
Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Françoá Rodrigues Figueiredo COSTA

Cristo, misterio de la alianza, en la teología de Jean Daniélou

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2012

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis febrvarii anni 2012

Dr. Caesar IZQUIERDO

Dr. Ioseph MORALES

Coram tribunali, die 13 mensis iunii anni 2011, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología

Vol. LIX, n. 4

Presentación

Resumen: La presente investigación se centra en los escritos de Jean Daniélou sobre Jesucristo. En ella se analizan categorías centrales que Daniélou tomó de los Padres, como economía de la salvación (Justino), recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ireneo de Lyon) y concatenación (*akoulouthía*) de todo hacia y desde Jesucristo (Gregorio de Nisa). La perspectiva bíblica de Daniélou, siendo patristica, es esencialmente tipológica.

Los estudios de exégesis tipológica conducen a una idea central en la Sagrada Escritura, la noción de *alianza*, que es la que domina nuestra investigación. La reflexión de Daniélou sobre Jesucristo presenta una cristología de la alianza, y el misterio de la unión hipostática como el momento en el que se consuman todas las alianzas de Dios. En esta línea, llaman la atención algunas peculiaridades en la presentación que el teólogo francés hace de la Pascua de Cristo: la salvación vista desde su universalidad; la contemplación del misterio pascual, y muy especialmente de la pasión y de la muerte de Jesús, desde la perspectiva de su ministerio profético; las consideraciones en torno a la cólera de Dios como manifestación de la vida intensa que hay en Dios y que justamente en el Calvario se abraza con el amor; la solución para el drama de la existencia humana vista como liberación; la donación del Espíritu Santo al Cristo resucitado en cuanto Cabeza de la Iglesia; el tiempo de la Iglesia como continuación de la historia de la salvación guiada por el Kyrios resucitado y sentado a la derecha del Padre.

Palabras clave: Cristología, Daniélou, Teología de la alianza, Teología francesa, Tipología.

Abstract: The present research focuses on the writings of Jean Daniélou about Jesus Christ. In it, the central categories which Daniélou took from the Fathers of the Church, such as the «economy» of salvation (Justin), the «recapitulation» of all things in Christ (Irenaeus of Lyon) and the «concatenation» (*akoulouthia*) of everything towards and from Jesus Christ (Gregory of Nyssa) are analysed. The biblical perspective of Daniélou, being patristic, is essentially typological.

The studies of typological exegesis lead to a central idea in the Holy Scripture, the notion of *alliance*, which occupies the great part of our investigation. The reflection of Daniélou on Jesus Christ presents a Christology of the alliance, and the mystery of the hypostatic union as the moment in which all alliances of God are fulfilled. Along this line, some peculiarities attract our attention in the presentation which the French theologian makes of the Pasch of Christ: the salvation viewed from its universality; the contemplation of the Paschal mystery, and especially of the passion and of the death of Jesus, from the perspective of his prophetic ministry; the considerations around the rage of God as a manifestation of the intense life there is in God and which is justly embraced with love in Calvary; the solution for the drama of human existence viewed as liberation; the gift of the Holy Spirit to the Risen Christ as the Head of the Church; the time of the Church as a continuation of the history of salvation guided by the Kyrios resurrected and seated at the right hand of the Father.

Key words: Christology. Daniélou. French Theology. Theology of the Alliance. Typology.

«Debo reunir mis pensamientos más verdaderos, o mejor, el pensamiento de Jesús, para exponerlo, buscando simplemente la verdad, librándome del prestigio de las fórmulas»¹. Esta anotación de Daniélou en 1941 pone de manifiesto una intención y el programa que nuestro autor iría desarrollando a lo largo de su trabajo teológico.

La cristología del jesuita francés mantiene, en consecuencia, una relación radical con la verdad y con el tiempo. La relación con la verdad no es difícil concebirla, porque es un ideal que no está sujeto a cambios: la verdad se identifica consigo misma. La relación con el tiempo, en cambio, necesita de algunas precisiones. Cuando, en el texto citado, Daniélou manifiesta su deseo de no sentirse atado por las fórmulas, alude a que su permanencia a través del tiempo no puede ser un argumento definitivo. Con ello, indirectamente subraya que el carácter definitivo de la verdad debe conjugarse con la forma como se presenta en cada momento.

