

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV
Enero-Junio 2019
Número 67

SUMARIO

Presentación: *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

SECCIÓN MONOGRÁFICA: *Lectura actual de una Teología de la Encarnación*

José Manuel Sanchis Cantó

La Trinidad inmutable se hace carne en la palabra: Dios en diálogo con el hombre. Elementos de Teología Patristica. 1-34

Martín Gelabert Ballester

Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre 35-51

Vincenzo Battaglia

Umanità/Corpoeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per "re-dire" l'evento dell'incarnazione. 53-79

MISCELÁNEA

Miguel Álvarez Barredo

A vueltas con la redacción del Pentateuco y el escrito deuteronomístico. 81-128

Juan Fernando Sellés Dauder

El intelecto agente según algunos Maestros franciscanos del s. XVII: B. Mastri y B. Belluti, L. Rabesano y J. Ponce 129-146

José Antonio Molina Gómez

Demonios y emperadores malvados en las concepciones políticas de la Antigüedad Tardía. 147-160

Antonio Fernández del Amor

Dios en la poesía de Luis Felipe Vivanco 161-190

Desiderio Parrilla Martínez

Teología política y razón práctica en el debate entre Carl Schmitt y Erik Peterson. 191-210

Josefa Torralba Albaladejo

El estudio de la Religión en adolescentes como un ejercicio de teología aplicada 211-226

NOTAS Y COMENTARIOS

Francisco Javier Díez de Revenga

"Cien años de periodismo religioso", presentación de un libro de Francisco Henares Díaz 227-232

Francisco Javier Gómez Ortín

San Ginés de la Jara: ¡Hay moros en la costa!. 233-236

Vicente Llamas Roig

Evolución cognitiva y emergencia de la persona 237-244

Francisco Martínez Fresneda

Nota sobre La revolución de Jesús, un libro de Bernardo Pérez Andreo. 245-250

DOCUMENTA

Manifiesto Fundacional de la Escuela de Metafísica de Madrid 251-252

BIBLIOGRAFÍA

253-298

LIBROS RECIBIDOS

301

CARTHAGINENSIA

**Revista semestral de Estudios e
Investigación publicada por el
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012**

Volumen XXXV

Enero-Junio 2019

Número 67

<https://revistacarthaginensia.com>

E-mail:

carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho y antropología.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antonianum, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España) Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía. Universidad del País Vasco. Bilbao. España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano. Petrópolis. Brasil), H. J. Klauk (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología. Universidad Católica de Portugal. Lisboa. Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia. Murcia. España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura. Pontificia Universidad Antonianum. Jerusalén. Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología. Universidad de San Buenaventura. Bogotá. Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano. Monterrey. México), M. P. Moore (Universidad del Salvador. Área San Miguel. Buenos Aires. Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía. Universidad Nacional a Distancia (UNED). Madrid. España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2019 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

UN DIOS CAPAZ DEL HOMBRE
Humanidad en Dios, divinización del hombre

GOD CAPABLE OF MAN
Humanity in God, Dinivisation of Man

MARTÍN GELABERT BALLESTER, O.P.
Catedrático de Teología
Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”
mgelabert.ar@dominicos.org

Recibido 10 de marzo de 2018 / Aceptado 12 de septiembre de 2018

Resumen: Dando por supuesto que el hombre es “capaz de Dios” porque es su imagen, el autor del artículo se pregunta si sería posible, analógicamente, decir que Dios es “capaz del hombre”. Del mismo modo que hay en el hombre una tendencia que le lleva hacia Dios, ¿hay en Dios una tendencia que le lleva hacia lo humano? Dicho de otra manera: ¿la divinidad lleva en sí misma a la humanidad? Dos de los mejores teólogos del siglo XX se han planteado, desde distintas perspectivas, esta cuestión: Karl Barth e Yves Congar. Tras exponer el pensamiento de estos dos autores, el artículo se plantea tres cuestiones relacionadas con la tesis de fondo de si Dios es capaz del hombre, a saber: ¿puede hacerse hombre cualquier persona de la Trinidad?, ¿cuál es el motivo de la encarnación?, ¿qué implicaciones tiene “la humanidad de Dios” de cara a nuestro comportamiento y a nuestro lenguaje teológico?

Palabras clave: Hombre capaz de Dios, Dios capaz del hombre, Trinidad, Encarnación, Barth, Congar.

Abstract: Assuming that man is “capable of God” since he is His image, the author of this article questions the possibility of affirming that, likewise, God is “capable of man”. In the same way as there is a tendency in man to go to God, is there a tendency in God to go to man? In other words, does Divinity carry within itself humanity? Karl Barth and Yves Congar, who are two of the best theologians from the 20th century, have already raised the same question from different perspectives. After expounding their thoughts on the matter, this article raises three questions related to the basic thesis of whether God is capable of man, namely: Can any person of the Trinity become a man? What is the reason for incarnation? What are the implications of “humanity in God” with regard to our behaviour and theological language?

Keywords: Man capable of God, God capable of man, Trinity, Incarnation, Barth, Congar.

Israel, al contrario de lo que ocurría con los pueblos que le rodeaban, no tenía ninguna imagen de Dios, puesto que su Dios, en el Sinaí, le había prohibido fabricarlas (Ex 20.4). Un Dios vivo no podía representarse adecuadamente en madera o piedra. Y, sin embargo, este mismo Dios creó una imagen de sí mismo en la criatura a la que prohíbe fabricar imágenes. El Dios invisible e irrepresentable, el Dios cuyo rostro no se puede ver y cuyo nombre es siempre misterioso, crea un ser humano, que es su imagen. Ahí está la base teológica que hace posible el conocimiento de Dios por parte del hombre, aceptando que Dios quiera darse a conocer; y hace posible también la comunión de vida del hombre con Dios, o sea, la participación en la bienaventuranza eterna.

1.- HOMO, CAPAX DEI (EL HOMBRE CAPAZ DE DIOS)

El hombre es “capaz de Dios” porque es su imagen. Pero esta capacidad no es suficiente para conocer a Dios. Se trata de una capacidad puramente receptiva. Si Dios, en su “divina liberalidad”¹ no se da a conocer, la capacidad humana permanece vacía e incluso inconsciente de hasta dónde puede llegar. El ser humano necesita de la ayuda de Dios para conseguir aquello para lo que está capacitado.

