sacramentos (misterios), mediante los cuales se da la vinculación entre el Cristo resucitado y su realidad escatológica, de un lado, y, de otro lado, nosotros, que todavía no estamos en esa circunstancia, pero que ya empezamos a aproximarnos a la misma recibiendo las arras, gracias a la participación que los sacramentos nos conceden en la vida futura, como tipo y figura que son de la misma.

Como es sabido, una gran parte de su obra se ha perdido. Se debe a la condena póstuma que cayó sobre él ciento veinticinco años después de su muerte en II Constantinopla (553, canon 12), como padre del nestorianismo (DH 434-5). Tal condena, como era habitual, fue acompañada de una orden imperial estricta de destruir todos los ejemplares de todas las obras de Teodoro, por considerarlas perniciosas en grado sumo. Ya indiqué que se sigue discutiendo entre los especialistas sobre la justicia de dicha sentencia.

De entre sus obras de cuño dogmático las más importantes son: un *De Incarnatione* en quince libros, contra Arrio, Apolinar y Eunomio, del que nos han llegado algunos fragmentos⁶⁵. Se trata de una obra más bien temprana. En 1909 se encontró un manuscrito completo de esta obra fundamental, que luego se perdió definitivamente por la guerra, sin que hubie-

⁶³ Sobre la actualidad de esta intuición, remito a mi escrito: *Escatología y Eucaristía. Notas para una escatología sacramental*: EE 80 (2005) 51-67. Me permito aventurar la hipótesis de que de una cristología de fuste escatológico se deriva una escatología de tono sacramental.

⁶⁴ Así, L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie*, 265, 293; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 165, 201, 214, 285; P. BRUNS, *Den Menschen*, 38.

⁶⁵ Recogidos en parte en E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta syriaca*, Leipzig 1869, 28-57. Sobre su contenido y los fragmentos que se han conservado, cf. R. DEVRESSE, *Essai*, 44-48.

ra sido posible realizar copia alguna. Aunque Apolinar fuera el blanco principal de *De Incarnatione*, mereció un escrito directamente dirigido contra él: *Contra Apollinarem*, del que solamente poseemos fragmentos transmitidos por adversarios de Teodoro. También sabemos de la existencia de un *Contra Eunomium*, igual que hicieran Basilio y Gregorio de Nisa, del que tenemos algún fragmento⁶⁶; y de una *Controversia cum Macedonianis*, que nos ha llegado en versión siríaca⁶⁷.

Este breve elenco de las obras dogmáticas más destacadas para nuestro propósito⁶⁸ muestra a las claras cómo Teodoro se opuso firmemente a las herejías de su época y a sus fautores: Arrio, Apolinar y Eunomio. Este *ductus* antiherético se hace sentir en las catequesis con las frecuentes menciones de los herejes, a veces expresamente por sus nombres. Su reflejo más claro se articula en tres rasgos de la teología de Teodoro. Contra Arrio defenderá la impassibilidad absoluta y la imposibilidad de cambio alguno en la naturaleza divina (ej., *Hom.* I,11), que repercutirá en su manera de entender la muerte y el nacimiento de Cristo, adjudicando toda la mutación a la naturaleza humana (*Hom.* VI). Contra Eunomio y los macedonianos defenderá la igualdad de la naturaleza divina del Espíritu Santo con respecto al Padre y su plena divinidad (*Hom.* IX,3-18). Y contra Apolinar defenderá el alma humana de Cristo como parte integrante de su humanidad y absolutamente necesaria para garantizar la salvación (*Hom.* V, 9-19).

3.2. LAS HOMILIAS CATEQUÉTICAS

Dado el estado de transmisión de las obras propiamente dogmáticas, las *homilias catequéticas* revisten un interés especial. Se trata, sin duda, de una obra que nos ha llegado en su integridad, si bien en una versión siríaca que a todos los especialistas les parece francamente fiable. El prestigio del que Teodoro gozó siempre en la iglesia siria, también después

⁶⁶ Entre otros: L. ABRAMOWSKI, *Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia*: Le Muséeon 71 (1958) 97-104.

⁶⁷ F. NAU, *Théodore de Mopsueste, Controverse avec les Macédoniens* (PO 9), Paris 1913, 637-667.

⁶⁸ El catálogo completo de las obras incluye otros escritos dogmáticos, pastorales y disciplinares. Cf. J. M. LERA, «Théodore», c. 386-389; P. BRUNS, *Katechetische Homilien I*, 7-12.

de Calcedonia y de II Constantinopla, ha preservado esta magnífica obra. Fueron editadas por A. Mingana en 1932-1933, adjuntando a la transcripción siríaca una traducción inglesa⁶⁹. La versión de Mingana, sin embargo, no ha gozado del aprecio de los especialistas⁷⁰, en comparación con la acogida general de la traducción francesa realizada por Tonneau, que incluye una reproducción facsímil del manuscrito original (Mingana syr. 561)⁷¹ y una introducción de Devreesse⁷². Yo seguiré la versión de Tonneau, como ya venía haciendo.

Las homilias constan claramente de dos partes que el texto deja reconocer muy claramente⁷³. A. Mingana piensa que incluso detrás de cada parte hay un traductor diferente⁷⁴. Más aún, en los antiguos catálogos de las obras de Teodoro se mencionan dos obras diferentes⁷⁵: un *de fide*, la explicación del credo (*Hom.* I-X); y un *de sacramentis*, que incluye una presentación del padrenuestro, además de una explicación del bautismo y la eucaristía (*Hom.* XI-XVI). El comentario al credo está plagado de desarrollos trinitarios y cristológicos.

El credo, sin embargo, no coincide exactamente con el niceno. El Denzinger ha recogido una reconstrucción del mismo (DH 51)⁷⁶. No se puede dudar de la fidelidad de Teodoro al credo niceno. Alude con adhesión al concilio de Nicea (*Hom.* III,3, 12; IX,1; cf. IX,16) y todo indica que no pretende otra cosa que transmitir a los catecúmenos la fe nicena⁷⁷. Evidentemente tampoco comenta Teodoro el niceno-constantinopolitano dado que, primero, no es del todo descartable, aunque a mi juicio no sea

⁶⁹ *The Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbrooke Studies V), W. Heffer & Sons, Cambridge 1932. La descripción del manuscrito en 17-18. *The Commentary on the Lord's Prayer and the Sacraments* (Woodbrooke Studies VI), W. Heffer & Sons, Cambridge 1933. Correcciones a la transcripción siríaca en S. GERBER, o.c., 293-294.

⁷⁰ Véanse las críticas en P. BRUNS, *Den Menschen*, 32.

⁷¹ Véase la nota 25. Descripción del manuscrito, así como de un segundo manuscrito (*Berolinensis simul. orient 5*) que solamente contiene parte de las homilias, y sobre la traducción, X-XIII.

⁷² *Ibid.*, XV-XXXIX.

⁷³ Cf. el final de la *Hom.* X,23 y el *incipit* de la *Hom.* XI.

⁷⁴ *Lord's Prayer*, p. x; corroborado por S. GERBER, o.c., 23-4.

⁷⁵ Las referencias en A. MINGANA, *Lord's Prayer*, ix.

⁷⁶ Se puede ver una reconstrucción del mismo en P. BRUNS, *Den Menschen*, 61-69, con retroversión griega y traducción alemana; y en S. GERBER, o.c., 108-119, con texto siríaco, griego y alemán.

⁷⁷ Sobre el particular, cf. S. GERBER, o.c., *passim*.

lo más probable⁷⁸, que las homilías fueran elaboradas antes del 381 y, segundo y más importante, dicho concilio solamente adquirió notoriedad y rango ecuménico gracias a Calcedonia, años después de la muerte de Teodoro. Así, lo más lógico es suponer que Teodoro comentara el credo vigente en su Iglesia antioquena en esta época⁷⁹. Un credo bastante cercano al niceno en muchos puntos, pero en el que se han introducido por lo menos ampliaciones en contra de los pneumatómacos en el tercer artículo, como el mismo Teodoro reconoce explícitamente (*Hom. IX,1*), tal y como había hecho el niceno-constantinopolitano, además de haber incorporado elementos típicos de la tradición antioquena, en pleno vigor en su iglesia local⁸⁰.

El origen de las homilías se remonta a Antioquía. Estaban directamente destinadas a los catecúmenos antes de la recepción del bautismo. Su tono manifiesta un contexto de comunicación oral⁸¹. Es posible que fueran pronunciadas en más de una ocasión, como opina Lera⁸². En general, se cree que habría que datarlas antes del nombramiento episcopal de Teodoro el 392⁸³. Bruns sugiere el arco 379-392⁸⁴; mientras que Gerber se inclina por las cercanías del año 392 y las sitúa en Tarso⁸⁵.

No es una obra polémica, a pesar de las andanadas contra los herejes. No está pensada para refutar un error determinado, sino para instruir en la fe a los catecúmenos, lo cual no obsta, antes al contrario, para que una buena instrucción incluya el pertrechamiento contra los errores más difundidos o más amenazantes en la época. De cara al estudio de la teología de Teodoro resulta excelente, pues además de ser un texto amplio

⁷⁸ Sobre la relación del símbolo de Teodoro con N-C, cf. S. GERBER, o.c., 119ss. Como complemento: V. DRECOLL, *Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter: ZKG 107 (1996) 1-18.*

⁷⁹ P. BRUNS, *Den Menschen*, 63-69, y S. GERBER, o.c., 128-158, opinan que sería el credo elaborado por el sínodo antioqueno de 379, cuyas actas no nos han llegado.

⁸⁰ Para más detalles: S. GERBER, o.c.

⁸¹ Sobre el posible auditorio: S. GERBER, o.c., 74-76. Sobre el catecumenado, cf. A. CAÑIZARES LLOVERA, *El catecumenado según Teodoro de Mopsuestia: Estudios 32 (1976) 147-93.*

⁸² «Théodore de Mopsueste», c. 388.

⁸³ G. KOCH, o.c., 14 indica quiénes se inclinan por datar las homilías durante el episcopado de Teodoro.

⁸⁴ *Den Menschen*, 33.

⁸⁵ S. GERBER, o.c., 262-6.

y completo, el hecho de presentar lo esencial de la doctrina cristiana a los catecúmenos al hilo de un comentario seguido y completo al credo la convierte en una suerte de «suma» del pensamiento teológico de Teodoro⁸⁶. Lo aquí expuesto concuerda bien con el resto de la producción de Teodoro, especialmente con los importantes fragmentos de *De incarnatione*, con los comentarios a las epístolas paulinas y al evangelio de Juan. De ahí que resulte excelente y suficiente para un acceso serio aunque no exhaustivo a la cristología de Teodoro. Además, el innegable tono litúrgico y escatológico de las homilías, dirigidas a los que están a punto de recibir el bautismo, momento clave en la vida del cristiano en su caminar hacia la resurrección y la inmortalidad (cf. *Hom.* XII,21; XIII,14; XIV,2-7), que el bautismo anticipa tipológicamente, nos sitúa precisamente en el contexto más característico de la teología teodoriana.

En lo que sigue me limito a presentar algunos de los temas estelares de la cristología de Teodoro, que pueden resultar inspiradores o cercanos a una cristología ascendente. Es decir, no pretendo más que una cata de suficiente calado y calidad, como para familiarizarse con su tenor, su lógica, sus logros y su estilo. Un estudio completo de la cristología de las homilías requeriría una monografía completa de buen formato.

4. EL DINAMISMO ENCARNATORIO Y LOS TEMAS ESTELARES DE LA CRISTOLOGÍA EN LAS HOMILÍAS CATEQUÉTICAS

4.1. FE Y ESCATOLOGÍA

El primer acceso y el más elemental al núcleo básico de la teología de Teodoro de Mopsuestia nos lo proporciona la primera de sus homilías. Para Teodoro la fe versa directamente sobre las realidades escatológicas⁸⁷, que él denomina ante todo como bienes futuros e invisibles. El emparejamiento entre fe y escatología se percibe con mucha claridad en los primeros compases de esta primera catequesis, como se puede ver por

⁸⁶ Cf. P. BRUNS, *Den Menschen*, 15; véanse tb. R. DEVREESSE, «Introduction», XVII, en R. TONNEAU, o.c.; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 34-35, 38.