Jean Daniélou quiso hacer una teología que tuviera en cuenta a la persona humana enmarcada en su espacio y en su tiempo, en una determinada cultura y con determinadas necesidades existenciales. Sus artículos y sus libros fueron fruto de una investigación que no perdía de vista el servicio pastoral que debía prestar a las inteligencias creyentes.

La cristología no es, probablemente, el campo por el que Daniélou es más conocido. Su nombre va asociado al proceso de renovación de la teología contemporánea en el curso del siglo XX. Desde el comienzo, nuestro autor se situó en el estudio de los Padres de la Iglesia. Cofundador de la famosa colección *Sources Chrétiennes*, J. Daniélou editó en 1944 el primer número de esa serie patristica, *La vie de Moïse*, de San Gregorio de Nisa. Pero no era la primera vez que el nombre de nuestro teólogo aparecía al lado del gran Capadocio, puesto que el año anterior había defendido su tesis doctoral sobre la doctrina espiritual de Gregorio de Nisa.

Su estudio cada vez más profundo sobre los primeros siglos del cristianismo y de los Padres de la Iglesia le hicieron descubrir la tipología con marcadas características cristológicas; el judeocristianismo como primera expresión teológica de los misterios cristianos, especialmente del misterio del Verbo encarnado; y, en definitiva, una cristología que, encontrando sus conceptos y estructura en los Padres, conectaba muy bien con algunas líneas del pensamiento moderno y las necesidades del espíritu contemporáneo. Del amplio campo de la cultura, nuestro autor se interesó muy especialmente por la filosofía y la literatura². Los más de 60 libros publicados y los numerosos

artículos que cubren aspectos históricos, teológicos, filosóficos y literarios, hacen de Daniélou un punto de referencia en la teología del siglo XX y un «clásico» de esa ciencia³.

Los estudios sobre el pensamiento de Daniélou se han centrado principalmente en la teología de la historia, los sacramentos, la secularización y la sacralización, así como sobre la teología de las religiones⁴. Un primer estudio de su cristología fue la tesis doctoral de Fritz Frei (1981) quien se interesaba por las perspectivas misioneras del pensamiento del teólogo francés⁵.

La tesis de Frei sigue un orden de categorías que aparecen en la obra de Daniélou y que son agrupadas de manera acertada. Algunas de esas categorías son mediación, trasfiguración, actividad misionera, cumplimiento, profecía, totalidad, etc. A través de esa terminología, el autor va presentando una «cristología misionera» de Daniélou. Entre las nociones estudiadas por Frei, la de «cumplimiento» ocupa gran parte de su tesis. La importancia dada a esa categoría se desprende del hecho de que el cumplimiento de las figuras y de los acontecimientos veterotestamentarios en Cristo contiene un dinamismo que nos lleva hacia la encarnación y el sacrificio del Señor.

Al hablar de la mediación, Fritz Frei se interesó por la *mediación lograda* («*médiation réussie*») por Jesucristo y que se cumple por las acciones del Verbo a través de su humanidad; los elementos principales de esa mediación son la encarnación y el ministerio sacerdotal de Jesús.

Según Frei, el teólogo francés entiende la transfiguración como una realidad de *presencia* en Cristo que se va *manifestando* poco a poco, es decir, la gloria escondida se va revelando paulatinamente. A su vez, la presencia de Dios nos orienta hacia el *misterio de la transfiguración* y hacia el *templo* como lugar de esa presencia hasta que llegue el nuevo templo, Jesús. A partir de entonces, la humanidad de Cristo es el nuevo templo y, a partir del mismo Cristo, ese dinamismo de gloria va creciendo en nosotros, a la vez que se extiende y transforma todas las cosas.

Desde el punto de vista misionero, Frei subrayaba el hecho de que el pensamiento de Daniélou se encuentra entre dos polos: por un lado, la actividad misionera debe respetar la hora de Dios y el misionero debe tener paciencia; por otro, la misión apresura la segunda venida del Señor. La vida del cristiano se debe mover entre esas dos realidades.

Después de la tesis de Frei, aparecieron otros trabajos sobre la obra de Daniélou, como el de J. P. Rendler sobre el cristianismo y la teología misionera, el de M. de Lange sobre la eclesiología, el de R. S. Temina en torno a

la tipología bíblica y la litúrgica, y el de S. Galimberti sobre las religiones no cristianas⁶.