La formulación: el hombre es *capax Dei*, es una de las más afortunadas y osadas de la tradición. Partiendo de la realidad creacional del hombre como imagen de Dios, la fórmula añade que la imagen tiene la sorprendente posibilidad de conocer a Dios, de relacionarse con Él y de gozar de la bienaventuranza eterna. Aparece por primera vez en Rufino, comentando la encarnación: *anima capax Dei*². San Agustín la usa para describir al hombre que es “imagen de Dios en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no podría conseguirlo si no fuera imagen de Dios”³.

San Buenaventura conoce este texto de san Agustín y lo comenta así: “el hombre está ordenado inmediatamente a Dios, por eso es capaz de Él y, viceversa; porque es capaz de Dios, está configurado a Él”⁴. Da que pensar, este “viceversa” (*e converso*). San Buenaventura no dice exactamente que si el hombre es capaz de Dios, Dios es capaz del hombre. Pero se aproxima.

¹ TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, c. 14, a. 10, ad 2; Cf. Cuestión disputada *De Spe*, 1, ad 8

² *Symb.* 13; PL 21,352.

³ *De Trinitate* XIV, 8, 11.

⁴ Quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est, vel e converso; et quia capax est, natus est ei configurari (SAN BUENAVENTURA *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 c)

El viceversa se refiere a que la capacidad de Dios que hay en el hombre, no sólo le ordena, sino que le configura con Dios. Pero si el hombre está configurado con Dios es porque en Dios hay algo que hace posible que la criatura humana tenga la forma que tiene. Esta forma que tiene la criatura, resultado de su configuración con Dios, nos está revelando algo de Dios.

Siguiendo una de las grandes aportaciones teológicas de San Buenaventura, a saber, que el hombre ha sido creado según el modelo del Verbo encarnado⁵, podríamos añadir que el hombre ha sido creado a imagen de Dios porque ha sido creado “a imagen del Verbo”, pero no del Verbo sin calificar, sino del Verbo que debía encarnarse. Más adelante volveremos sobre esta cuestión al analizar el texto de Col 1,15. Ahora importa precisar que si el hombre ha sido creado a imagen del Verbo, entonces es “capaz de Dios” porque es “capaz de Cristo”.

Cristo es el mediador de todo encuentro con Dios, el que hace posible que el hombre alcance a Dios. Pues si el hombre es capaz de Dios, tiene que serlo de un Dios que se adapte a la medida de hombre. De ahí la necesidad de un mediador “hecho hombre” o, al menos, al nivel de lo humano. Recordemos que ya el pueblo de Israel, para escuchar la voz de Dios y no morir, buscaba un profeta que estuviera a su nivel, “suscitado de en medio de los hermanos” (Dt 18,15-18). Todo encuentro con Dios (incluso en la vida eterna) requiere de mediaciones humanas.

2.- DEUS, CAPAX HOMINIS (DIOS CAPAZ DEL HOMBRE)

Si el hombre es imagen de Dios, si hay en él un deseo (aunque sea inconsciente) de Dios, si está hecho para Dios, si su plenitud, su grandeza y perfección está en el encuentro con Dios, un encuentro que se da por el amor como consecuencia del conocimiento, entonces es posible formular una atrevida pregunta: si la naturaleza humana está preparada para compartir la vida divina, pues el hombre es capaz de Dios, ¿sería posible análogicamente decir que Dios es capaz del hombre, *capax hominis*? Del mismo modo que hay en el ser humano una tendencia que le lleva hacia Dios, ¿hay en Dios una tendencia que le lleva hacia lo humano? Más aún, si el hombre es capaz de Dios porque es capaz de Cristo, ¿habría que decir que Dios, el Dios trinitario, es capaz del hombre porque en su Verbo hay una tendencia que le lleva hacia el hombre?

⁵ “El Verbo representa las cosas tal como son producidas en el ser” (*Colaciones sobre el Hexameron* 3,6).

Refiriéndose a la base teológica del *capax Dei*, o sea, al hecho de ser imagen de Dios, Juan Pablo II dijo: “el hombre es semejante a Dios, esto es, creado a su imagen y semejanza. Consiguientemente, también Dios es en cierta medida, semejante al hombre”⁶. Lo que se dice de la base, de la imagen, ¿no podría decirse igualmente de su consecuencia inmediata, de la capacidad humana de Dios? Si el hombre es capaz de Dios, también Dios es en cierta medida capaz del hombre. Y si esto es así, ¿este ser capaz del hombre nos revela algo fundamental de Dios y nos ayuda a comprender mejor las profundidades de Dios?

Dos de los mejores teólogos del siglo XX se han planteado, desde distintas perspectivas, esta misma cuestión. Me refiero a Karl Barth y a Yves Congar, seguido más modernamente por Adolphe Gesché. Ofrezco mi propia comprensión (y síntesis) de sus aportaciones, para pasar luego a las consecuencias que se derivan de esta nueva comprensión del misterio de la Encarnación.

2.1.- La aportación de Karl Barth

En una famosa conferencia pronunciada en Aarau (Suiza) el 25 de septiembre de 1956, el teólogo reformado Karl Barth completaba y corregía sus primeros planteamientos teológicos sobre el Dios distante y diferente, misterioso y único, un Dios “totalmente otro” (*der ganz Andere*) en relación con el hombre y el mundo. Para el primer Barth de la teología dialéctica Dios es Dios y no mundo; no hay ninguna vía que conduzca del mundo a Dios; si Dios se encuentra con el mundo es a modo de crisis, de juicio, un juicio que separa y delimita a Dios en su divinidad, de modo que la Palabra divina no es sólo trascendente, sino absolutamente heterogénea con lo humano. En la conferencia de 1956 el teólogo suizo matiza que el Dios totalmente otro es un Dios para el mundo, que ama al mundo y que se encuentra con el mundo en Jesucristo. Prescindir de Jesucristo es hablar de un Dios abstracto, separado del hombre en su divinidad, extraño y extranjero, un Dios inhumano⁷.

⁶ *Mulieris Dignitatem*, 8.

⁷ KARL BARTH, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1956, 21. En adelante, en este apartado 2.1, pondremos entre paréntesis las páginas de esta edición a las que hacen referencia nuestras aportaciones. El título original es: *Die Menschlichkeit Gottes*. A propósito de la evolución del pensamiento de Barth es interesante lo que afirma Tillich: “La grandeza de Barth estriba en que se corrige a sí mismo una y otra vez, y se esfuerza denodadamente en no convertirse en su propio discípulo” (PAUL TILlich, *Teología sistemática*, volumen 1, Sígueme, Salamanca, 2010, 18).