⁸⁷ Sobre la escatología de Teodoro han tratado, p. ej., W. DE VRIES, o.c. [nota 16], e I. OÑATIBIA, o.c. [nota 16]. Con más acierto el segundo. Véase el juicio de L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie*.

este rápido elenco de temas, que reflejan la secuencia y los motivos del pensamiento teodoriano.

La primera cita bíblica ya hace referencia al tipo de cuestiones que es necesario tratar, cuando se va a ilustrar a los catecúmenos sobre el contenido de la fe, preparándoles para la recepción de los «misterios» (sacramentos): «lo que ni ojo vio ni oído oyó, ni por mente humana pasó, es lo que Dios preparó para los que lo aman» (1Cor 2,9; cf. *Hom.* I,1). De estas realidades podemos hablar gracias a la revelación que se ha producido por la economía de Nuestro Señor Jesucristo (*Hom.* I,2), de tal manera que ahora participamos de la nueva alianza (*Hom.* I,3). A la nueva alianza pertenece lo nuevo, pues somos creatura nueva en Cristo (con cita de 2Cor 5,17; *Hom.* I,3). Nuestra esperanza se centra en la resurrección (*Hom.* I,3). Pues nuestra fe se orienta hacia las realidades futuras, dado que nuestra morada está propiamente en los cielos (con cita de Filp 3,20 y 2Cor 5,1; *Hom.* I,4). Esperamos pasar de la mortalidad a la inmortalidad, de la pasibilidad a la impasibilidad, de la mutabilidad a la inmutabilidad, de la esclavitud a la libertad, de la enemistad a la amistad, de la extranjería a la filiación, de tener a Adán como cabeza a ser renovados por Cristo y habitar en el cielo (*Hom.* I,4). De tal manera que la fe por los sacramentos nos orienta hacia estas realidades (cf. *Hom.* I,5), con una fuerte dinámica de esperanza⁸⁸ (*Hom.* I,6-7).

Este elenco es suficientemente amplio y significativo como para percibir que para Teodoro hablar de la fe es intrínseca e inevitablemente hablar de la relación de la fe con las realidades futuras, con las realidades escatológicas. Hablar de la fe implica exponer la economía de Nuestro Señor Jesucristo (cristología) y cómo en ella se nos anuncia nuestra esperanza (escatología), habitar en el cielo gracias a la resurrección; esperanza que se anticipa y se alcanza gracias a los sacramentos. Por tanto, queda claro que la fe de la que Teodoro habla posee una fuerte tonalidad escatológica, porque incluye como dato central la esperanza de la vida futura en la resurrección.

Siendo esto así, cuando Teodoro se refiere a las cosas «invisibles» está apuntando a esas realidades que se revelarán en el futuro, a realidades escatológicas (cf. *Hom.* XIII,14). Desde esta premisa el tenor literal del siguiente texto no puede ser más expresivo: «Porque, dado que la noción

⁸⁸ El último párrafo de todas las homilías también habla de la esperanza: *Hom.* XVI,44.

de religión está constituida por la profesión [de fe] de realidades invisibles e inefables, tiene la necesidad de la fe que hace que la conciencia vea aquello que es invisible»⁸⁹ (*Hom.* I,8). La religión tiene que ver con lo invisible, con aquello que solamente es perceptible por la fe. Y esto invisible es, ante todo, aquello futuro y escatológico que la fe nos hace conocer. Tal punto de vista se confirma por la cita inmediata de Heb 11,1: «pues la fe es la substancia de las realidades por venir y la demostración de lo invisible»⁹⁰ (*Hom.* I,8); y por las aclaraciones que siguen: «esta fe introduce a la conciencia aquello que, estrictamente hablando, todavía no es. La resurrección, en efecto, y el reino del cielo y toda esta catástasis futura, que todavía no es, por la fe admitimos fuertemente que es» (*Hom.* I,9). De la catástasis hablaremos seguidamente. Prescindiendo de ese tecnicismo, la fe, según Teodoro, se proyecta decididamente sobre el futuro, sobre aquello que esperamos, sobre la escatología.

Como último elemento, bástenos con tomar conciencia de que para Teodoro la creación y la redención forman parte sustancial de la fe. En sus palabras: «Por la fe, en efecto, sabemos que hay un Dios, y que es Él el autor de todo y que ha creado todo de la nada; y por ella sabemos que incluso los que han muerto y están corruptos volverán a la vida y subsistirán cuando lo quiera su autor» (*Hom.* I,12). Es interesante constatar la combinación que hace aquí Teodoro. Para él la fe en Dios —cuyo contenido está desarrollando desde *Hom.* I,8—, implica tanto la fe en la creación como en la redención, de un modo que recuerda a Rom 4,17 y 2Mac 7,23.

Sintetizando brevemente, no cabe duda de que para Teodoro la fe remite al futuro, a la resurrección, a nuestra morada en el cielo, a nuestra recreación en Cristo para habitar junto a él en los cielos. La dimensión escatológica, por lo tanto, resulta absolutamente central, perfectamente conectada con la cristología y con su sacramentología. Además, la escatología (redención futura) está implicada en la mera creencia en Dios y en la misma noción de religión. Por lo tanto, tratar de la fe implica tratar de la escatología.

Esta introducción nos ha ayudado a percibir de partida cómo la cristología de Teodoro es radicalmente escatológica: Cristo es aquel que nos precede en los cielos, desde donde nos aguarda. La economía de la huma-

⁸⁹ Traduzco el francés de la versión de Tonneau.

⁹⁰ He mantenido el texto que proporciona Tonneau, sin adaptarlo a nuestras versiones de este versículo.

nidad de Cristo se puede entender cabalmente, al estilo de la carta a los hebreos, como una apertura de los cielos para aquellos a quienes no les estaba permitida la entrada. ¿Cómo sucede tal apertura y cómo se vertebra esta cristología escatológica? Es lo que vamos a ir desarrollando siguiendo algunos de sus jalones.

4.2. LAS DOS CATÁSTASIS

La clave de las dos catástasis es la pieza estructural de toda la teología de Teodoro⁹¹, la que mejor expresa la dinámica que articula su pensamiento. Por catástasis entiende la situación fundamental, condición o estado de la persona humana vista desde la perspectiva de su salvación. Para Teodoro se dan dos catástasis: la presente y la futura. En la presente nos hallamos en una situación de pecado, de mutabilidad y de mortalidad. La futura se caracteriza por la gracia, la inmutabilidad y la inmortalidad. Adán es cabeza de la presente, mientras que Cristo lo es de la futura. En sus catequesis Teodoro se comporta como un pastor, que quiere suscitar el deseo de pasar de una catástasis a otra; deseo teñido de agradecimiento a Cristo y de profundo anhelo de la vida celestial. Esto no obsta para que también incluya algunas explicaciones de tipo más sistemático, sobre cada una de las catástasis, el origen de las mismas y el modo cómo se realiza el tránsito de una otra. Tal despreocupación de corte sistemático y, sobre todo, especulativo se refleja en una cierta fluctuación en su teología —también en los comentarios exegéticos—, a la hora de tratar de articular sistemáticamente los componentes fundamentales de cada una de las catástasis.

Para empezar, en Teodoro predomina un esquema binario de dos etapas o dos situaciones, frente a otro posible de tres, que tampoco está del todo ausente⁹². Es decir, Teodoro no prescinde por completo de una consideración del estadio original de la creación de Adán, cuando la humanidad gozaba de la comunión y la amistad con Dios, previa a la separación con respecto a Dios que introdujo el pecado. Así habría tres etapas: creación, pecado-caída, salvación de Cristo. Sin embargo, el conjunto de

⁹¹ Así, R. DEVREESSE, *Essai*, 89; W. DE VRIES, o.c. [nota 16], 309. Hacen una exposición de este tema: R. A. NORRIS, o.c., 160-172; G. KÖCH, o.c., 66-71; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 49-53.

⁹² Cf. P. BRUNS, *Den Menschen*, 385; S. GERBER, o.c., 230-232.

su teología se centra en el paso de nuestra condición actual (catástasis presente) a la futura (catástasis futura) gracias a la resurrección de Jesucristo. Teodoro está más atento a la situación actual del cristiano, a la operación de la gracia que realiza el Espíritu Santo y al significado de los sacramentos de cara a la salvación, que a una reconstrucción pormenorizada de los orígenes que dé cuenta de esta situación actual, a pesar de ciertas indicaciones en ese sentido. Más aún, la impresión que uno obtiene es que se ha dejado penetrar profundamente por el esquema paulino en que se contraponen el eón presente con el futuro (ej.: Rm 12,2; 1Cor 1,20; 2,6; 3,18; 2Cor 4,4. 17-18; Gal 1,4; Ef 1,21; 2,2), así como por el binomio Adán-Cristo, también paulino (cf. Rm 5,12-21; 1Cor 15,21-22. 45-49)⁹³.

Situados ya en el esquema binario de las dos catástasis, Teodoro describe la catástasis presente como la propia de la mortalidad, la mutabilidad y la pasibilidad. Ahora bien, ¿cómo da razón de nuestra mortalidad, pasibilidad y mutabilidad actual? Aquí tropezamos con otro de los elementos fluctuantes de la teología de Teodoro. Parecen darse dos soluciones diferentes, según los textos, que nuestro autor no se ha esforzado en unificar⁹⁴. De un lado, reconoce que la mortalidad se debe al pecado (ej.: *Hom.* V,17; XII,8); es decir: la mortalidad sería consecuencia del pecado y no pertenecería, por tanto, al plan de Dios ni a Adán tal como habría sido creado. Sin embargo, de otro lado, en otras ocasiones insinúa que de suyo fuimos creados mortales (cf. *Hom.* XIV,14) y pasibles. La inmortalidad no sería una característica propia de la naturaleza humana (ej.: *Hom.* XII,18). No entra dentro de mi propósito tratar de encontrar una solución satisfactoria a esta tensión. Norris⁹⁵, tratando de conciliar ambos aspectos, propone entender que la debilidad original de Adán, capaz de pecar y situado en la esfera de la mutabilidad por su existencia corporal —rasgo neoplatónico—, le inclinaba de tal manera hacia el pecado, que en su plan original Dios de alguna manera ya previó el pecado que se cometería.

En esta dinámica de las catástasis, lo que a nosotros más nos interesa es el desencadenante interno de cada una y, sobre todo, lo que gobierna la transición de una otra. Si bien la inmortalidad definitiva no era propia de la naturaleza humana, sin lugar a dudas nuestra situación actual de muerte en esta catástasis para Teodoro se debe al pecado de Adán

⁹³ Cf. *Hom.* V,10; X,11; XIV,5.

⁹⁴ Así tb. S. GERBER, o.c., 176-181.

⁹⁵ O.c., 173-189.

(*Hom.* V,17). Dicho pecado radica, para Teodoro, en la desobediencia voluntaria, seducido por Satanás (cf. *Hom.* XII,18, 21). De tal manera que es un acto de la libertad de Adán lo que nos ha introducido en esta catástasis. ¿Cómo se puede superar? Para Teodoro está claro que solamente otro acto de la libertad puede proporcionarnos la salvación. Solamente un hombre como nosotros, que comulgue plenamente con nuestra naturaleza humana, puede trastocar completamente nuestra situación y conducirnos a la inmortalidad:

«Con toda razón, dijeron [los padres bienaventurados] que él [sc. el Verbo de Dios] tomó un hombre semejante a aquellos de entre los cuales él fue tomado; porque él, (que) asumió un hombre, siendo semejante a Adán que introdujo el pecado en el mundo, aboliría el pecado por esto que le era connatural. Y él se revistió de un hombre semejante a Adán, el cual, después de haber pecado, había recibido una sentencia de muerte, a fin de que mediante un [ser] semejante el pecado fuera extirpado de nosotros y la muerte fuera abolida» (*Hom.* V,17).