En 1995, Krzysztof Witko defendió, en el Instituto Católico de París, una tesis en la que presentaba la teología de Daniélou en una vertiente más pastoral, al servicio del anuncio de la fe en el mundo de hoy. Debido a las preocupaciones del teólogo francés por la evangelización de la cultura de su tiempo y por la validez de sus propuestas, la tesis de K. Witko mantiene su actualidad. El autor quería subrayar algunas líneas de fuerza en la teología de Daniélou con la finalidad de responder a algunos desafíos que la sociedad contemporánea hace a la fe. En esa investigación, el autor concluye, a partir de la obra del teólogo francés, en la importancia de no separar la fe de la teología, y tampoco la reflexión teológica sobre la fe de su anuncio. Witko señala el hecho de que la teología recibe su misión de la Iglesia, y realiza esta misión dando cuenta de la fe en el mundo actual e invitando a adherirse a la Buena Nueva de Jesucristo. Esa teología al servicio del anuncio de la fe debe estar atenta a dos tareas: 1^a) como hay una relación inseparable entre Dios y la creación en Cristo resucitado, la teología cristiana debe poner en relieve la originalidad del *Dios de la alianza* en sus relaciones con las religiones. El Dios de la salvación no es un Dios absoluto e impositor, sino el Dios de la esperanza y solidario con los hombres, que se ha hecho hombre y habita entre los hombres. 2^a) Presentar la esperanza de los hombres y el sentido de su existencia como manifestada plenamente en Jesucristo y en su Iglesia; la teología intentará provocar en el hombre una marcha que le conduzca a encontrar la fuerza necesaria para luchar contra el mal apoyándose en Cristo. Eso llevará a una comunión que reúna a todos en Jesucristo⁷.

Los sacramentos y la iniciación cristiana según Daniélou fueron objeto de un importante estudio de G. Derville, publicado en el año 2000⁸. No muchos años después, en el 2003, P. Pizzuto publicó una monografía sobre la teología de la revelación en la obra del teólogo francés. Según Pizzuto, la insistencia de Daniélou en la alteridad de Dios contribuía a quitar el peso de una comprensión intelectualista de la revelación, puesto que la revelación no se reduce a una especie de información sobre Dios. Pizzuto destacaba que en la teología de la historia de Daniélou hay una notable tensión escatológica. Esa tensión, junto a la afirmación de la alteridad de Dios –que, a la vez, ha hecho a los hombres con capacidad para conocerle–, hace que la revelación aparezca como una manifestación de un gran misterio que supera nuestras categorías. Esa manifestación progresiva tiene su punto central, insustituible y definitivo

en la historia de Jesús. Una de las realidades que P. Pizzuto subrayaba era la clara *concentración cristológica* en la teología de la revelación de Daniélou. Pizzuto encontraba que la figura bíblica del cordero que abre el libro (cfr. Ap 5,5) es una figura sintética de la teología de la revelación del teólogo francés en cuanto que ahí se ve el designio del Padre que todo lo reúne en Cristo, plenitud de la revelación, y desde Cristo lo irradia hacia toda la humanidad⁹.

En la Universidad de Navarra, fueron presentadas dos tesis de Licenciatura sobre la obra del cardenal francés¹⁰, y en el año 2007 una tesis doctoral con el título de «Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)». En esta tesis, Inmaculada Alva Rodríguez hacía notar la centralidad de Cristo también en ese campo de estudio: «la teología de las religiones de Daniélou se caracteriza por su cristocentrismo. Cristo está en el centro de la historia, es el centro de la religión cósmica y de la revelación. Elimina todo lo que hay de ambiguo en las religiones, purifica los restos de pecado que encuentra en ellas y las asimila como preparación de su mensaje de salvación»¹¹.

Recientemente se ha publicado en la Universidad de la Santa Cruz, en Roma, la tesis de J. A. Sierra Posadas sobre la tipología en Jean Daniélou. Según Sierra Posadas «la tipología es esencialmente cristocéntrica. Para el teólogo francés no hay tipología sin una referencia clara a Cristo. Los sentidos tipológicos se diversificarán conforme a los diferentes aspectos de Cristo. Hay una tipología cristológica, una tipología eclesial-sacramental, una tipología mística, una tipología escatológica que corresponden a Cristo en su existencia histórica, en su vida en la Iglesia, en su unión con el alma, en su *parusía*»¹².