Al tener en cuenta a Jesucristo, se abre para nuestro autor una nueva tarea: “reconocer la humanidad de Dios sobre la base de su divinidad” (7). “Si se entiende bien, la divinidad de Dios incluye su humanidad” (20). En Jesucristo, ni el hombre está cerrado hacia lo alto, ni Dios está cerrado hacia abajo (21). En Jesucristo se revela lo que es Dios y lo que es el hombre (23). La divinidad de Dios no es como una cárcel en la que Dios viviría en sí mismo y para sí mismo, sino la libertad de ser en sí mismo y para sí mismo, y al mismo tiempo para nosotros, la libertad de afirmarse y de darse, de poseerse plenamente y de hacerse pequeño, señor y servidor, juez y acusado, rey y hermano, todopoderoso, pero con el todo poder de su misericordia (25-26). Si esto es así, no podemos descartar la humanidad de Dios (27). Pero, ¡atención!: no se trata solamente de que la divinidad no excluya la humanidad, sino de que la divinidad lleva en sí misma a la humanidad (28). Lo humano pertenece a la esencia, al propio ser del Dios Trinitario. Si nos alcanzase una divinidad sin humanidad, sería la de un falso dios (28).

“En Jesucristo, según el testimonio bíblico, la verdadera divinidad contiene en sí misma la verdadera humanidad... En la humanidad de Jesucristo, lo que se revela es la humanidad de Dios, incluida en su divinidad” (30). Como apoyo bíblico, Barth cita un texto, que también citará Congar, Tito 3,4: la verdad de Dios es la filantropía de Dios (31). Congar lo citará en la expresiva traducción latina (expresividad que ocultan las traducciones españolas): en Jesucristo *apparuit humanitas nostri Dei*⁸. En síntesis, según el teólogo suizo, “Dios es humano en su divinidad” (37). Por eso, el tema único de la teología es la divinidad y la humanidad de Dios (38).

2.2.- La aportación de Yves Congar⁹

Congar, apoyándose en el texto de Tito antes citado, parte de un hecho incontrovertible para la fe: después de haber hablado de muchos modos por medio de los profetas, cuando Dios toma la palabra, cuando se manifiesta personalmente, lo que aparece es un hombre, un niño (25). Partiendo de la economía, Congar quiere llegar a la teología. Pues el modo cómo Dios se manifiesta revela lo que Dios es.

Sin duda, Dios, para manifestarse a creaturas corporales e históricas, debe tomar “otra forma” distinta de su “forma Dei”. De ahí que la revelación también oculta a Dios. Solo puede desvelarse velándose. Esta dialéctica es

⁸ YVES CONGAR, *Jésus-Christ*, Du Cerf, Paris, 1965, 25.

⁹ En los apartados 2.2, 2.3 y 2.4 pondremos entre paréntesis las páginas del libro de Congar citado en nota anterior a las que nos referimos en nuestro escrito.

condición de la Revelación. En concreto, el Dios cristiano se desvela velándose (ocultándose) en una humanidad. Pero este velo no es una especie de traje o de disfraz, sustituible por otro traje o por otro disfraz. “La realidad y el valor positivo de la Revelación están ligados a la forma que ella toma, al velo bajo el cual la Revelación se opera” (26). La forma es coherente con lo que revela, lo señala y lo contiene.

En Jesucristo, Dios no sólo habla un lenguaje humano, se muestra humano; no sólo se expresa con palabras humanas, se expresa en una humanidad. En esta humanidad revela su realidad personal. Puede comunicarse con nosotros y hacerlo en una humanidad como la nuestra porque estamos hechos a su imagen, lo que indica que entre él y nosotros hay un “parentesco esencial” (*une parenté foncière*). Y Congar, tras citar Hech 17,28: “somos de su raza”, saca la consecuencia teológica de la manifestación económica: “existe en Dios, divinamente realizado, como una humanidad superior” (26-27). Al expresarse así, quiere dejar clara la trascendencia de Dios: humanidad superior puede sugerir una misma naturaleza y unas mismas cualidades, llevadas al plano de la excelencia; la precisión “divinamente realizada” salvaguarda la trascendencia de Dios e indica una disparidad radical e irremediable: Dios es Dios.

Y, sin embargo, lo que Dios nos ha comunicado responde a una realidad. Por eso, según Congar, lo más sorprendente no es que Jesucristo sea Dios, sino que Dios sea Jesucristo (28). En el texto original se subraya esto tan sorprendente, a saber, que Dios sea Jesucristo, que Dios sea hombre¹⁰. En efecto, no sorprende mucho que lo pequeño sea elevado (que Jesucristo sea Dios), esa es la ambición que todos tenemos, esa es la proyección de nuestros anhelos, ese es el sueño de los humanos: “ser como dioses”. Lo sorprendente es que lo divino se reduzca o empequeñezca y, además, voluntariamente; lo sorprendente es que Dios no retenga su categoría de Dios, sino que despojándose de sí mismo, se haga un hombre cualquiera (Flp 2,6-7) (90).

A muchos cristianos les resulta difícil comprender e incluso aceptar los textos de la Escritura que resaltan algunas inesperadas consecuencias de la verdad de la Encarnación: Jesús, como todos los humanos, necesitaba tiempo y esfuerzo para madurar y crecer en edad, sabiduría y gracia (¡gracia! = ¿experiencia de Dios?: Lc 2,52); su conocimiento se mantiene al nivel de lo humano, por eso confiesa expresamente que ignora algunas cosas (Mc 13,32), pudo ser tentado, se emocionaba ante la muerte de sus amigos o

¹⁰ Que un hombre sea Dios (que el hombre Jesús sea divino) podría considerarse como una blasfemia (y así lo consideraron los judíos, según Jn 10,33), pero que Dios sea hombre es una locura inconcebible e inimaginable (cf. 1 Cor 1,23).

sentía afectividad, sufrió de verdad y murió de verdad, experimentando la soledad, el miedo y hasta el silencio de Dios.