De tal manera que ahora se puede percibir con toda su intensidad que el tránsito de una catástasis a otra se realiza mediante la libertad de Jesucristo. En Jesús nos encontramos con una libertad que, sostenida por la gracia, carece completamente de pecado (cf. *Hom.* XII,9). Y al carecer de pecado traspasa la esfera de la mortalidad hacia la inmortalidad con la resurrección (cf. *Hom.* VII,4-5). Su don principal radica en hacernos partícipes de su resurrección, de su inmortalidad. De tal manera que el tránsito principal es de la mortalidad a la inmortalidad (*Hom.* XIV,14). De este don nos apropiamos gracias al bautismo, que es un nuevo nacimiento (cf. *Hom.* XIV,2-13). Ya se reciben los bienes futuros en arras; se adquieren las primicias. Gracias a una vida moral que se mantenga a la altura de la nueva situación (cf. *Hom.* XI), se alcanzará la plenitud de la resurrección en el último día.

Este cuadro nos permite comprender cómo el eje sobre el que pivota toda esta construcción es, precisamente, una cristología de la libertad del hombre Jesús (cf. *Hom.* VI,8) y, por lo tanto, de su humanidad libre (frente al apolinarismo: cf. *Hom.* V,9-19). Teodoro desarrolla esta concepción mediante la descripción de «la economía de la humanidad de Nuestro Señor Jesucristo»⁹⁶. He aquí una de sus muchas descripciones:

⁹⁶ Cf. *Hom.* V,3, 5, 7; VI,7-8; cf. tb. *Hom.* I,2, 3,12; VI,15; VII,1, 5; XII,6; XV,24; XVI,10.

«Igualmente, por otra parte también *primogénito de todas las creaturas* (Col 1,15); y esto se dice de la encarnación de Cristo. Pues, en efecto, no se le llama simplemente “primogénito”, sino *de todas las creaturas*; sin embargo, no se dice [de alguien] que sea “primogénito” si no tiene otros hermanos, a causa de los cuales se le designa y es primogénito. Por lo mismo también se le llama *primogénito de todas las creaturas* porque él en primer lugar, por la resurrección de entre los muertos, fue renovado y transformado en una vida nueva y maravillosa; y así él ha renovado todas las cosas y las ha conducido a una catástasis excelente. *Porque, se dice, todo el que es en Cristo es una creatura nueva; lo viejo ha pasado y todo ha sido renovado en Nuestro Señor Jesucristo* (2Cor 5,17). [Él] es, pues, *primogénito de todas las creaturas*, porque toda la creación ha sido renovada y transformada en esta renovación que, en la gracia, él le dona, mediante la renovación que él mismo primero ha recibido cuando pasó a una vida nueva y fue elevado más allá de todas las creaturas. Por tanto, con razón se le designó *primogénito de todas las creaturas*, porque él mismo, en primer lugar, ha sido renovado y seguidamente renovará las creaturas, estando él mismo más elevado que todas en honor» (*Hom.* III,9).

Este texto es muy rico y nos ofrece muchos de los elementos de la teología de Teodoro. Para entender el texto, conviene saber que Teodoro está explicando el comienzo del segundo artículo del credo⁹⁷. En el símbolo que maneja Teodoro este artículo posee una formulación muy llamativa: «Y en un solo Señor Jesucristo, Hijo único de Dios y primogénito de todas las creaturas» (cf. *Hom.* III,1)⁹⁸. Para Teodoro esta formulación hace referencia a las dos naturalezas del Señor Jesucristo (cf. *Hom.* III,3). Es «Hijo único de Dios» y por lo tanto de la misma naturaleza del Padre (*Hom.* III,2). Tal Hijo único es el que se encarnó y asumió un hombre (*Hom.* III,4-5), y el modo de hacerlo ha sido precisamente como «primogénito de todas las creaturas».

Si nos fijamos en la expresión «primogénito», la encontramos dos veces en el himno de colosenses, que está sin duda detrás de esta expresión característica del símbolo antioqueno que Teodoro maneja y expone a sus catecúmenos. En el versículo 15 se refiere a la creación, que Teodoro entiende como dicha de la encarnación («primogénito de toda la creación»), mientras que en el 18 alude a la resurrección («el primogé-

⁹⁷ Para esta problemática, cf. J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 131-134.

⁹⁸ El símbolo niceno reza: «Y en un solo Señor, Jesucristo, el Hijo de Dios, engendrado unigénito del Padre, es decir, de la sustancia del Padre» (DH 125).

nito de entre los muertos»). Podemos inferir que Teodoro no hace otra cosa que interpretar lo que piensa que está formulado en el mismo himno de la carta a los colosenses. Por tanto, va a interpretar que la primogenitura de Jesucristo implica la articulación de creación, ligada a la encarnación, y resurrección. Así es como la humanidad de Jesucristo es «primogénita».

Esto implica la encarnación, que Teodoro entiende siempre bajo el esquema del hombre asumido: el Hijo único, el Verbo de Dios se une estrechamente a un hombre, cuya humanidad asume. Tal unión o asunción tiene lugar, según Teodoro, según el esquema de la inhabitación: el Verbo habita en la humanidad que asume, aspecto que complementa con relativa frecuencia con la aclaración: como en un templo⁹⁹; o bien según el esquema del revestimiento: el Verbo se reviste de la humanidad asumida¹⁰⁰. No entro ahora a valorar el acierto de estas metáforas¹⁰¹. Lo que queda claro es que en la mentalidad de Teodoro se da una encarnación verdadera, con auténtica unión («conjunción exacta»; *Hom.* III,4) entre ambas naturalezas. Y, por ello, el sujeto resultante para Teodoro es Dios, es «Señor», tal y como reza el credo (cf. *Hom.* III,4).

La encarnación como primogénito indica, para Teodoro, la vinculación del encarnado con sus hermanos. Para Teodoro la diferencia entre unigénito y primogénito es radical. Jesucristo en cuanto unigénito del Padre es único. He aquí la razón de su divinidad, pues ningún otro es unigénito del Padre. Plenamente concorde con Nicea, Teodoro defiende que el Hijo es de la misma naturaleza del Padre, que posee la misma *ousía* o sustancia divina del Padre¹⁰². Ahora bien, en cuanto primogénito se alude a su naturaleza humana y por ella es cabeza de muchos hermanos: comparte con ellos la misma naturaleza.

Ahora bien, ¿cómo se puede decir de Jesucristo que es el «primogénito» si conocemos toda una historia de salvación previa a su encarnación? Para Teodoro la primogenitura de Jesucristo no es explicable sin la encarnación, pero radica principalmente en la resurrección: «Por lo

⁹⁹ Ej.: *Hom.* III,5; V,5, 17; VI,6; VII,13; VIII,5-7.

¹⁰⁰ Ej.: *Hom.* III,4-5; V,1, 21; VIII,7.

¹⁰¹ Una interpretación favorable en J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 159-168. Muy crítico F. A. SULLIVAN, o.c., 244-259.

¹⁰² *Homoousios* es uno de los términos griegos cuya traducción siríaca está garantizada según el índice de Tonneau, p.617. Cf. *Hom.* IV,17. Además forma parte del símbolo que Teodoro comenta y maneja, cf. S. GERBER, o.c., 116.

mismo también se le llama *primogénito de todas las creaturas* porque él en primer lugar, por la resurrección de entre los muertos, fue renovado y transformado en una vida nueva y maravillosa; y así él ha renovado todas las cosas y las ha conducido a una catástasis excelente» (*Hom.* III,9). Es decir, la primogenitura se alcanza verdaderamente en la resurrección, de tal manera que para Teodoro se ha de entender Col 1,15 leyéndolo desde Col 1,18. Jesucristo es el primogénito porque es el primero de la nueva catástasis y así es el primero en todo.

Esto supone, muy importante para nuestra indagación, una doble dinámica. Vista en su orden lógico: en primer lugar el mismo Jesucristo ha sido renovado y exaltado para, en segundo lugar, poder él renovar a todas las demás criaturas. Aquí está el cogollo de la dinámica de la cristología de Teodoro: la humanidad de Jesucristo, que es a quien se refiere la primogenitura, no lo olvidemos, ha sido primeramente renovada por la resurrección. Gracias a la resurrección ha sido exaltada y elevada concediéndole un honor máximo, sin parangón alguno con ninguna otra criatura. Y gracias a esta renovación primeramente actuada sobre la humanidad de Jesucristo, esta humanidad se ha convertido en cabeza y principio de renovación de todo el resto de la humanidad. Por lo tanto el quicio de la salvación radica en la resurrección acontecida en la humanidad de Jesucristo. Una resurrección que le alcanza porque, en cuanto unida al Verbo, dicha humanidad no pecó. Y así Satanás no tuvo ningún derecho sobre ella. Con su muerte y posterior resurrección rompió las ataduras de la muerte, destruyó la fuerza del pecado y ganó para nuestra humanidad la inmortalidad. Nos abrió las puertas del cielo y allí nos aguarda. Esto implica que el recorrido de la humanidad de Jesucristo desde la encarnación (asunción de un hombre) hasta la resurrección y la exaltación, la economía de su humanidad, resulta el camino por el que se actúa nuestra salvación (cf. *Hom.* VI,1-15).

Resulta tremendamente expresivo de la teología de Teodoro que recalque el hecho de que Jesucristo pasara por los avatares que nosotros hemos de pasar después, pues así manifiesta que el camino de la humanidad de Jesucristo es el camino de nuestra salvación:

«Él también avanza hacia el bautismo, a fin de transmitir de una manera ordenada la vida del evangelio, y finalmente recibe la muerte y la abole. Habría sido simple y fácil para Dios haberlo hecho de golpe inmortal e incorruptible e inmutable, tal y como deviene después de la resurrección. Pero porque no era solamente a él a quien quería hacer inmortal e inmutable, sino también a nosotros que estamos asociados

a él en su naturaleza, era necesario, a causa de esta misma asociación, que fuera en él donde se realizaran las primicias de todos nosotros, como dice el bienaventurado Pablo: *que él sea el primero en todo* (Col 1,19)» (*Hom.* VI,11).

Nuestra salvación nos viene de la salvación que acontece en la humanidad de Jesucristo. De ahí la necesidad de la encarnación y del camino histórico de su humanidad. Y de ahí, también, la necesidad de que dicha humanidad mantenga su integridad a pesar de la unión. Para Teodoro la naturaleza humana asumida por el Verbo mantiene su autonomía y su libertad, sostenida por la gracia (*Hom.* V,18). Así no peca gracias al auxilio del Espíritu Santo (*Hom.* V,19). Por otra parte, se trata de una humanidad singular, la que se ha unido con el Verbo (*Hom.* VI,10; VIII,7). Dicho más técnicamente: es la humanidad asumida por el Verbo asumente. Y esto no solamente la singulariza, sino que también la capacita para realizar la salvación, la economía divina (*Hom.* VIII,12; XVI,3). Pero no la aísla del resto de la naturaleza humana. A Teodoro le preocupa salvaguardar su solidaridad con nosotros¹⁰³, hecha excepción del pecado y del hecho de haber sido asumida con la intervención especial del Espíritu Santo. Por eso, el hombre asumido es un hombre perfecto (*Hom.* V,19). Jesucristo pasó por los avatares de la vida humana, vivió la vida de un hombre y así redimió a los hombres. Esto incluye la asistencia del Espíritu Santo a dicha humanidad, igual que nosotros también la necesitamos para vivir la vida de la gracia.

Finalmente, dicha humanidad ha sido elevada a lo más alto, pues ahora recibe la misma adoración divina, debido a la unidad entre el Verbo y la humanidad. El sujeto de adoración es único, aunque posea dos naturalezas (ej., *Hom.* V,6; VI,4,6).

Todo esto pone de relieve el enorme contenido que comporta para Teodoro el hecho de que Jesucristo sea «typos». Es decir, Jesucristo abre el camino, anticipa, inaugura, conquista, establece el camino de salvación y de gracia por el que Él nos precede. Por ello, los momentos o «misterios» de su vida adquieren gran relevancia. No solamente como revelación de la voluntad de Dios, del verdadero rostro de Dios, que también. Sino como mostración de la senda del camino de la salvación, de la vida verdadera.