Teniendo en cuenta las aportaciones que se acaban de enunciar, hemos querido centrarnos en la alianza que se realiza en Cristo. Más aún, Cristo es esta alianza. Es en torno a ese concepto que se pretende ofrecer una visión de conjunto de la cristología del teólogo francés. Después de un primer capítulo en el que se contextualiza al propio Daniélou y sus ideas cristológicas, el segundo capítulo presenta las fuentes. Conceptos como «economía de la salvación», «recapitulación» de todo en Cristo y «*akoulouthía*», vistos desde la óptica de Justino, Ireneo de Lyon y Gregorio de Nisa, respectivamente, sirvieron para fundamentar la «cristología de la alianza» en toda su centralidad en la obra del teólogo francés. La tipología, tema también bastante explorado en nuestra investigación, es el resultado del descubrimiento de la lectura bíblica de Daniélou guiado por los Santos Padres.

Fueron esos estudios de la tipología cristológica los que nos han conducido a los capítulos nucleares de nuestro trabajo. En este extracto de la tesis

se está publicando el capítulo tercero, titulado «El Logos y la carne», por su importancia y por contener la idea que coordina toda nuestra investigación. Estudiaremos las diversas aproximaciones del Logos al hombre, las cuales pueden ser resumidas en tres: a los paganos, al pueblo de Israel, a todos los seres humanos. A través de la alianza cósmica se describen distintos aspectos de la aproximación de Cristo al alma pagana; la alianza israelita nos muestra la elección de un pueblo en preparación al *Christus venturus*. Finalmente, «*al llegar la plenitud de los tiempos*» (Gl 4,4), Deus quiso llevar a término el proceso de unión con el ser humano que había empezado desde la creación: «*y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros*» (Jn 1,14). En la unión hipostática se consuma, por tanto, el misterio de la alianza.

Gracias a todos los que me han ayudado a llevar a término esta tesis doctoral, especialmente a dos profesores que han sido amigos y maestros, Dr. D. César Izquierdo, director de la tesis, y Dr. D. Lucas Francisco Mateo-Seco, a quien tantas veces he escuchado gustosamente. A la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra debo mi formación teológica, con ella deseo permanecer con una deuda de gratitud.

Notas de la presentación

1. Cfr. *Carnets*, 352.
2. Daniélou mereció ser contado entre los miembros de la *Académie française*. El teólogo francés ocupó la silla de número 37 de la Academia, la misma que había sido ocupada por el Cardenal Eugène Tisserant (1884-1972).
3. En España se empezó un proyecto en la «Biblioteca Teológica» de Ediciones Cristiandad titulado «Clásicos del siglo XX», cuya primera publicación fue «Dios y nosotros» (Madrid, 2003) de Jean Daniélou. El libro contiene una larga introducción del Prof. César Izquierdo en la que justifica el nombre de Daniélou entre los clásicos del siglo XX y nos da abundantes datos biográficos del autor de «Dios y nosotros».
4. Los primeros trabajos de investigación en la obra de J. Daniélou por orden cronológica: D. VALENTINI, *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Roma: Corona Lateranensis, 1970. C. ROCHETTA, *I sacramenti e la historia della salvezza. Dai «magnalia Dei» ai «sacramenta fidei» nel pensiero del Card. Jean Daniélou*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1976. M. J. RODRÍGUEZ (ed.), *Sécularisation et sacralisation chez Daniélou*, Tesis de Doctorado, pro manuscrito, Granada: Facultad de La Cartuja, 1978. D. VELIATH, *Theological approach and evaluation of religions. A study in contrast of the positions of Jean Daniélou and Raimundo Pannikar*, Roma: Pontificia Universitas Gregoriana, 1985.
5. F. FREI, *Médiation unique et transfiguration universelle – Thèmes christologiques et leurs perspectives missionnaires dans la pensée de J. Daniélou*, Berne: Peter Lang, 1981, 474 p. La tesis está dividida en cuatro partes. La primera es una introducción a la obra de Daniélou, la centralidad de la cristología, las cuestiones de fuentes y método que se ha de seguir. La segunda parte gira en torno al tema de la mediación de Cristo y del cumplimiento en él de las realidades profetizadas. La tercera, va de la transfiguración que se da en Cristo a la transfiguración del universo. En la cuarta, el autor se dedica a sacar las consecuencias misioneras tanto de la mediación como de la transfiguración. La tesis contiene una bibliografía muy completa, de 122 p., siendo que 58 p. se refieren a la obra de Daniélou, para la cual remitimos. Para las ideas que destacaremos, sirvan como referencia el prefacio y las conclusiones a cada una de las partes de la tesis de Frei.
6. J. P. RENDLER, *Jean Daniélou et le christianisme de masses*, Mémoire de Maîtrise, Strasbourg: Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1986. J. P. RENDLER, *La théologie missionnaire en France, de 1945 à 1965: apport de Jean Daniélou*, Mémoire de D.E.A., Strasbourg: Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1987. M. DE LANGE, *L'ecclésiologie de Jean Daniélou*, Québec: Université de Laval, 1990. R. S. TEMINA, *The contribution of Jean Daniélou to an understanding of biblical and liturgical typology in liturgical catechesis*, Washington: The Catholic University of America, 1991. S. GALIMBERTI, *Il rapporto tra cristianesimo e religioni non-cristiane nella riflessione teologica di Jean Daniélou*, Dissertazione di Licenza, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1992.