Muchos entienden estos textos desde categorías moralizantes (fue tentado para dar ejemplo), o haciéndoles decir lo contrario de lo que dicen (no es que ignorase el día de la Parusía, es que no quería revelarlo), o buscando subterfugios que anulen o anestesien el sufrimiento (en la cruz Jesús gozaba de la visión beatífica). Pero la verdad de la encarnación nos exige mantener con el Concilio segundo de Constantinopla que *unus de Trinitate passus est*¹¹. San Agustín (que tenía sus dificultades con alguno de los textos antes citados, por ejemplo Mc 13,32: la ignorancia del Hijo), reconoce que cuando en la Escritura encontramos textos que afirman la debilidad del Hijo “dudamos en referir a él estas palabras..., y la mayor parte de las veces tratamos de cambiar el sentido”¹².

El Verbo se hizo carne (Jn 1,14). La Encarnación es algo más que la unión de la naturaleza divina con la humana. Pues carne indica la fragilidad, la precariedad de una naturaleza sometida a la muerte. Y ahí empieza la dificultad: comprender que el Verbo se haga carne “de pecado” (Rm 8,3; Gal 3,13; 2 Cor 5,21). Pero también ahí podemos ver un gran amor, el precio que hay que pagar por el amor. Pues en el querer ser como el amado está la prueba del amor del amante: “quiso ser hombre por amar mucho al hombre; pues más es amado el amado por el amante, cuando el amante quiere ser su amado, que si el amante no amase ser el amado. De donde, en este amor mayor se demuestra que Dios quiso ser hombre”¹³. El amor es capaz de llegar a lo más inaudito, a la locura más grande. ¿De dónde viene un amor así? Del hecho de que al crear, Dios creó su propia imagen. Estaba enamorado de su imagen. Una imagen que era carne, pero carne de Dios. ¿Se puede decir más?

Al intentar a toda costa poner a salvo la divinidad frente a las consecuencias de la Encarnación, se perdió la ocasión de apreciar la imagen inédita de Dios que los textos que hemos citado descubrían. Con todo, debe quedar claro que tomar en serio la Encarnación no es desplazar el misterio a la dimensión de lo finito (porque en última instancia en lo finito no hay ningún misterio absoluto). “El misterio de la encarnación debe estar en Dios mismo, a saber, en el hecho de que él mismo –aunque en sí inmutable– puede llegar a ser algo en el otro... Esta posibilidad no ha de pensarse como signo de su

¹¹ DH, 432.

¹² *Comentario sobre los salmos*, 85,1.

¹³ RAMÓN LLULL, *Llibre del gentil e dels tres savis* (a cura d’Antoni Bonner), Patronat Ramon Llull, Palma, 2001, 140.

indigencia, sino como cumbre de su perfección, que sería menor si él no pudiera llegar a ser menos de lo que es permanentemente”¹⁴.

Dicho con palabras de Congar: Hay algo en Dios que le permite ser Jesús. Si Dios se ha hecho hombre en Jesucristo, es “porque hay algo en él que le permite ser hombre: no se trata únicamente de su todo poder, que por sí mismo es una posibilidad infinita; no solamente de la libertad de su gracia, que le permite, estando tan arriba inclinarse tan abajo, sino de algo que positivamente le empuja a condescender y a ser hombre” (28).

El teólogo dominico se fija en un texto repetido varias veces en el Apocalipsis, que califica a Dios como “el que es, el que era y el que va a venir” (Ap 1,4; 1,8; 11,17; 16,5). Dios no es solamente el que era, el Eterno; él viene, es Dios para nosotros. “No hay ‘yo soy’ que no lleve en sí, no sólo la posibilidad, sino la tendencia a ser ‘yo seré’; no hay ‘él es, él será’ que no sea al mismo tiempo ‘él viene’. El que eternamente ‘es, era’ es el mismo que ha sido viniendo a nosotros” (35).

De esta forma, concluye el teólogo francés, el orden de la economía aparece sorprendentemente coherente no sólo con la naturaleza insondable de Dios, sino con la naturaleza profunda del ser humano (85). La gracia es libre, pero su movimiento de gracia hace de ella una condescendencia, un don, que se corresponde con las aspiraciones y la naturaleza del amor. Un amor infinito que se corresponde con y responde a la naturaleza finita del hombre, hambriento precisamente de infinito amor. En el Dios de gracia y amor, no solo hay una posibilidad de estar con el pequeño, sino una inclinación a ir hacia el pobre, de modo que Dios no nos ama porque somos buenos, sino porque somos pobres y miserables (86).

2.3.- “*Verbum incarnandum*”

A partir de ahí Congar deduce que en el proyecto eterno de Dios “el Verbo es concebido como *incarnandum*” (22). No sólo como el que se encarnó, sino como el que debía encarnarse, el capaz de encarnarse, el que tenía tendencia a encarnarse. El Verbo de Dios es un verbo cualificado. Su destino es encarnarse. Si esto es así, entonces al encarnarse, el Verbo pasaría de la posibilidad al acto y manifestaría que nuestro Dios es un Dios de encarnación. Esto resultaría coherente con lo que dice Jn 1,11: *in propria venit*, vino a su casa, vino a lo suyo. Cuando Dios se hace hombre, no asume una realidad extraña, sino su propia realidad. El Verbo, al hacerse carne (Jn 1,14) viene a

¹⁴ KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979, 263.

su propia carne. Así, al menos, se expresa San Efrén: “El Verbo descendió a su propia carne”¹⁵.

El autor de la carta a los Colosenses, en un himno a Cristo creador del universo, comienza otorgándole el título de “imagen” de Dios invisible (Col 1.15). El término *eikon* (imagen) puede significar que en la naturaleza humana y visible de Jesús se refleja el Dios invisible. Pero hay otra posible interpretación de sumo interés para nuestro tema. Imagen no es solo el reflejo de un modelo anterior a ella, sino precisamente ese modelo; imagen es paradigma, el modelo del que se sirve un artista para realizar su obra¹⁶. Lo que estaría diciendo el himno a Cristo creador de la carta a lo colosenses, es que Jesús sería el modelo a partir del cual Dios ha creado el mundo y, especialmente, el ser humano. Este texto nos orientaría hacia el Verbo que debía encarnarse, pues sólo el Verbo con presencia humana puede ser modelo de humanidad¹⁷. Lo humano forma parte de lo divino, y por eso, el Padre celestial encuentra en su misma divinidad una realidad en la que fijarse y basarse para crear al ser humano.