¹⁰³ Llega hasta el punto de afirmar que si la conjunción o unión entre asumente y asumido se aboliera, el que fue asumido sería exactamente uno como nosotros: *Hom.* VI,3.

Desde aquí, la llamada al seguimiento, a ir detrás de las huellas de Jesús, adquiere una gran densidad. Lo mismo que la afirmación joanea que reconoce en Jesucristo el «camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6).

Teodoro ha de dar razón de cómo es posible que la dinámica descrita acontezca en el sujeto cristológico, salvaguardando la diversidad de naturalezas y la unidad última del sujeto. Si lo realmente lo consiguió o no con el aparato conceptual que manejó resulta discutido, como sabemos. Pero antes de adentrarnos en ese particular, confirmemos el tenor de la cristología teodoriana mediante uno de sus teologúmenos más característicos: el bautismo de Cristo.

4.3. UN CASO SINGULAR SIGNIFICATIVO: EL BAUTISMO DE JESÚS

La dinámica general de la cristología teodoriana se refleja singularmente en su concepción del bautismo de Cristo, que nos sirve de botón de muestra ejemplar para captar el genio de la intuición de Teodoro. Teodoro tematiza esta cuestión especialmente en la homilía décimocuarta (cf. tb. *Hom.* VI,2,11).

Para el mopsuesteno es claro que si Cristo es el primero en todo, también lo ha de ser en el bautismo. Así explica que él nos haya precedido en el bautismo, para ser el primero no solamente en la realización de la gracia, en la resurrección, en la salvación de la humanidad y la recepción de la inmortalidad, sino incluso también en la asimilación tipológica de las realidades de la gracia y la salvación (*Hom.* XIV,22). Para Teodoro la presencia de la gracia en los sacramentos es fundamentalmente de naturaleza tipológica¹⁰⁴. Con esto se expresa una presencia ya real de la gracia, aunque claramente deficiente en comparación con el polo de la consumación que se obtendrá con la resurrección y la plenitud irrestricta del gozo de los bienes invisibles, celestiales y eternos. Yendo más al fondo, los sacramentos poseen este carácter tipológico porque la misma vida de Jesucristo comporta este cariz: es anticipación con potencia para hacernos partícipes de nuestra salvación. La participación constituye, pues, otro de los núcleos esenciales de la cristología teodoriana.

Desde esta concepción, Teodoro opina que Jesucristo no recibió el bautismo de Juan:

¹⁰⁴ Cf. J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 104-115; P. BRUNS, *Den Menschen*, 92-99.

«Por tanto, Nuestro Señor fue él mismo bautizado por Juan: pero no fue éste el bautismo de Juan [el que recibió], porque éste [el de Juan] era un [bautismo] de penitencia que aquél [Juan] [administraba] para la remisión de los pecados, y Nuestro Señor no tenía necesidad de ello, [él] que estaba absolutamente libre de todo pecado. Sino que él fue bautizado con nuestro [bautismo] en favor nuestro, pues representa anticipadamente el modelo (τύπος) en él» (*Hom. XIV,23*).

Una exégesis del pasaje del bautismo en la versión de Mateo le confirma esta idea. En el bautismo actúa el Espíritu Santo, que se posa como una paloma (*Hom. XIV,23*) sobre Cristo, el ungido (cf. *Hom. III,3*). En el bautismo actúa el Padre, que pronuncia la frase: «éste es mi Hijo muy querido, en quien me complazco» (*Mt 3,17*). Lo cual denota la adopción filial de la humanidad de Cristo (*Hom. XIV,24*)¹⁰⁵. Y también está presente el Hijo, pues está unido a la humanidad que recibe el bautismo:

«Sin duda alguna, el Hijo también estaba allí, presente en aquel que era bautizado, y unido a aquel que fue asumido: el mismo confirma la adopción filial. Y también el Espíritu Santo: descendió en forma de paloma y permanece sobre él; y así, también él [Cristo] fue bautizado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Hom. XIV,24*).

Como se puede apreciar, estamos ante uno de los puntos controvertidos de la teología de Teodoro, en la que la dinámica de su proyecto cristológico se refleja con toda su agudeza. Fijémonos, no obstante, en su sentido positivo interpretando la propuesta teodoriana. Para Teodoro la humanidad de Cristo no solamente nos precede, sino que ha de recorrer nuestro mismo camino de salvación, con la única excepción de la ausencia de pecado. Por eso, su humanidad ha de recibir el Espíritu Santo, la unción del bautismo. La humanidad de Jesucristo necesita la gracia¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Esta adopción filial, sin embargo, no es paragonable con la nuestra; cf. J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 249. Ciertamente es diferente de la filiación «natural» del Hijo único (*Hom. III,11*).

¹⁰⁶ Según A. ORBE, *El hombre ideal en la teología de S. Ireneo*: Gr. 43 (1962), aquí 461-462, citado por J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 185, Ireneo defendería que el «Verbo no comunicó a su humanidad, desde el momento de su unión aquellas perfecciones que Dios le ordenaba. *La asumió mas no la santificó* en el orden natural humano». Véase A. ORBE, *Ibid.*, 461-464, con un desarrollo más completo y su conexión estrecha con la consideración de Jesucristo como el primogénito de entre los muertos, otro tema muy teodoriano.

¿Supone esto una dicotomía irreconciliable en Jesucristo? Así lo parece a simple vista, a qué negarlo. Ahora bien, si profundizamos nos encontramos con una concepción muy cercana a la de Ireneo¹⁰⁷. Teodoro reconoce la actuación del Espíritu en el nacimiento de Cristo. Pero tal actuación no hace superflua la unción bautismal, unción con la que buena parte de la teología actual no sabe en realidad qué hacer; sobre todo una teología que ya ve al Logos plenamente actuando en la persona de Cristo con toda hegemonía. Este tipo de cristología es incapaz de conciliar una cristología del Logos con una cristología pneumática, puesto que, por así decirlo, el Logos ocupa todo el espacio cristológico, sin posibilidad de una acción cristológica significativa por parte del Espíritu¹⁰⁸. En Teodoro la cristología del Logos se articula con la del Espíritu¹⁰⁹.

El Logos o el Verbo está presente en Jesucristo desde el nacimiento, pues se ha unido al hombre asumido. En tal nacimiento intervino el Espíritu Santo, singularizando la humanidad que nace de María y distinguiéndola de cualquier otra humanidad. Sin embargo, esta humanidad singular es como la nuestra; no es una humanidad diferente de la nuestra, no es una humanidad que esté ya pneumatizada, en plena posesión del Espíritu Santo, de tal manera que pueda donarlo. Nosotros recibimos el don del Espíritu de la humanidad de Cristo. Jesucristo lo dona después de su resurrección (ej.: *Hom.* X,9), cuando la humanidad de Cristo está plenamente pneumatizada. Sin embargo, la humanidad de Jesús todavía no plenamente pneumatizada, aunque sin pecado, está inserta en una economía de pecado, pues el pecado y la muerte todavía no han sido vencidos ni ha sido conquistada la inmortalidad (cf. *Hom.* XV,11; XVI,12). Y, por consiguiente, plenamente dentro de una economía de pecado esta humanidad necesita la gracia: el Espíritu Santo. Pues la unción bautis-

¹⁰⁷ Así J. M. LERA, «... y se hizo hombre», esp. 73, 125, 182-183, 185.

¹⁰⁸ Se trata de un rasgo que ha predominado en la cristología occidental, por la asimilación que se hizo de la fórmula de Calcedonia, aislándola de los desarrollos pneumatológicos más presentes en la tradición oriental. La raíz de fondo se encuentra, sin embargo, en una concepción cristológica que «logogifica» completamente al sujeto cristológico.

¹⁰⁹ Si bien le han criticado que el Espíritu no deje espacio suficiente para el Logos; ej.: L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie*, 287; G. KOCH, o.c., 35, 227-8; P. BRUNS, *Den Menschen*, 47, 282-88. Una opinión más favorable en A. R. NORRIS, o.c., 227, 231; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 222, 226-227.

mal, con Ireneo, es una unción que recibe la humanidad de Cristo para luego poder donar el Espíritu a nuestra humanidad¹¹⁰.

Esta humanidad así habilitada y capacitada, que ya era singular, será la que nos consiga la inmortalidad por la confluencia de la ausencia de pecado y la unión con el Verbo. Cuando ella resucite recibirá la adoración y el honor, unida estrechamente —con conjunción exacta— al Verbo. Entonces se habrá recorrido todo el camino de la encarnación, pues la humanidad habrá pasado por todas sus etapas desde el nacimiento hasta la muerte, la humanidad se habrá historizado por completo de igual manera que nuestra humanidad es histórica, y la historia forma parte esencial de nuestra comprensión de lo que significa ser persona humana. Y en la culminación de la muerte, de este camino de obediencia, habrá alcanzado la consumación: la resurrección, la adoración, la pneumatización total, la plena capacidad salvífica y la unión ya insuperable con el Verbo dentro de la comunión trinitaria.

No cabe duda, como avancé tímidamente, de que el punto crítico de toda esta cristología reside en la salvaguarda de la unidad del sujeto cristológico y, más concretamente, en su prueba más palmaria: la comunicación de idiomas. Para terminar, veamos este aspecto en las homilias catequéticas de Teodoro.

4.4. EL DINAMISMO ENCARNATORIO Y SU TALÓN DE AQUILES: LA UNIDAD DEL SUJETO CRISTOLÓGICO

En este último apartado veremos tres aspectos bastante relacionados: la exégesis del himno de filipenses, la concepción de la unión y la comunicación de idiomas, culminando todo ello en lo que podemos denominar «el dinamismo encarnatorio» de la cristología de Teodoro.

a) *Una exégesis del himno de la carta a los filipenses*

Uno de los textos de mayor influjo sobre la cristología teodoriana es el himno cristológico de la carta a los filipenses. En sus homilias cate-

¹¹⁰ Sobre Ireneo destacan las interpretaciones de A. Orbe. A modo de ejemplo puede verse: *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 441-545. Sobre la problemática actual, cf. L. LADARIA, «El Espíritu del Padre y del Hijo», en: *Íd.*, *La Trinidad, misterio de comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2002, 173-236.

quéticas Teodoro alude a este texto especialmente en la quinta homilía, dedicada a explicar a los catecúmenos la siguiente formulación del credo: «que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, descendió del cielo y se encarnó y se hizo hombre» (*Hom.* V,2). Esta formulación abarca el conjunto de la economía de la humanidad de Cristo (*Hom.* V,3). Como suele hacer, Teodoro va desgranando el significado de cada uno de los componentes de la afirmación del credo que va explayando, según sea más apropiado palabra por palabra o frase por frase. Siguiendo ese orden, comienza por poner de relieve el elemento soteriológico: «por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación». Para cumplir este designio divino, nuestro Señor Jesucristo, que es el sujeto del artículo del credo que comenta, «descendió». El hecho de descender implica, más que nada, una «condescendencia». En esta acción de condescender el Verbo e Hijo único manifiesta su naturaleza divina. Pues igual que el Padre manifestó su condescendencia con Israel según David, al hilo de la exégesis de Teodoro del Ps 17,10, así:

«De la misma manera, también el Verbo de Dios, el Hijo único de Dios, se dice que descendió por nuestra salvación, pues desde (toda) la eternidad es de su Padre y en todo tiempo está con Él, elevado por encima de todo; él, que es la causa de todo, aceptó por sí mismo, no obstante, a causa de nuestra salvación, condescender a una tal humillación de tomar forma de esclavo y de convertirse en ella, a fin de donarnos, por ella, el gozo de su magnífico don» (*Hom.* V,4).