7. K. WITKO, *Dire la foi chrétienne à l'homme d'aujourd'hui: essai de J. Daniélou (1905-1974); son enjeu théologique pour notre temps*, París: Institut Catholique de París, 1995, 141-145.
8. G. DERVILLE, *Histoire mystique. Les sacrements de l'initiation chrétienne chez Daniélou*, Roma: Pontifica Universitas Sanctae Crucis, 2000, 818 p.
9. P. PIZZUTO, *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou: incluso su «Dei Verbum» e valore attuale*, Roma: Pontificia Univeristà Gregoriana, 2003, 121-122.213.501-502.
10. R. A. CALDERA, *Jean Daniélou (1905-1974). Un retrato espiritual y teológico*, Tesis de Licenciatura, pro manuscrito, Pamplona: Facultad de teología de la Universidad de Navarra, 2003.
D. HERNÁNDEZ LEÓN, *El diálogo como categoría teológica en la obra de Jean Daniélou*, Tesis de Licenciatura, Pamplona: Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, 2003.
11. I. ALVA RODRÍGUEZ, *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» LI (2007) 315.
12. J. A. SIERRA POSADAS, *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Roma: Pontifica Universitas Sanctae Crucis, 2010, 252. El primer capítulo de esa tesis, de 267 p. en su total, ofrece una perspectiva histórica sobre la tipología; el segundo, estudia la tipología en Daniélou; el tercero, presenta el análisis de Daniélou acerca de la tipología en los Santos Padres. La tesis, además de presentar la aportación del teólogo francés en exégesis, tiene la ventaja de «confrontar la noción de tipología en Daniélou con las enseñanzas el CEC y de los últimos documentos de la PCB que abordan la temática, con el objetivo de determinar las armonías y los contrastes entre las respectivas presentaciones» (J. A. SIERRA POSADAS, *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Roma: Pontifica Universitas Sanctae Crucis, 2010, 9).

Índice de la Tesis

ABREVIATURAS	11
INTRODUCCIÓN	13
I	
JEAN DANIÉLOU EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA	
1. EL PADRE DANIÉLOU	26
1.1. La familia de Daniélou	27
1.2. El joven universitario	30
1.3. Vocación jesuita	33
2. FORMACIÓN TEOLÓGICA Y SACERDOTAL	36
2.1. El escolasticado de Fourvière	37
2.2. Una amistad que duraría hasta el fin	39
3. PRIMERAS OBRAS	42
3.1. Hacia el Instituto Católico de París	43
3.2. Primer libro y tesis doctoral	44
3.3. Un artículo de impacto	48
3.4. Los Diálogos	50
4. COLABORACIÓN EN ALGUNAS PUBLICACIONES IMPORTANTES	51
4.1. «Esprit» y «Dieu vivant»	51
4.2. «Sources Chrétiennes»	55
5. LA «NOUVELLE THÉOLOGIE»	58
6. FLORENCIA Y «ERANOS»	61
7. EN EL «INSTITUT CATHOLIQUE DE PARÍS»	64
8. DANIÉLOU Y EL CÍRCULO SAN JUAN BAUTISTA	66
9. EN TORNO AL CONCILIO VATICANO II	70
9.1. Participación en documentos conciliares	71
9.1.1. En torno a la Palabra de Dios	72
9.1.2. Sobre la Iglesia	74
9.1.3. El Esquema XIII	75
9.1.4. Las religiones	77
9.2. El malestar postconciliar	79
10. CARDENAL DANIÉLOU	81