Por otra parte, las cartas paulinas hablan repetidas veces de un Misterio, escondido durante siglos y generaciones, manifestado ahora (Col 1,26; Rm 16,25-26; Ef 3.10; 1 Tim 6,15; también 1 Pe 1.19-20). El mismo misterio manifestado ahora ha estado escondido durante siglos. Comenta acertadamente Gesché: “Ahora se ha manifestado (*incarnatum*) lo que era ya realidad junto a Dios (*incarnandum*). ¿No equivale esto a decir, en cierto modo, que no es posible concebir el Verbo fuera de la encarnación, fuera de lo que nosotros intentamos llamar aquí una capacidad de hombre?”¹⁸.

Finalmente, se diría que Tomás de Aquino también está convencido de esta presencia de Cristo en el designio eterno, cuando explica que los justos del Antiguo Testamento que no conocieron a Jesús (*Verbum incarnatum*), pudieron sin embargo “ser justificados por la fe en Cristo”, porque el Verbo eterno en el que ellos creían era ya ese Verbo que se encarnaría (*Verbum incarnandum*)¹⁹.

¹⁵ Citado por ADOLPHE GESCHÉ, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 2002, 247.

¹⁶ Cf. LUIS F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM, Madrid, 1987, 22-23; MARTÍN GELABERT, *Vivir en el amor*, San Pablo, Madrid, 2005, 21-22.

¹⁷ En relación con esta cuestión que nos ocupa podríamos referirnos también a WOLFHART PANNENBERG: “las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir” (*Teología sistemática*, II, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996, 25).

¹⁸ O.c. en nota 15, 249.

¹⁹ *Suma de Teología* I-II, 103, 2. De nuevo nos inspiramos en Adolphe Gesché, o.c. en nota 15, 249, nota 17.

2.4.- Un lenguaje analógico y tensional

Desde distintas perspectivas hemos buscado profundizar en el misterio de Dios y en el misterio de la Encarnación. Antes de sacar algunas consecuencias de esta comprensión, queremos dejar bien sentado un principio teológico que al tratar de la humanidad de Dios se aplica con tanta o más razón que en otras consideraciones teológicas. Es el principio de la analogía. Todo lo que decimos sobre Dios, si está basado en la revelación, es real, pero nunca hay que olvidar que Dios siempre sobrepasa infinitamente todo lo que sobre él podamos decir.

La economía revela la teología, el modo como Dios se manifiesta revela lo que Dios es. Para poder ser entendida, la revelación utiliza necesariamente imágenes y palabras humanas. En estas imágenes se nos entrega una semejanza con lo divino. Pero siempre hay que tener presente que, si es verdadera la semejanza del hombre con Dios, es aún más esencialmente verdadera la no-semejanza²⁰. Todo lo que decimos de Dios es analógico, pero de alguna manera tenemos que entendernos. Conocemos a Dios muy imperfectamente, pero cuando nuestro lenguaje tiene un fundamento en la revelación, vamos bien orientados, alguna cosa conocemos, conscientes como digo de que la diferencia de Dios con la realidad humana es siempre superior a la semejanza. Si semejanza hay, es en la mayor desemejanza, tal como dijo el cuarto Concilio de Letrán: “no puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza”²¹.

Cuando decimos que Dios es padre, por ejemplo, no debemos olvidar que esta paternidad es distinta y superior a la paternidad humana (cf. Mt 7,11), pero hay algo de cierto en la afirmación de que Dios es Padre. Nuestro conocimiento de Dios, en este mundo, es muy limitado, pero, como decía Tomás de Aquino, la satisfacción que tenemos al adquirir ese conocimiento limitado es muy grande²².

²⁰ Cf. JUAN PABLO II, *Mulieris Dignitatem*, 8.

²¹ DH, 806. Este principio teológico ha sido explotado por los místicos. Así, por ejemplo, Enrique Susón dice: “Lo que carece de imagen, ¿quién puede explicarlo con imágenes? Y lo que es sin modo, ¿quién puede mostrarlo, puesto que supera todos los sentidos y la razón humana? Cualquier semejanza que se le aplique es infinitamente más desemejante que semejante” (en SILVIA BARA BANCEL y JULIÁN DE COS (eds.), *Dios en ti. Eckhart, Tauler y Susón a través de sus textos*, editorial San Esteban, Salamanca, 2017, 258).

²² “Aunque sea muy poco lo que captamos de las sustancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo lo que adquirimos de las sustancias inferiores... Aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede entender por estar fuera de sus posibilidades naturales” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, libro I, c. 5; también libro I, c. 8)

Hay otra característica importante del lenguaje teológico, complementaria de la analogía: la tensión característica de todo enunciado humano sobre Dios²³. La verdad cristiana solo se mantiene cuando se afirman dos polos o proposiciones que, de entrada, parecen contradictorias. El misterio de la Encarnación es uno de los mejores ejemplos de la necesidad de este lenguaje tensional para expresarlo. Por la doctrina de la encarnación sabemos que el Dios inmutable –sin que su inmutabilidad quede suprimida- puede llegar a ser algo: él mismo, en el tiempo. Dicho de otra manera: “el absoluto, en la libertad pura de su infinita carencia de relación, que él conserva, siempre tiene la libertad de devenir lo otro, lo finito mismo; alienándose, entregándose, tiene la posibilidad de poner lo otro como su propia realidad”²⁴.

El originario puede hacerse él mismo originado. Esta posibilidad realizada en lo humano, tiene su fundamento en la vida íntima de Dios. La fórmula inicial del prólogo de Jn (v. 1) utiliza una preposición (la Palabra estaba *con* Dios) y un verbo (la Palabra *era* Dios) que introducen entre Dios y su logos una paradójica relación de diferencia y de identidad simultáneas²⁵. Dios es un Dios único en cuya unicidad hay diferencia. Esta diferencia hace posible la alteridad y por tanto la creación. La alteridad forma parte de la esencia divina. Y en lo divino está el fundamento de la alteridad y, por tanto, de la salida. Y, por tanto, de la Encarnación.

Congar expresa de este modo el lenguaje tensional que encuentra uno de sus mejores ejemplos en el misterio de la Encarnación: “A lo largo de la Biblia, Dios se muestra a la vez (a la vez: he ahí la tensión) trascendente y entregado, alejado y cercano... Estos dos aspectos, aparentemente antinómicos, coexisten en la Revelación..., de modo que, la trascendencia, si es trascendencia del Dios de la fe, no puede darse sin la condescendencia y la familiaridad de Dios, y recíprocamente” (28).