Este descenso se identifica, ya en la explicación teodoriana, con la asunción de la forma de esclavo (*Hom.* V,3). Forma parte de la terminología técnica del mopsuesteno identificar tanto la «forma de hombre» (*Hom.* V,1,7) como la «forma de esclavo» (*Hom.* V,5; VIII,1) con la naturaleza humana, con el hombre asumido. Tales expresiones remiten al himno de filipenses, que cita en este contexto en repetidas ocasiones. Conviene notar que dentro de la cristología de Teodoro, de su teología de la encarnación, la forma de esclavo o la naturaleza humana de Cristo resulta fundamental, pues precisamente gracias a ella alcanzamos el conocimiento de la divinidad del Hijo único (*Hom.* V,1). Así vemos cómo precisamente la humanidad en cuanto tal es la portadora de la revelación de la divinidad.

Vayamos ahora con uno de los textos más representativos de la cristología de Teodoro:

«“Que por nosotros y por nuestra salvación descendió del cielo”. ¿Qué es pues su descenso y cuál es su finalidad?, ¿y qué hizo (el hom-

bre) para que, a causa de él (el Hijo Único) se abajara hasta este punto de hacerse hombre y tomar la forma de esclavo? Por nuestra salvación acepta hacerse hombre y manifestarse a todos. Y todo aquello que (pertenece) a la naturaleza humana él lo toma sobre sí: siendo probado en todas sus facultades, las perfecciona por su poder; hasta el punto de que, incluso cuando recibe la muerte según la ley (*νόμος*) de su naturaleza, no se aleja nada; sino que estando con él, por la operación de la gracia, lo arranca de la muerte y de la corrupción de la tumba, lo resucita de entre los muertos y le otorga este honor sublime que le había prometido antes de soportar la muerte, cuando dijo: *Destruíd este templo y en tres días lo reconstruiré* (Jn 2,19); cosa que ha cumplido. [6] Y ni siquiera se separa en la crucifixión ni se aleja en la muerte. Sino que permanece hasta que, mediante el auxilio de su poder, ha roto los lazos de la muerte y librado su alma de los lazos indisolubles; y le resucita de entre los muertos y le transfiere a una vida que no muere más, le hace inmortal, incorruptible e inmutable, y le hace ascender al cielo donde ahora *está sentado a la derecha de Dios y más elevado que todos los principados y potencias y virtudes y potestades y por encima de (todo) lo que tenga nombre, y esto no solamente en este mundo, sino también en el venidero* (Ef 1,20-21), según el testimonio del bienaventurado Pablo, y continuamente recibe adoración de toda la creación a causa de su conjunción exacta con el Verbo Dios» (*Hom.* V,5-6).

Lo primero que resalta Teodoro es el hecho, para él incontrovertible, de la encarnación: el Verbo se hace hombre. Ya sabemos que Teodoro lo entiende desde la clave de la inhabitación, como se puede percibir en el texto recién transcrito con la cita de Jn 2,19. Para Teodoro la encarnación es verdadera, pues el Verbo realmente tomó la forma de esclavo, apareció en esta forma y se manifestó en esta forma (*Hom.* V,7), hasta el punto de que siendo verdaderamente Dios los discípulos no lo reconocieron realmente como tal hasta la resurrección (*Hom.* VIII,3)¹¹¹. Esta forma de esclavo es permanente para el Verbo durante la encarnación (cf. *Hom.* VI,5).

Se puede especular si el tomar la forma de esclavo realmente implica un cierto cambio en el Verbo. Las afirmaciones de Teodoro al respecto fluctúan. Cuando considera lo que de suyo le compete a la naturaleza divina, niega cualquier posibilidad de cambio (cf. *Hom.* VIII,16)¹¹². Desde

¹¹¹ Evidentemente, tampoco los fariseos percibieron la divinidad de Cristo: *Hom.* VIII,3.

¹¹² Se percibe una puntada contra la concepción alejandrina que afirma *in recto* que el Verbo se hizo «carne», no hombre. Cf. tb. *Hom.* VIII,13. Teodoro nunca emplea esa expresión, cf. S. GERBER, o.c., 246.

sus postulados filosóficos, la naturaleza divina es inmutable y, por lo tanto, la naturaleza divina del Verbo no pudo cambiar. Sin embargo, cuando se concentra en la exégesis del himno de filipenses, no para de afirmar que se hizo hombre, que realmente tomó la forma de esclavo, una forma que de suyo al Verbo no le competía en cuanto Dios. El tenor del texto del himno prepaulino implica, ciertamente, una dinámica de cambio de forma: abandono de la forma de Dios para asumir la forma de siervo. Tal aspecto está claramente intuido por Teodoro, cuando resalta la ascensión verdadera de la forma de esclavo, manteniendo el Verbo su divinidad verdadera. De esta forma la naturaleza divina se hace salvadora para nosotros en la encarnación (cf. *Hom.* III,2). Si con la encarnación se hace salvadora, parecería que no lo era antes o, por lo menos, no lo era de la misma manera. Esta segunda línea de consideraciones apunta hacia un cierto cambio, reconociendo que la kénosis del himno de filipenses sugiere un dinamismo en la naturaleza divina del Verbo. Cuando menos, el hecho de que la divinidad no fuera externamente perceptible en todo su glorioso esplendor por los discípulos, sino que Jesucristo se mostrara en todo como un hombre, refleja una presencia kenótica de la divinidad en la encarnación.

Este hacerse hombre implica para Teodoro, segundo, que «todo aquello que (pertenece) a la naturaleza humana él lo toma sobre sí». Es decir, la ascensión de la humanidad es completa. En otras ocasiones dirá que se unió a un hombre perfecto (ej.: *Hom.* V,17,19; XVI,10), en el sentido de verdadero y completo. Por eso, la humanidad de Cristo es plena y totalmente humana. Toma o asume todo lo que pertenece a la naturaleza humana. El sentido soteriológico de esta afirmación es claro: así lo podrá salvar.

Y lo podrá salvar, tercer elemento, porque lo perfecciona: «siendo probado en todas sus facultades, las perfecciona por su poder». Aunque Teodoro se exprese con categorías más bien abstractas, es fácil percibir que está aludiendo con claridad suficiente a todo el camino histórico de la humanidad de Cristo: el caminar histórico de Cristo guarda este carácter ejemplar que ya hemos observado en el bautismo. Así, la concepción de Teodoro es muy cercana a la de la carta a los hebreos: Cristo es el iniciador y el consumidor de la fe (Heb 12,2)¹¹³: él inaugura esta forma de

¹¹³ Un desarrollo cristológico muy interesante con este motivo en su trasfondo: M. GESTEIRA, «La fe-fidelidad de Jesús, clave central de la cristología», en G. URÍBARRI (ed.), *Fundamentos de Teología Sistemática*, Desclée, Bilbao 2003, 93-135.

vida y la lleva a su culmen, ambos aspectos simultáneamente. Así, Cristo está caracterizado por Teodoro esencialmente como primicia tipológica¹¹⁴.

Aparece una terminología de corte «teleiótica»: «las perfecciona por su poder»¹¹⁵. La *teleiosis* es la consumación en el sentido de la perfección, de alcanzar el culmen. Es decir, está latente esa concepción según la cual la humanidad de Cristo en su caminar lleva a su consumación verdadera (por tanto, escatológica) a la humanidad. De ahí que podamos hablar, sin forzar las cosas, de una «consumación teleiótica» de la humanidad en el caso de Cristo, que va pareja de una escatologización (resurrección, ascensión, sesión a la diestra del Padre, inmortalidad) de su humanidad, gracias a la consumación de la muerte y la posterior resurrección y exaltación. Una vez escatologizada la humanidad de Cristo, con la inauguración de la nueva catástasis, nos puede hacer partícipes a nosotros de esta salvación (cf. ej., *Hom.* VII,4). Esta participación se inicia mediante los sacramentos, especialmente el bautismo. Y es una participación verdadera en estas realidades¹¹⁶.

Cuarto, el camino de la economía de la humanidad del Hijo único, de Jesucristo, según el himno de filipenses llega hasta la muerte. La muerte pertenece a la naturaleza humana, al menos en la actual catástasis. La humanidad del Hijo único se somete a la muerte, siguiendo la ley de su propia naturaleza. Ahora bien, esta muerte es singular en varios sentidos. No lo es porque no sea una muerte verdadera y propia de la naturaleza humana. Sí lo es, sin embargo, porque el Verbo se mantiene unido a la humanidad sin que haya momento alguno de separación (tb. *Hom.* VIII,10). También es singular porque esta humanidad está ausente de pecado y Satanás no tiene entonces ningún poder, ningún derecho, ninguna prerrogativa sobre ella. Por lo tanto, la encarnación es verdadera. Teodoro se esfuerza en asegurar la unidad del sujeto cristológico en un trance teológicamente tan difícil de articular conceptualmente como es la muerte. Aquí, ciertamente, no da razón conceptual de cómo puede a la vez morir la humanidad sin separación de la divinidad, de suyo inmortal (cf. tb. *Hom.* VI,5). Pero no se puede negar que defiende la unidad del sujeto y

¹¹⁴ Cf. S. GERBER, o.c., 198-205.

¹¹⁵ *Hom.* VIII,7 cita expresamente Heb 2,10: «lo perfecciona (*teleiôσαι*) por su pasión».

¹¹⁶ En contra, W. DE VRIES, o.c.; a favor, entre otros, S. GERBER, o.c., 217.

que su intención de fondo es mantener dicha unidad. Ahora bien, esta presencia de la divinidad, que hemos llamado antes «kenótica», del Hijo único en la forma de esclavo que ha tomado es una presencia real. De esta presencia se sigue la resurrección, tercer aspecto particular de esta muerte: «estando con él, por la operación de la gracia, lo arranca de la muerte y de la corrupción de la tumba, lo resucita de entre los muertos».

De aquí que el quinto elemento a subrayar sea la resurrección. La humanidad por sí misma no es capaz de efectuar una autorresurrección. Lo cual implica la necesidad de una acción de la gracia. La acción de la gracia para Teodoro a veces es propia del Espíritu Santo, que sería el donador de la inmortalidad. Aquí, sin embargo, subraya la misma acción del Verbo como resucitador. Siempre subraya Teodoro, sin embargo, que esta acción especial del Espíritu Santo recae sobre la humanidad del hombre asumido, con lo que pone de relieve la importancia de la unión de cara a la resurrección. En definitiva, la humanidad de Jesucristo necesita, para Teodoro, el auxilio de la gracia del Espíritu Santo, porque nos precede en todo y es semejante a nosotros en todo. Pero, a la vez, Teodoro salvaguarda la especificidad de esta humanidad, por ser la del hombre asumido, la que es el templo que habita el Verbo. Ni en las homilias ni en los otros escritos se preocupó de mostrar la articulación de ambos elementos. No obstante, ambos componentes son necesarios para una cristología del Logos que se integre con una cristología del Espíritu.

Por último, la resurrección culmina en la exaltación: la sesión a la diestra de Dios, recibiendo la adoración. Que la humanidad reciba la adoración es uno de los rasgos típicos de la cristología de Teodoro; precisamente que reciba dicho honor después de la resurrección con la exaltación (ej.: *Hom.* XIII,3). Así, se muestra perfectamente la importancia y el significado del recorrido histórico de la humanidad de Jesucristo, cómo nos abre el camino hacia la casa del Padre y cómo la presencia de la divinidad en la persona de Jesucristo en el estadio de kénosis difiere de su modo de presencia en el estadio de exaltación. Este último elemento repercute sobre el modo como Teodoro considera la unidad del sujeto cristológico, como vamos a ver en el siguiente epígrafe.

Como bien observa Lera¹¹⁷, Teodoro lee este himno incorporando con mucha fuerza la clave de la obediencia, que aparece expresamente afirmada en el mismo texto (Filp 2,8), si bien no se recoge expresamente

¹¹⁷ «... y se hizo hombre», 149, 216.

en el párrafo que he comentado. Ahora bien, la clave de la obediencia necesariamente incluye la actuación de la libertad en un sentido dinámico. Por consiguiente, la encarnación leída desde este himno ha de estar imbuida del dinamismo propio de la libertad. La encarnación incluye el camino humano de la libertad de Jesucristo culminando en su obediencia hasta la muerte, de tal forma que el esquema de obediencia-libertad impide una comprensión puntual o estática de la encarnación. En otras palabras: la encarnación no se resuelve en el acto puntual del nacimiento —o de la ascensión de un hombre perfecto en terminología del mopsuesteno—. El nacimiento es el punto de partida pero no el de llegada. Hasta que la libertad de la humanidad del sujeto encarnado no culmina todo su periplo vital, dicha encarnación no ha llegado a su culminación ni a su desarrollo ni a su ejercicio pleno. El dinamismo de la obediencia como clave de comprensión de la encarnación exige incorporar teológicamente el dinamismo de la *historia* a través de la cual se verifica dicha obediencia.