II

LA GUÍA DE LOS PADRES EN LA FORMACIÓN DE LA CRISTOLOGÍA DE DANIELLOU

1.	LA «CRISTOLOGÍA DEL ÁNGEL» SEGÚN EL JUDEOCRISTIANISMO	87
1.1.	La dimensión katabática del Verbo encarnado	95
1.2.	La «anábasis» de Cristo	98
2.	LOS TRES PRINCIPIOS FUNDAMENTALES RECIBIDOS DE LOS PADRES	102
2.1.	La «oikonomía» de los misterios de Cristo	103
2.2.	La «recapitulación»: la aportación de Ireneo de Lyon	108
2.3.	Gregorio de Nisa y la «akolouthía» crística	113
3.	CRISTO, CLAVE DE LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA: LA TIPOLOGÍA	118
3.1.	Tipología realizada en Jesucristo	121
3.1.1.	Cristo Profeta en el fundamento de la tipología	124
a)	Cristo, el Profeta esperado	125
b)	De la profecía a la tipología	128
c)	Anuncio veterotestamentario y realización en Cristo	131
3.1.2.	Los «testimonia» de Cristo en el Antiguo Testamento	135
3.1.3.	Cristo como objeto del sentido tipológico	146
3.2.	Algunos «tipos» de Cristo en el Antiguo Testamento	155
3.2.1.	El Nuevo Adán	155
3.2.2.	Una figura de Cristo muerto y resucitado: Noé	157
3.2.3.	El nuevo éxodo en Cristo, nuevo Moisés	160

III

EL LOGOS Y LA CARNE

1.	UNA CARACTERÍSTICA DEL ACTUAR DEL DIOS VIVO: LA ALIANZA	165
2.	EL «CRISTO REPRESENTADO»: EL MISTERIO DE LA ALIANZA ANTES DE CRISTO	170
2.1.	La «misteriosa venida de Cristo en el alma pagana»	172
2.2.	La misión del Verbo en Israel, misterio de alianza	189
3.	EL «CRISTO PRESENTE», LA CONSUMACIÓN DEL MISTERIO DE LA ALIANZA	203
3.1.	«Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14)	207
3.2.	La irrevocabilidad de la nueva alianza	210
4.	EL «HOGAR» DE LA ALIANZA DE DIOS: LA PERSONA DE CRISTO	218
4.1.	La persona como «limitación»: un intento por unir la «theologia» con la «oikonomía»	220
4.2.	La Persona de Cristo como término del designio de Dios	224

ÍNDICE DE LA TESIS

IV

MISTERIO PASCUAL

1. EL MISTERIO CÓSMICO DE LA CRUZ	239
1.1. La universalidad de la acción redentora	240
1.2. El martirio de Cristo	245
1.3. Gólgota: manifestación de la cólera y del amor de Dios	248
2. EL ESTADO GLORIOSO DE LA ÚNICA HUMANIDAD DE JESÚS	255
2.1. Jesús de Nazaret, el Kyrios resucitado	256
2.2. La carne vivificada por el Verbo: nuestra resurrección	265
3. LA ASCENSIÓN Y EL TIEMPO DE LA IGLESIA	272
3.1. Dimensión cósmica de la Ascensión	274
3.2. El misterio de los diez días	277
3.3. Cristo: el sentido del tiempo presente	280

CONCLUSIÓN	287
------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	295
--------------	-----

Bibliografía de la Tesis

I. OBRAS DE JEAN DANIELÉLOU

A. Libros

(por fecha de publicación)