3.- ¿PUDO HACERSE HOMBRE CUALQUIER PERSONA DE LA TRINIDAD?

El misterio de la Encarnación debe estar en Dios mismo (Rahner). La divinidad de Dios incluye su humanidad (Barth). La cuestión es si este

²³ El lenguaje tensional como el más adecuado para expresar las verdades de fe, es una idea que me acompaña desde el inicio de mi dedicación a la teología. Ver: MARTÍN GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe*, Paulinas, Madrid, 1983, 73-75; *En el nombre del Justo*, Paulinas, Madrid, 1987, 7-61.

²⁴ K. Rahner, o.c. en nota 14, 263-264.

²⁵ Cf. *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, 1998, 562.

incarnadum (Congar) que hemos afirmado del Verbo, ¿podría igualmente aplicarse al Padre o al Espíritu? El *capax hominis* ¿es propio de toda la Trinidad o solo de una de las personas?

Precisamente el ser trinitario de Dios, en el que hay diferencia en la unidad, le permite esta referencia al otro. Pero la cuestión que conviene precisar es: ¿es el misterio trinitario el que permite a Dios ser humano o sería una de las personas de este misterio la que permitiría a Dios ser humano? De nuevo aquí, más que nunca, hablamos por aproximación y por analogía.

Buenaventura se hace esta pregunta : *¿es posible la encarnación de cualquiera de las personas divinas?* Responde que sí, porque no podemos poner límites a la omnipotencia divina²⁶. Por su parte, Tomás de Aquino afirma: “tanto el Padre como el Espíritu Santo pudieron encarnarse, al igual que lo hizo el Hijo”. La razón está en que Sto. Tomás encuentra el fundamento de la Encarnación en el poder divino, que es común y se refiere indistintamente a todas las personas²⁷. Más aún, llega a afirmar que “no es imposible, para las personas divinas, que dos o tres asuman una única naturaleza humana”²⁸.

La teología occidental ha acentuado la unidad de la esencia divina y cuando ha hablado de la actuación divina *ad extra* ha tendido a considerar las operaciones divinas como comunes a toda la Trinidad y, por tanto, aplicables a cada una de las personas. Cierto, debemos mantener que las tres personas actúan conjuntamente, con el mismo objetivo, con la misma voluntad. Pero actúan de distinta manera, o sea, cada una deja su huella personal en la acción realizada. Cada persona proyecta algo de su propiedad en lo creado, deja allí su impronta personal, aunque las tres actúen al unísono. Y eso vale tanto más cuanto se refiere a la relación de Dios con el hombre. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo y único Dios, pero no se relacionan del mismo modo con nosotros. Nuestra relación con Dios es personal, personalizada, por ser trinitaria: somos hijos de Dios, hermanos de Jesús, templos (amigos) del Espíritu. Cada persona tiene un algo propio que la distingue de las demás y que hace posible esta relación personalizada de Dios con el hombre.

Siguiendo la tesis de Congar (y de otros muchos), de que la condescendencia de Dios, la economía, la *kenosis* de Jesucristo, se corresponde con una verdad teológica “en Dios, en el ser de Dios” (37), debemos concluir que la humanidad de Dios, que impulsa a Dios hacia el hombre, se encuentra en la persona del Verbo. Por eso, solo el Verbo podía encarnarse. Solo al

²⁶ *III Sent.*, d.1, a.1, q.4

²⁷ *Suma de Teología*, III,3,5.

²⁸ *Suma de Teología*, III,3,6

Verbo le correspondía hacerse hombre. Solo en el Verbo podía manifestarse la humanidad de Dios, porque quien ostentaba esta calidad era el Verbo. La humanidad es lo “propio” del Verbo, y no lo es del Padre o del Espíritu. Lo propio del Padre es la gratuidad, ser origen no originado de toda realidad. Lo propio del Espíritu es hacer posible la intimidad, la presencia de Dios en el hombre; él es la inmanencia del trascendente. Lo propio del Verbo es hacer posible la encarnación, la humanidad de Dios y la divinización del hombre.

En este sentido el acontecimiento de la encarnación tendría una necesaria dimensión reveladora, que ha sabido destacar Juan Alfaro: “la encarnación es ya, en sí misma, revelación... La función reveladora es exclusivamente propia del Verbo encarnado... Como gracia, la función reveladora de Cristo no es diversa de la unión hipostática; es una exigencia de la encarnación, porque Cristo es *en su misma humanidad*, no una persona creada, sino la persona misma del Hijo de Dios”²⁹.

No podemos poner razones apriorísticas al hecho de la revelación. Pero no es menos cierto que el Dios que se revela, se nos muestra tal como es, si no no habría revelación verdadera. Pero, ¿por qué la función reveladora es exclusiva del Verbo en cuanto tal? La revelación solo puede darse en la dimensión de lo humano. Y solo del Verbo “podía” llegar lo humano, solo él tenía esta capacidad de hombre y, por eso mismo, la revelación es obra suya.

4.- EL MOTIVO DE LA ENCARNACIÓN

El motivo de la Encarnación es una “cuestión disputada”, que ha recibido distintas respuestas. Este motivo puede quedar mejor iluminado a la luz de nuestra tesis sobre un Dios capaz del hombre.

Si en Dios hay una capacidad, una tendencia hacia lo humano, esta tendencia explicaría de forma positiva el motivo de la encarnación. Este motivo tendría entonces que ver con la perfección del universo y la perfección de lo humano, perfección que encuentra en Cristo su realización definitiva, pues Cristo es, como dice el Vaticano II, “el Hombre perfecto”, el hombre logrado, el hombre que Dios buscaba y quería desde siempre.

La cuestión del motivo de la encarnación la formulaban así los teólogos medievales: si no hubiera habido pecado, ¿el Verbo se habría encarnado? Tanto San Buenaventura como Santo Tomás de Aquino conocen las dos respuestas que se daban, aunque cada uno de estos dos maestros prefería una respuesta diferente, o mejor, le gustaban más los motivos y matices de una de las dos respuestas.

²⁹ *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985, 77.