Teodoro ha captado bien este dinamismo y le ha otorgado protagonismo cristológico: la ascensión de la forma de esclavo implica la obediencia hasta la muerte. Por tanto, la ascensión de la forma de esclavo —de la encarnación— se consuma en la muerte. Y entonces es cuando la salvación ha sido plenamente realizada, con la capacidad del sujeto cristológico de donar el Espíritu Santo, de hacer partícipe de su inmortalidad, aguardándonos Jesucristo, con su humanidad plena, sentado a la diestra del Padre para que nosotros moremos también en el cielo, junto con Él y con el Padre.

En suma, de la exégesis teodoriana del himno de filipenses podemos entresacar estos rasgos básicos de su cristología:

1. La unión de las naturalezas es verdadera a lo largo de toda la existencia de Jesucristo, tanto terrena como la posterior a la resurrección o celestial. Esta unión es soteriológicamente relevante para todas las etapas de la vida de Jesucristo, incluyendo el momento de la muerte.
2. El Hijo único asume una naturaleza humana completa, incluyendo su historia. La perfecciona y consuma a través de toda su vida de libertad y de obediencia culminando en la resurrección y la inmortalidad posterior a la muerte.
3. La presencia de la divinidad en el sujeto cristológico, siendo real en todo momento, no es idéntica en el estadio de kénosis y en el de exaltación.

b) *La concepción de la unión: la conjunción exacta*

Todo este rico entramado cristológico, con su énfasis dinámico, tiene un talón de Aquiles, que lo será menos en la medida en que se pida a la cristología, como hace la crítica postconciliar al aislamiento de la fórmula de Calcedonia, que atienda a la diversidad de la presencia de la divinidad en la kénosis y en la exaltación. Una comprensión dinámica del sujeto cristológico, como es propia de una cristología de la exaltación o ascendente y que quiere dar protagonismo y peso cristológico al caminar histórico de Jesucristo, simpatizará más fácilmente con la cristología de Teodoro.

La crítica más común que se le hace a Teodoro viene a decir que la unión de las naturalezas solamente es tal después de la resurrección¹¹⁸. La autonomía que Teodoro concedería a la naturaleza humana habría llevado a Teodoro, en su antiapolinarismo, a un difisitismo tan pronunciado que no se daría una unión verdadera entre el Verbo y el hombre asumido. Tal separación entre las naturalezas no solamente pondría en tela de juicio la unidad del sujeto cristológico antes de la resurrección, sino que además comprometería fuertemente el fundamento de la salvación, dado que entonces realmente la salvación sería una obra de la mera humanidad, con el auxilio de la gracia del Espíritu Santo, pero no habría sido en cuanto tal obra del Verbo, del Hijo único¹¹⁹. Sin embargo, una mirada empática a las formulaciones de Teodoro nos permite reconocer un equilibrio dinámico, que conjuga varios elementos.

En primer lugar, para Teodoro, como ya he dicho, la encarnación es real en todo momento. Desde el punto de vista de la unión esto significa que la conjunción (*συνάφεια*) se da siempre. No hay momento en que esta conjunción no sea real ni operativa. Toda la actividad salvífica del sujeto cristológico se realiza de modo efectivo precisamente gracias a la unión. Quienes se han fijado en este aspecto reconocen que Teodoro refiere la obra de la salvación a un sujeto único¹²⁰. He aquí un texto claro:

¹¹⁸ Tratan de la unión, entre otros, R. DEVREESSE, *Essai*, 109-120; F. A. SULLIVAN, o.c., 228-244; P. GALTIER, o.c.; J. A. MCKENZIE, o.c.; L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie*, 265, 287; R. A. NORRIS, o.c., 211-234; G. KOCH, o.c., 27-57; J. M. LERA, «... y se hizo hombre», 219-240; P. BRUNS, *Den Menschen*, 232-236.

¹¹⁹ Quien más destaca en sus críticas es F. A. SULLIVAN, o.c., 197-288, que considera plenamente justificada la condena de Teodoro en II Constantinopla por considerar que su cristología de suyo es nestoriana.

¹²⁰ Así, p. ej., H. J. VOGT, o.c., 22-23.

«Es así como los libros santos nos enseñan la diferencia de naturalezas, aquello que necesariamente hemos de aprender: quién es el que asume y quién es el que fue asumido; y que aquel que asume es la naturaleza divina, que por nosotros hizo todas las cosas, mientras que éste es la naturaleza humana, que por nosotros fue asumida por aquel que es causa de todo, que él existe en una conjunción inefable e eternamente indisoluble. Y ésta es la causa por la que en verdad permanecerá sobre nosotros el don que nosotros esperamos recibir a causa de nuestra asociación con él. Las sagradas Escrituras, en efecto, por eso nos enseñan esta conjunción: no solamente cuando nos enseñan el conocimiento de cada una de estas naturalezas, sino también cuando predicán como de uno solo aquello que conviene a cada una de entre ellas, comprendemos aquella conjunción sublime que se ha operado (entre ellas)» (*Hom.* VIII,10).

A pesar de su difisitismo, Teodoro afirma la unidad y la considera quicio fundamental para asegurar la salvación. Aquí percibimos, primero, que la conjunción es sublime o inefable (cf. tb. *Hom.* III,4; VIII,7). Por tanto, colegimos que Teodoro no quiere entrar a descifrar el modo de unión. Recordemos su talante menos especulativo. Pero también, que la conjunción es eterna e indisoluble. Y, por tanto, la conjunción está operando siempre. Gracias a ella se realiza la salvación manteniendo a la par el difisitismo (cf. *Hom.* VIII,12).

Pues en Teodoro se da un único sujeto. Lo acaba de afirmar: las Escrituras «predican como de uno solo aquello que conviene a cada una de entre ellas [sc. de las naturalezas]» (*Hom.* VIII,10). Pero hay más. Se puede hablar incluso de un único «yo» en el sujeto cristológico. Comentando Jn 2,19: «Destruid este templo y en tres días lo reconstruiré», según Teodoro el que habla es el Verbo, que se refiere a la naturaleza asumida como al templo en el que habita. De tal manera que el Verbo, el Hijo único, es Señor de las dos naturalezas (*Hom.* VIII,5)¹²¹. El siguiente párrafo (*Hom.* VIII,6) está plagado de afirmaciones del «yo» divino como del «yo» único de ambas naturalezas. He aquí una muestra:

«... mas yo detento el poder, dice, de que se haga o no, porque es por mi voluntad que yo le dejaré destruir según su naturaleza, pero si

¹²¹ Cf. G. KOCH, o.c., 37-38, que comenta en este sentido *ComJn* 8,19 (VOSTÉ, II,119-120), con afirmaciones como: «Ita etiam Dominus noster, quando de humanitate sua et de sua divinitate loquebatur, pronomen *ego* retulit ad personam [syr. *paršopa*] communem».

yo no quiero, yo soy dueño de impedirlo. *Destruid*, pues, *este templo*; en cuanto a mí, no es posible que yo sea destruido, porque mi naturaleza es indestructible...» (*Hom.* VIII,6).

En segundo lugar, tal unión, por el dinamismo que ya hemos presentado, no puede ser idéntica en el estadio de la kénosis y en el de la exaltación¹²². La exaltación, tal y como indica el himno de filipenses, supone un cumplimiento, una consumación y un cambio en el sujeto cristológico. Dicho cambio repercute sobre la humanidad: nosotros hoy tendemos a decir que ahora está glorificada; a Teodoro le gusta recalcar que ha recibido la inmortalidad que de suyo no le compete a la naturaleza humana. En clave teodoriana: la humanidad de Cristo realiza el tránsito de la primera a la segunda catástasis, y así nos abre a nosotros el camino.

Es lógico preguntarse si la relación entre la divinidad y la humanidad ahora glorificada puede ser la misma que reinaba entre ambas antes de la glorificación. Es decir, un cambio tan evidente sobre el sujeto cristológico, el paso de la kénosis a la exaltación, ha de suponer un cambio que afecte a la unión de las naturalezas del sujeto cristológico. De lo contrario, la unión de la naturaleza divina con la humana sería «insensible» a la realidad propia de la naturaleza humana¹²³. La primogenitura de entre los muertos se puede predicar del sujeto cristológico solamente después de la resurrección, no antes. Y tal primogenitura implica un cambio en el sujeto cristológico. Más aún, la misma encarnación, la kénosis, ya había supuesto un cambio en el Hijo, pues a partir de ahora, según la teología clásica, el Verbo no existirá sino en unión hipostática con la humanidad. Dicho cambio en el Verbo permite pensar una plasticidad del sujeto cristológico que no hay por qué restringir a la encarnación (kénosis), ni considerarla de un modo tan extrínsecista que no haya verdadera repercusión en el sujeto cristológico de los cambios acaecidos a la naturaleza humana. Antes al contrario, si tomamos la comunicación de idiomas en

¹²² Rechaza que se dé un dinamismo, G. KOCH, o.c., 35-37. Sin embargo, me parece que la diferencia entre la conjunción inefable, que es permanente e implica una unión real, y la conjunción exacta, que se nombra particularmente cuando menciona la adoración de la humanidad, permite sostener simultáneamente la encarnación verdadera, no como producto de la gracia, y el dinamismo en la misma hasta la exaltación.

¹²³ Si nos pasamos a la terminología más clásica, de cuño alejandrino, la pregunta es si la unión hipostática es absolutamente indiferente al hecho de la resurrección y la glorificación. Si a la persona del Verbo no le afecta en nada ni la muerte de la humanidad ni su glorificación y posterior sesión a la derecha del Padre.

todo su peso hemos de propiciar más bien una alteración en el sujeto cristológico, manteniendo su identidad fundamental.

El aspecto más evidente del cambio en la humanidad tras la exaltación reside en la adoración: la humanidad es conjuntamente objeto de adoración, algo que de suyo solamente le compete a la divinidad, pero que la humanidad recibe por la unión de la que ahora goza con la divinidad. Ahora bien, puede recibir tal adoración, siguiendo con la dinámica del pensamiento teodoriano, porque ha sido exaltada. Si interpretamos la lógica de Teodoro y vamos más allá, aunque él no hable de divinización, es cierto que la humanidad ha ascendido al seno de la comunión trinitaria. Y por eso, una vez santificada plenamente por la posesión irrestricta del Espíritu Santo, una vez plenamente pneumatizada en la consumación escatológica es una humanidad que puede recibir dicha adoración. Por lo tanto, la adoración, aunque adjudicada y atribuida por la unidad, no es meramente extrínseca. Teodoro insiste en que la adoración no se divide, sino que se dirige a un sujeto único (ej.: *Hom.* VIII,14). De ahí que en la eucaristía se recuerde y se haga presente el sacrificio del cuerpo de Cristo (cf. *Hom.* XV,27,29; XVI,3).

A este respecto se puede señalar que la *synáfeia* o conjunción parece más apta para dar cuenta de la unidad del sujeto cristológico que la *henosis* o unión típica de la escuela alejandrina, más festejada y arraigada en la tradición teológica. Como he indicado, la conjunción permite articular bien el dinamismo encarnatorio: la kénosis, la encarnación, el recorrido histórico y libre de la humanidad de Jesús, la exaltación y la adoración de la humanidad resucitada de Jesucristo. Sin embargo, la unión que formula la *henosis* no admite esta plasticidad, pues ya está todo dado en la misma unión encarnatoria, de tal manera que la sorpresa de la teología alejandrina reside, en el fondo, en que no se diera una adoración permanente a Jesucristo en su caminar terreno, tal y como hicieran ya los magos en Belén.

Teodoro suele designar esta unión definitiva del estadio de la exaltación como una conjunción exacta —*synáfeia akribés* o *synáfeia teleiôtes*— (cf. *Hom.* II,3; VIII,13). Con esta terminología y la diferencia que se constata entre la conjunción en cuanto tal sin más o la conjunción inefable, de un lado, y la conjunción explícitamente denominada como conjunción exacta, de otro lado, se expresa todo el dinamismo de la encarnación. La adoración de la humanidad se da cuando se alcanza, en la exaltación, la conjunción exacta (ej.: *Hom.* V,6; VI,4,6; VIII,14). También

habla de la unión en el prósoyon, una terminología que no solamente aparece tal cual para designar el modo de unión entre las naturalezas posterior a la resurrección (*Hom.* III,6-7,10; VI,3-4,6). Mucho se ha especulado sobre el acierto de tal expresión. No cabe duda de que Teodoro afirma ante todo la unidad plena ahora alcanzada, pero sin negar nunca que se diera antes una unidad. Teodoro niega expresamente que alguna vez hubiera dos hijos (ej.: *Hom.* VIII,14). Sin embargo, por la conjunción exacta se puede llamar Hijo al que fue asumido (*Hom.* VIII,16).

Visto desde aquí el reproche que se esgrime contra Teodoro afirmando que la unión solamente se alcanzaría tras la resurrección no parece sostenible desde la lógica interna de la cristología del mopsuesteno. Hemos comprobado, primero, que la unión —la conjunción inefable— es permanente. Además, dicha conjunción resulta imprescindible según Teodoro para que se opere la salvación. Nos salva el asumente, sujeto único de las afirmaciones referidas a ambas naturalezas, gracias a la unidad indisociable con la humanidad asumida. En la encarnación la naturaleza divina se nos ha hecho salvadora, dice Teodoro (*Hom.* III,2). Lo cual no obsta para que Teodoro preste atención al cambio en el modo de la unión de las naturalezas, recogiendo los cambios que se dan en el sujeto cristológico entre la kénosis y la exaltación, abriendo así el espacio para lo que me gusta denominar el «dinamismo encarnatorio».

Desde el horizonte de comprensión que he esbozado se puede leer sin dificultad uno de los textos de Teodoro más controvertido y discutido entre los especialistas. Hablando de la inhabitación dice:

«¿Qué significa “como en hijo”? Significa que en la inhabitación [sc. el Verbo-Hijo] ha asumido la totalidad del asumido [sc. del hombre] y la ha unido (ἦνωσεν) a sí mismo, ha dispuesto que coparticipe con él en todo el honor del que él, el inhabitante, el Hijo por naturaleza, participa. Así constituye una persona (πρόσωπον) según la unión (ἔνωσιν) con él, comunicándole todo el poder, de modo que todo sea realizado en él, [y] así se lleve a cabo todo el juicio y todo el escrutinio mediante él y su parusía. Manteniendo en mente, claro está, la diferencia entre las cosas características según la naturaleza» (*De incarnatione*, VII; SWETE, II,296,2-9).

Como vemos, Teodoro nunca defenderá ni una amalgama entre las naturalezas ni la supresión de las propiedades. Sin embargo, sí que mantiene la unión. También sostiene que la unión engendra un dinamismo en el sujeto cristológico, que pertenece a la economía de la salvación; sin

que este dinamismo, de nuevo, suprima las diferencias entre las naturalezas. A pesar de lo cual, se da una participación progresiva y creciente de la humanidad en aquello que de suyo sería propio de la divinidad como parte inherente de la economía de salvación. Pues la economía de la salvación se realiza precisamente a través de la humanidad de Cristo o, mejor todavía, a través de la humanidad asumida por el Verbo, en ningún caso suplantada por Él.

c) *La comunicación de idiomas*

La teologización de la comunicación de idiomas es la prueba definitiva de la verdadera unidad del sujeto cristológico. Se ha dicho que en Teodoro tal comunicación es unidireccional¹²⁴. Es decir, la naturaleza humana quedaría de alguna manera divinizada, de tal manera que sería posible adjudicar predicados de la divinidad a la humanidad. El caso más claro es la adoración, de la que ya hemos hablado, pero Teodoro también menciona la filiación (*Hom.* VIII,16) u otros (*Hom.* VIII,12). Sin embargo, se suele negar que Teodoro haya concedido la comunicación de idiomas en el sentido contrario, es decir, que de la divinidad se puedan predicar atributos humanos, como por ejemplo el nacimiento o la muerte.

Desde la dinámica general de la cristología teodoriana el acento lógicamente está en el tránsito de una catástasis a otra, en el paso de la kénosis a la exaltación. Por lo tanto es lógico que en el conjunto de su obra predominen con mucho las afirmaciones que indican el tránsito hacia lo que podemos llamar la divinización de la humanidad, si bien esta terminología está ausente en Teodoro, o, posiblemente de un modo más adecuado, la escatologización pneumática de la humanidad de Cristo. A Teodoro le preocupa mostrar cómo el Verbo actúa a través del hombre que ha asumido. Esto no obstante, en Teodoro encontramos dos rasgos que hablan de una plena unidad de sujeto, incluyendo la comunicación de idiomas¹²⁵. Primero, porque defiende con mucha claridad la unidad del sujeto. Y esto se refleja en su interpretación, según la cual se predicaban atributos de las dos naturalezas «como de uno solo» (*Hom.* VIII,10; citado *supra*). Y aquí no hay diferencia en la dirección. Pero también, segun-

¹²⁴ Ej.: F. A. SULLIVAN, o.c., 278-279.

¹²⁵ No me parece sostenible la opinión de S. GERBER, o.c., 251-257, que afirma la comunicación de idiomas y niega la unidad del sujeto.

do, porque aunque haya menos textos y sean menos contundentes, encontramos algunas expresiones en el sentido de comprometer a la naturaleza divina en acciones humanas. Así, saliéndonos fuera de las homilias catequéticas, el siguiente texto del comentario al evangelio de Juan es significativo:

«Como nuestro Señor y salvador Jesucristo es Dios y hombre —y como además todas las cosas existen naturalmente en Dios, al hombre, sin embargo, le sobrevienen posteriormente por su unión con el Verbo Dios—, con razón y justicia se le acusa al hombre de violar el sábado, pero por su grandeza como Dios manifiesta que no violó el sábado, pues le está permitido hacer todo lo que quiera» (*ComJn* 5,20; *Vosté* II,80,12-18).

Aquí aparece claramente la unidad del sujeto y la diversidad de atributos del sujeto único. Si miramos el texto desde lo que ahora nos interesa, resulta que la naturaleza divina habría violado el sábado y lo habría hecho con legitimidad, justificando la conducta de la naturaleza humana¹²⁶. En este texto la comunicación de idiomas aparece suficientemente afirmada. El tipo de razonamiento que exhibe no es extraño al modo habitual de teologar de Teodoro, poniendo de relieve la unidad del sujeto y la posibilidad de la predicación cruzada de propiedades de las diversas naturalezas, manteniendo cada una de ellas su idiosincrasia particular.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL DINAMISMO ENCARNATORIO Y LA HUMANIDAD DE CRISTO

Es hora de recapitular los resultados obtenidos y volver a nuestra cuestión inicial. En estas conclusiones combinaré una síntesis e interpretación de la cristología de Teodoro con una mirada a la problemática actual de la cristología ascendente. Mostraré una serie de líneas de fuerza que la cristología teodoriana nos ha propuesto para continuar y profundizar, saliendo así al paso de algunos de los déficits posibles de las cristologías desde abajo. La cristología del mopsuesteno pivota sobre cuatro claves fundamentales que pretende articular conjuntamente y que, además, con-

¹²⁶ Véase el comentario de G. KOCH, o.c., 43.

forman cuatro aspectos sobre los que hoy debemos reflexionar, salvando las distancias, para elaborar una cristología de la exaltación satisfactoria.

1. La primera clave reside, sin duda, en la encarnación, como no puede ser menos en el caso de un autor del siglo v, ahora bien, entendida como «dinamismo encarnatorio». Como hemos comprobado, la cristología de Teodoro no es ascendente en sentido estricto. No obstante, incorpora claves que sintonizan y son propias de una la cristología ascendente. En efecto, toda la elaboración cristológica se sostiene por la unión entre las dos naturalezas, el Verbo y el hombre asumido, a pesar del difisitismo de Teodoro. El modo teodoriano de pensar la unión de las naturalezas encaja dentro de una cristología que otorga peso específico a la historia de Jesús; su camino de obediencia y su libertad humana adquieren densidad teológica. Tal concepción se refleja de modo excelente en el teólogo menor de la conjunción. La conjunción exacta se alcanza con la exaltación, siendo así propiamente una conjunción teleiótica. De esta suerte, la unión es permanente y la encarnación verdadera, pero, simultáneamente, se reconoce un dinamismo encarnatorio que incorpora como significativa y relevante la historia de la humanidad de Jesucristo. Teodoro articula una cristología que reconoce una presencia real pero diversa de la divinidad en la kénosis y en la exaltación. Se recoge una cristología que no considera la vida de Jesús como una especie de transfiguración encubierta prolongada, sino como el recorrido de una libertad que se abre paso, incluso entre tentaciones y oscuridades, en su obediencia. Dicha humanidad ya está cualificada por la unión con el Verbo que ha tomado forma de esclavo, pero la unión no la anula ni la suplanta.

Así, pues, en la cristología de Teodoro la encarnación no solamente no es prescindible, sino que además es punto de partida, como es corriente en la cristología patrística. Hoy en día, una cristología ascendente que quiera considerar el dato bíblico en su conjunto no partirá de la encarnación, no situará su punto de partida en el prólogo de Juan, pero tampoco podrá prescindir por completo de él si quiere erradicar todo posible riesgo de adopcionismo. Esto implica, de algún modo, compensar el esquema ascendente con una reflexión ulterior de tipo descendente, tal y como con mucha probabilidad sucedió en el transcurso de la redacción de los documentos que hoy forman parte del Nuevo Testamento. En otros términos, la cristología ascendente se deberá interrogar de una manera radical, desde la exaltación, por la singularidad del exaltado, por las cua-

lidades que le condujeron a la exaltación, por las condiciones de posibilidad para que dicha exaltación ocurriera precisamente en el caso del siervo Jesús, para que con dicha exaltación su nombre esté ahora por encima de todo otro nombre (Filp 2,9) y él sea ahora el primogénito de toda la creación (Col 1,15.18). La cristología de la exaltación se deberá preguntar por la razón última de la pertenencia de Jesucristo a la divinidad y por el fundamento del significado salvador y redentor de su vida y de su muerte. ¿Puede redimirnos, salvarnos y traernos la vida eterna un hombre en todo como nosotros sin ninguna cualificación ulterior? Según la cristología de Teodoro, alentada por un fuerte interés soteriológico, la respuesta es contundente: no.

Sin embargo, este estilo de cristología podrá privilegiar mucho y partir del recorrido histórico de la humanidad de Cristo. Dicho recorrido, aún sin aplicarle forzosamente desde el principio el esquema que he denominado «dinamismo encarnatorio», aparecerá grávido de significación teológica. No obstante, la significación teológica de la persona de Jesús no terminará con la fascinante densidad teológica que aparece en su historia.

2. Voy a denominar la segunda clave de la cristología de Teodoro la escatologización de la humanidad de Cristo. Jesucristo es el artífice del paso de la primera a la segunda catástasis. No solamente inaugura la segunda catástasis, sino que también es el pionero en la misma. El paso de una catástasis a otra se concreta en la diferencia entre la humanidad del Cristo terreno, que inicia este recorrido, y la del exaltado, que ya ha alcanzado la meta. La Escritura, por su parte, reconoce diferencias entre la corporalidad del Jesús terreno y la del resucitado. Sin negar la corporalidad del resucitado, se dice que su cuerpo es ahora diferente del terreno. Se caracteriza en diversas aproximaciones tentativamente como «glorioso» (Filp 3,21) o «pneumático» (1Cor 15,44; cf. Rm 6,12; 8,11.23; 1Cor 15,35ss). Tal peculiaridad se refleja en las características singulares de las apariciones del resucitado, que nos hablan a la vez de una forma corporal, que remite a la permanencia de la identidad, y de una presencia, sin que esa forma corporal encaje dentro de los parámetros de la corporalidad física, material y terrena.