Más allá de la relación entre pecado (original) y encarnación, lo que aquí se ventila es un asunto directamente relacionado con nuestro tema, a saber, si la creación es una manifestación suficiente del ser y del poder de Dios, en cuyo caso la encarnación no sería necesaria para manifestar el ser de Dios; más bien sería un testimonio a favor de su misericordia³⁰. Pero es posible considerar la encarnación como la cumbre de la revelación de Dios, en cuyo caso la encarnación sería necesaria (más allá de motivos coyunturales como el pecado del hombre) para llegar al perfecto conocimiento de Dios en este mundo (y en el otro: no hay más que un mediador, entre Dios y los hombres; el único modo de ver al Padre es viendo a Cristo).

La encarnación sería, entonces, el fin siempre pretendido y buscado por Dios para darse a conocer y para la plena realización de lo humano. En esta línea iría la teología de san Buenaventura³¹. La encarnación es querida por sí misma, y no en función de un bien menor o de una ocurrencia *a posteriori*. Ella manifiesta la primacía del amor: “tanto amó Dios al mundo” (Jn 3,16). La encarnación es el momento central de la manifestación de Dios en el Verbo creador del mundo, inspirador de las Escrituras, salvador de los hombres, plenitud de todas las cosas y recapitulador de toda la realidad.

5.- UNA TEOLOGÍA POSITIVA

Karl Barth se pregunta explícitamente por las implicaciones y consecuencias de la humanidad de Dios de cara a nuestro comportamiento y a nuestro lenguaje teológico. En primer lugar, la humanidad de Dios implica directamente la dignidad del hombre, de todo ser humano, incluso el más extraño y el más miserable. Una segunda consecuencia concierne a la tarea de la teología: ella no debe ocuparse del Dios en sí, ni tampoco del hombre en sí, sino de Dios en su encuentro con el hombre y del hombre en su encuentro con Dios. En tercer lugar, la humanidad de Dios nos invita a no hacer enunciados abstractos ni sobre Dios, ni sobre el hombre, ni sobre la relación entre ambos.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, III, 1,3,ad 2.

³¹ *Colaciones sobre el Hexaemeron* I,10-26. Me parece que esta línea es la que subyace a las posiciones antropológicas del Vaticano II, sobre todo cuando dice que el misterio del hombre (¡del hombre!: del hombre con pecado y sin pecado) sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (*Gaudium et Spes*, 22), e incluso en los números 456-460 del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Voy a detenerme en la última de las consecuencias que, según Barth, implica la humanidad de Dios. La humanidad de Dios pide una teología y unas palabras positivas, pues se trata de anunciar la buena noticia de Dios con nosotros. Cierto, el hombre es malo, desobediente (si Barth no recordase esto no sería Barth), pero esta desobediencia Jesucristo la ha asumido para que el juicio que comporta no caiga ya sobre el hombre. La humanidad de Dios es la plena justificación del hombre. Porque Dios ama al ser humano. Este amor es lo que hay que anunciar. No tanto lo que Dios exige y espera del hombre sino más bien lo que Dios quiere y prepara para el hombre. Lo importante es que resplandezca el Evangelio. Por eso, dice Barth, “hay una única analogía con la humanidad de Dios: el mensaje positivo –y crítico a un tiempo- de la gran alegría que Dios ha preparado para los hombres y que los hombres pueden recibir”³².

Hemos empezado hablando del hombre capaz de Dios para pasar luego a hablar de un Dios capaz del hombre. Quizás una traducción de esta doble afirmación tensional y complementaria podría ser la de un hombre digno de Dios y un Dios digno del hombre. ¿Por dónde empezar? Demasiados discursos eclesiales reclaman una sociedad, una familia, una persona digna de Dios, con el riesgo de convertir el mensaje cristiano en un mensaje moral, cargado de exigencias, más que en una buena noticia. Quizás para poder llegar al hombre digno de Dios sea necesario primero presentarle un Dios digno del hombre, un Dios que se haga desear. Igualmente para que el hombre despliegue y despierte su capacidad de Dios es necesario que antes descubra un Dios capaz del hombre. Porque entonces el hombre querrá acoger e ir hacia este Dios que viene hacia él.

Una consecuencia de cara a la evangelización: no se trata de anunciar una religión moralizante, una religión de preceptos, una religión de amenazas, sino un Dios que se hace apetecer, un Dios que se hace desear porque lo suyo es la salvación y el perdón. La salvación, bien anunciada, lleva necesariamente a la conversión, la gracia conduce al cambio. Si no empezamos por la gracia, los cambios son aparentes, si no empezamos por la salvación no hay posibilidad de un cambio de vida. Zaqueo, dijo Jesús a uno de los corruptos pecadores que le buscaba sin lograr alcanzarle, “baja pronto, porque conviene que hoy me quede yo en tu casa” (Lc 19,5). Una vez que Jesús ha entrado en su casa, entonces viene el reparto de los bienes entre los pobres y la restitución cuadruplicada a aquellos a los que se ha hecho daño. El cambio de vida es consecuencia del encuentro con Jesús. El cumplimiento de la

³² o.c. en nota 7, 48.

ley no nos lleva necesariamente a Dios, pero la acogida del amor de Dios conlleva necesariamente un cambio de vida.

6.- CONCLUSIÓN: LA PREEXISTENCIA DE LO HUMANO EN EL VERBO

En la base de las aportaciones de los teólogos que han provocado nuestra reflexión (Barth, Congar, Gesché) está una comprensión del misterio de la Encarnación y un intento de profundizar en este misterio desde una perspectiva poco explorada. No se trata solamente de la preexistencia del Verbo, afirmada claramente en la Escritura cristiana, sino de la preexistencia de lo humano en el Verbo.

En este sentido, el misterio de la Encarnación no sería solamente objeto de fe, sino también momento de revelación. La perspectiva que hemos presentado podría completar y equilibrar la que ofrecen las modernas cristologías que toman como punto de partida de su reflexión el misterio pascual y privilegian el final de la vida de Cristo en detrimento de su origen. Porque su origen no está sólo en Belén. Hay un origen teológico más profundo, una venida que revela al Padre (Jn 7,27-29). Viniendo en una carne humana revela un misterio divino del que forma parte la humanidad. Una humanidad que se encuentra, propia y específicamente, en el Hijo.