Este cambio se puede formular como una escatologización de la humanidad de Cristo, en el sentido de que esta humanidad ha alcanzado la vida eterna e inmortal, si nos movemos en claves del mopsuesteno. Si atendemos más a nuestra sensibilidad, la humanidad de Cristo ha anticipa-

do el destino, el éschaton, al que la humanidad de cada uno de nosotros está llamada: la comunión plena con Dios tras nuestro caminar histórico. Él nos precede y nos alienta hacia esa meta escatológica, meta que él ya ha alcanzado con su resurrección y sesión a la diestra de Dios. Así, pues, el dinamismo encarnatorio toma la forma de una escatologización. En este aspecto Teodoro vuelve a ser muy actual, pues la escatología resulta hoy en día un factor decisivo en la aproximación a la comprensión de la persona de Jesús: el profeta escatológico del reino de Dios, que mediante su muerte en cruz y posterior resurrección realiza un cumplimiento estaurológico y pascual de la promesa escatológica del reino de Dios.

Dicha escatologización es, además, la otra cara de la pneumatologización completa de la humanidad de Cristo. En efecto, el hombre celestial, para Pablo, es el hombre espiritual (1Cor 15,44-49). El paso de una catástasis a otra, la irrupción de la escatología se da precisamente gracias al Espíritu. En todo este acontecer Cristo ostenta la primogenitura, la precedencia. Constituye lo que Teodoro formula como «tipo»: inaugura, abre, antecede, inicia para que nosotros después le imitemos y sigamos en este proceso y en este camino. Desde aquí se percibe toda la densidad de la fe de Jesús, correlacionándola con nuestra fe en Jesús. Jesucristo aparece realmente como el auténtico «iniciador y consumidor de la fe» (Heb 12,2).

La pneumatologización nos permite integrar todo el significado cristológico de la unción. Pues la unción expresa una recepción del Espíritu en clave de una progresiva y futura pneumatologización del resto de la humanidad. De ahí la importancia cristológica y antropológica del bautismo de Jesús, que una cristología de corte ascendente puede incorporar con toda su densidad. Según Ireneo, la unción bautismal de Cristo posee un fuerte componente soteriológico que mira más hacia el don que nosotros recibiremos. La presencia y la cualificación del Espíritu en el nacimiento, sin embargo, mira más hacia la cualificación del donante. Desde este punto de vista, resulta posible formular una cristología que tiene en cuenta al Espíritu tanto en el nacimiento virginal como en la unción bautismal, sin olvidar el don del Espíritu por parte del resucitado. De esta manera se integra el recorrido histórico de la humanidad de Cristo sin desdeñar su singularidad, pero advirtiéndole el significado soteriológico de cada una de sus etapas salvíficas. Lo cual supone reconocer que la Trinidad inmanente y la económica en este punto no coinciden. Y que en la humanidad de Cristo y, por tanto, en el sujeto cristológico, se da un cambio.

3. La tercera clave, recién anticipada, radica en la articulación de la cristología con la pneumatología, tal y como demandaba la cristología postconciliar en sus críticas al aislamiento y la absolutización de la fórmula de Calcedonia. Se le ha criticado a Teodoro una casi suplantación de la cristología del Logos por una cristología del Espíritu. Sin embargo, hemos visto que su cristología parte clara y radicalmente de la encarnación del Verbo, del Hijo único. Sin embargo, incorpora muy activamente al Espíritu en cuanto el motor que desde el bautismo y la unción escatologiza la humanidad asumida. Por consiguiente, tanto el Hijo único como el Espíritu conjuntan su actuación salvífica por nosotros en la humanidad de Cristo, con una presencia y unas funciones complementarias. La teología de la unción lleva a prestar importancia al Espíritu en la vida de Jesús y en la santificación progresiva de la humanidad de Jesús, sin suplantar su libertad. Así podrá finalmente donar el Espíritu mediante el que es resucitado (cf. Rm 8,11).

Tal conjunción permite una buena integración de la cristología con la teología trinitaria, incluyendo la relación con el Espíritu dentro de los temas centrales de la cristología, que no queda lastrada ni de cristomonismo ni de concentración excluyente en la relación paternofilial. En el planteamiento de Teodoro queda fuera la adopción de Cristo como Hijo en algún momento de su existencia o algo parecido a la obtención de la divinidad por sus méritos. No cabe duda de su rechazo explícito de la teología de Pablo de Samosata (cf. *Hom.* XIII,8). Lo que sucede es la inauguración de una nueva catástasis, gracias al recorrido que hace su humanidad, con la asistencia de la gracia hasta la pneumatización plena.

Esto nos habla de otra relación intratrinitaria entre el Hijo y el Espíritu después de la exaltación. Lo cual quiere decir que no se da una identidad simple entre la Trinidad económica y la inmanente. Por una parte, ahora la humanidad de Cristo recibe la adoración que de suyo le compete a la divinidad. Por la conjunción exacta, no es deslindable la adoración que recibe el Hijo único de la adoración que recibe su humanidad. No solamente esto, sino que ahora el Hijo único, unido con conjunción exacta con la humanidad que ha asumido y de la que se revistió, es quien dona el Espíritu de la santificación y de la inmortalidad. Por lo tanto, la vida intratrinitaria se ha visto modificada y alterada a consecuencia de la exaltación y de todas sus consecuencias soteriológicas sobre la historia y sobre nuestra humanidad. Si se nos apura, el cambio escatológico de las catástasis no acontece sin una alteración de la vida intratrinitaria.

Cristología, Trinidad y escatología no conforman tres departamentos estancos sino que constituyen tres aspectos o tres perspectivas diferenciadas por nosotros en la contemplación de una única realidad y un único misterio de salvación.

4. La clave última y posiblemente más de fondo de la cristología de Teodoro radica en la participación, como su concepto angular¹²⁷. Si el tema de fondo de la cristología radica en el modo de concebir la relación entre Dios y el hombre, en Teodoro encontramos de modo decidido una apuesta por el modo antioqueno, que aborda dicha relación con una apuesta antropológica muy fuerte.

La concepción más alejandrina parte de la «apropiación»¹²⁸: el Verbo se apropia de la humanidad de Cristo, la hace suya. El Verbo se hace carne en cuanto que se apropia de la carne, de la humanidad y la incorpora a sí mismo. Dentro de este planteamiento, dado que la carne sufre la pasión, el Logos también sufre la pasión. Llevándolo a su extremo, *unus ex sanctissima Trinitate passus est* (cf. DH 432; cf. DH 401). La primacía en todos los sentidos recae sobre el polo divino: es quien se encarna, quien se acerca al hombre, quien se apropia de la humanidad y quien, por este medio, reconduce a la humanidad hacia Dios. Vistas desde aquí las relaciones entre Dios y hombre se afirma que Dios no es concurrente con el hombre puesto que Dios en el Verbo se ha podido encarnar. La unión hipostática demostraría que en Dios el hombre tiene cabida y que la humanidad puede integrarse en la divinidad sin por ello dejar de ser verdadera humanidad.

Teodoro, con los antioquenos, intentó otra perspectiva. Desde su punto de vista la humanidad adquiere un peso específico más activo. Su función no radica únicamente en ser sujeto pasivo de apropiación por parte del Logos para dejarse conducir y sanar por él. El *homo assumptus* en cuanto que es asumido realiza el camino hacia Dios mediante la gracia. Pero lo realiza él con su libertad y en obediencia. No se niega la importancia del Verbo ni de su acción asumente; no se suprime la unión ni se la relega a un segundo plano, teológicamente secundario o cuasiprescindible. Sin embargo, predomina y se privilegia la atención a la historia de esta humanidad que lleva hacia Dios. Por ello, Dios y hombre no son concurrentes debido a que un hombre como nosotros ha recorrido todo

¹²⁷ Cf. L. ABRAMOWSKI, *Zur Theologie*, esp. 274, 283, 292.

¹²⁸ Cf. F. A. SULLIVAN, o.c., 164ss.

un camino de libertad que le ha conducido, gracias a la presencia de la gracia y de la unión con el Verbo, a la vida eterna y al seno de la divinidad. Así, no es que la divinidad pueda alojar a la humanidad en su seno, sino que la humanidad iluminada por Dios camina hacia la divinidad y se integra en ella. Visto desde la teología de Rahner, Teodoro anticipa con suficiente claridad que la humanidad es una gramática según la cual y en cuya lógica cabe llegar hasta la divinidad. Por ello, en este esquema resulta fundamental la concepción de la tipología que practica Teodoro. Jesucristo es iniciador y consumidor de la fe. Nos hace participar de su fe, concede este modo de vida santificante gracias al bautismo y los misterios de su vida, para que nosotros participemos de su mismo camino¹²⁹.

Desde la participación y la tipología, incorporando los otros elementos antes indicados, se puede intentar seriamente, desde la asunción del giro antropológico, elaborar una cristología ascendente no reductora. Evidentemente Teodoro se mueve dentro de un paradigma de naturalezas, propio de la cristología de corte metafísico de su época. A nosotros hoy este enfoque nos resulta lejano y abstracto. Sin embargo, sus intuiciones pueden encajar bien dentro de un paradigma de corte más histórico y existencial. Desde este paradigma y con la ayuda de Teodoro se podrá llegar a dar cuenta del hondo calado de afirmaciones bíblicas sobre el conjunto de la vida y del ministerio de Jesús. Así, por ejemplo, Lucas hace exclamar a los discípulos y a mucha gente reunida que asiste a un milagro: «Dios visitó a su pueblo» (Lc 7,16). La densidad de esta afirmación ¿no apunta hacia una presencia cualificada de Dios en todo el ministerio de Jesús, de tal manera que la salvación misma de Dios se hace presente a través de la persona de Jesús? Y, ¿cómo puede hacerse presente esa salvación del mismo Dios a través de Jesús sin que este mismo Jesús esté no solamente imbuido de la presencia de Dios, como un místico excepcional, sino especialmente cualificado por el mismo para que Dios mismo actúe en y a través de la propia persona de Jesús? Hasta tal punto que Pablo dirá que «en Cristo Dios estaba reconciliando consigo al mundo» (2Cor 5,19). De nuevo, Pablo afirma una vinculación radical de Dios con Cristo, de tal manera que la actuación de Cristo y el misterio de su vida, muerte y resurrección es una actuación del mismo Dios, mediada por Cristo.

¹²⁹ Una consideración actualizada de esta clave de fondo en M. GESTEIRA, «La fidelidad» [nota 113].

Estas líneas maestras, apenas esbozadas, si se desarrollan con amplitud, suponen una auténtica respuesta a los problemas y a las preocupaciones que habíamos planteado en la primera parte de este ensayo. La figura de Jesucristo no queda reducida a la ejemplaridad de una humanidad excelente, ya sea moral o religiosamente, sin negar toda la verdad que dicha ejemplaridad encierra. Jesucristo es *typos*, pero no mero ejemplo. Pues este caminar ejemplar suyo va de la mano de la unión con el Verbo y de la presencia del Espíritu desde la unción bautismal. Así, Jesucristo aparece como el consagrado para la misión del Padre que ejecuta en libre obediencia. El enfoque propuesto hará comprender toda la profundidad de la mediación de la humanidad de Cristo y por qué precisamente dicha humanidad es la del único mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5). En definitiva, este modo de abordar la humanidad de Jesús, que hoy se hará teniendo en cuenta su praxis y su predicación, la podrá presentar en toda su inagotable hondura teológica, salvífica y escatológica, descubriendo así la densidad de la mesianidad de Jesús, confesado como el Cristo de Dios; de su filiación, confesado como el Hijo de Dios; y de su transcendencia, confesado como el Kyrios salvador.