Termino con tres conclusiones breves, a modo de escolios a toda mi reflexión:

1) Dios, el ser completamente espiritual (porque, si fuera carnal, sería por necesidad limitado), puede asumir la carne sin perder nada de su propio espíritu. Carne y espíritu no son dimensiones contrapuestas. Hay mucho espíritu “carnal” y mucha carne “espiritual”.

2) Este misterio de la humanidad de Dios revela al mismo tiempo la divinidad del hombre, la gran dignidad de la persona humana. Lo humano es divino. Por eso, todo ser humano tiene una dignidad inalienable. Se comprende entonces que cualquier atentado contra el hombre es directamente un atentado contra Dios, pues la vida humana tiene un carácter sagrado e inviolable, en el que se refleja la inviolabilidad misma del Creador³³.

³³ JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*, 53.

3) Porque ha sido creado a imagen del Verbo hay en el hombre una tendencia hacia el Verbo. Todo ha sido creado por y para Cristo, dice la carta a los Colosenses (1,16). Y los primitivos escritores cristianos decían que, al hacerse hombre, Cristo se ha unido con todo hombre, sin excepción alguna (añade Juan Pablo II³⁴). Esta unión y esta tendencia mutua es posible porque, como dice Congar, entre el Verbo y el ser humano hay un parentesco fundamental. De ahí la esperanza de la Iglesia de que un día todo sea recapitulado en Cristo. Hay un cuerpo místico, compuesto por Cristo-cabeza y hombres-miembros, que se desarrolla a partir de la Encarnación e incorpora en el transcurso del tiempo cada vez a más individuos, hasta llegar a la plenitud de los tiempos. Por eso afirma San Agustín: “al final habrá un Cristo, amándose a sí mismo”³⁵.

BIBLIOGRAFÍA:

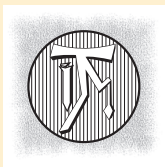
- JUAN ALFARO, *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca, 1985
- KARL BARTH, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1956.
- SAN BUENAVENTURA, *Colaciones sobre el Hexaemeron*
- YVES CONGAR, *Jésus-Christ*, Du Cerf, Paris, 1965
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Placuit Deo*, Roma, 2018.
- JUAN PABLO II, *Evangelium Vitae*
- MARTÍN GELABERT, *Vivir en el amor*, San Pablo, Madrid, 2005.
- Id., *En el nombre del justo*, Paulinas, Madrid, 1987
- ADOLPHE GESCHÉ, *Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 2002
- LUIS F. LADARIA, *Antropología teológica*, UPCM, Madrid, 1987
- RAMÓN LLULL, *Llibre del gentil e dels tres savis* (a cura d'Antoni Bonner), Patronat Ramon Llull, Palma, 2001
- KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1979.
- JOSÉ VIDAL TALENS, *Un Déu digne de l'home*, Saó Ediciones, Valencia, 1995.

³⁴ *Redemptor Hominis*, 14

³⁵ *Erit unus Christus, amans seipsum (In epistolam Joannis ad Parthos tractatus X,3).*

RESEÑAS

Andueza Soteras, José Manuel, *Teología de la relación* (FMF) 264-265; **Bartolomé, Juan José**, *Los orígenes de la fe y de la comunidad cristiana* (FMF) 253-254; **Barnes, Kenneth J.**, *Redeeming capitalism* (BPA) 281-283; **Bermejo Rubio, Fernando**, *La invención de Jesús. Historia, ficción, historiografía* (BPA) 267-269; **Berciano, Modesto**, *Teología natural. Doctrina filosófica de Dios* (BPA) 265-267; **Brett, Mark G.**, *Political Trauma and Healing. Biblical Ethics for a Postcolonial World* (BPA) 269-271; **Duff, Paul B.**, *Jesus Followers in the Roman Empire* (RSV) 254-256; **Durst, Michel – Jeggle, Birgit – Merz, Birgit (Hrsg.)**, *Familie im Brennpunkt* (RSV) 283-284; **Fanjul Díaz J. Manuel**, *¿Me equivoqué de camino? Un peregrino en el camino francés* (FHD) 285-286; **García Sánchez, Fermín María**, *En carne viva* (FHD) 286-288; **González de Cardedal, Olegario**, *Invitación al Cristianismo. Experiencia y verdad* (PSA) 271-274; **Grabbe, Lester L.**, *Faith an Fossils. The Bible, Creation and Evolution* (RSV) 288-290; **Guijarro, Santiago**, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia* (FMF) 256-257; **Karimundackal, Thomas**, *A Call to Commitment. An Exegetical and Theological Study of Deut 10,12–11,32* (RSV) 257-258; **Henriksen, Jan-Olav – Sandnes, Karl Olav**, *Jesus as Healer. A Gospel for the Body* (BPA) 274-276; **Lilley, Christopher – Pedersen, Daniel J.**, (Eds), *Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel Van Huyssteen* (RSV) 276-278; **León Florido, Francisco**, *1277. La condena de la filosofía. Edición del syllabus del obispo Tempier en la Universidad de París* (VLLR) 261-264; **Lortie, Christopher R.**, *Mighty to Save. A Literary and Historical Study of Habakkuk 3 and its Traditions* (RSV) 259-260; **Mardsen, George, M.**, *Religion and American Culture. A Brief History* (RSV) 291-293; **Mascilongo, Paolo**, *Ma voi, chi dite che io sia?* (FHD) 290-291; **Moreno Berrocal, M.- Romera Valero, A.**, *Juan Calderón Espadero. Primer cervantista manchego y primer periodista protestante español* (FHD) 293-295; **Nocetti, Serena** (ed.), *Diáconas. Un ministerio de la mujer en la iglesia* (FHD) 278-279; **Orlando, Luigi**, *Da Gerusalemme a Roma. Due poli di una ricerca incompiuta. In onore di P. Giuseppe Buonsanti* (RSV) 258-259; **Rabal Saura, Gregorio**, *Hablando de pájaros. Ornitología popular Murciana* (FHD) 295-296; **Seidl, Theodore**, *Jobs Monologue. Sprachwissenschaftliche Analysen zu Ijob 29-31* (RSV) 260-261; **Rivi, Prospero**, *Con tutto il cuore e con tutta l'anima. Una via francescana alla contemplazione* (MAEA) 296-297; **Sabán Cuño, Mario**, *La Merkabá. El Misterio del Nombre de Dios* (BPA) 297-298; **Schlosser, Marianne**, *Teología de la oración. Levantemos el corazón* (FMF) 280-281.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