- *Le signe du Temple ou de la présence de Dieu*, Gallimard, París 1942.
- *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, París 1944.
- Edition de la *Vie de Moïse* de Gregorio de Nisa, Cerf, París 1944.
- *Le mystère du salut des nations*, Seuil, París 1946.
- *Dialogues avec les marxistes, les existentialistes, les protestants, les juifs, l'hindouisme*, París: Le Portulan, 1948.
- *Le mystère de l'Avent*, Seuil, París 1948.
- *Origène*, Table Ronde, París 1948.
- *Culture et mystère*, Universitaires, París-Bruxelles 1948.
- *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Beauchesne, París 1950.
- *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, París 1951.
- *Les anges et leur mission*, Chevetogne, París 1952.
- *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Seuil, París 1953.
- *Sainteté et action temporelle*, Desclée De Brouwer, París 1955.
- *Dieu et nous*, Grasset, París 1956.
- *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Seuil, París 1956.
- *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du Christianisme*, Orante, París 1957.
- *Philon d'Alexandrie*, Fayard, París 1958.
- *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoires des Doctrines Chrétiennes avant Nicée, I*, Desclée et Cie, París-Tournai 1958.
- *Le chrétien et le monde moderne*, Desclée et Cie, París 1959.
- *Approches du Christ*, Grasset, París 1960.
- *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II*», Desclée et Cie, París-Tournai 1961.

- *Scandaleuse Verité*, Fayard, Paris 1961.
- *Les symboles chrétiens primitifs*, Seuil, Paris 1961.
- *Sainteté et action temporelle*, Tournai: Desclée et Cie, 1961.
- *Les laïcs et la mission de l'Église. Études et documents du Cercle Saint Jean-Baptiste*, Centurion, Paris 1962.
- *Unité des chrétiens et conversion du monde*, Maison de la bonne presse, Paris 1962.
- *Au commencement*, Seuil, Paris 1963.
- *Nouvelle histoire de l'Église», vol. 1, première partie: Des origines à la fin du III^e siècle*, Seuil, Paris 1963.
- *Dialogue avec Israël*, La Palatine, Paris 1963.
- *Jean-Baptiste, témoin de l'Agneau*, Seuil, Paris 1964.
- *Évangile et monde moderne. Petit traité de morale à l'usage des laïcs*, Desclée, Paris 1964.
- *Oraison, problème politique*, Fayard, Paris 1965.
- *L'Église face au monde (dialogue avec le Pasteur Jean Bosc sur la Constitution Pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps)*, La Palatine, Paris-Genève 1966.
- *Les Juifs. Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui*, Beauchesne, Paris 1966.
- *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Beauchesne, Paris 1966.
- *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, Paris 1966.
- *Les évangiles de l'enfance*, Seuil, Paris 1967.
- *L'Avenir de la religion», Fayard, Paris 1968.*
- *Christianisme de masse ou d'élite. Dialogue avec J.-P. Jossua*, Beauchesne, Paris 1968.
- *La Trinité et le mystère de l'existence*, Desclée De Brouwer, Paris 1968.
- *Tests. Attestation – contestation – détestation – protestation*, Beauchesne, Paris 1968.
- *La catéchèse aux premiers siècles*, Fayard-Mame, Paris 1968.
- *Il dialogo fra cristianesimo e mondo contemporaneo*, Borla editore, Turín 1968.
- *La Résurrection*, Seuil, Paris 1969.
- *La Foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1969.
- *La crise actuelle de l'intelligence*, Apostolat des Éditions, Paris 1969.
- *L'Église des apôtres*, Seuil, Paris 1970.
- *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970.
- *Nouveaux tests*, Beauchesne, Paris 1970.
- *La culture trahie par les siens*, Épi, Paris 1972.
- *Pourquoi l'Église?*, Fayard, Paris 1972.
- *Cardenal Jean Daniélou. Su mensaje a la Argentina*, Emecé, Buenos Aires 1972.
- *Et qui est mon prochain? Mémoires*, Stock, Paris 1974.
- *Contemplation et croissance de l'Église*, Fayard, Paris 1977.
- *Les origines du christianisme latin – Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III*, Desclée De Brouwer, Paris 1978.
- *Carnets spirituels*, Cerf, Paris 1993.
- *Les lieux sacres*, Desiris, Paris 2003

B. *Artículos que aparecen en la tesis*

- *Autour de l'exégèse spirituelle*, «Dieu vivant» 8 (1947) 123-126.
- *Christologie et eschatologie*, en A. GRILLMEIER, H. BACHT (ed.), *Das Konzil Von Chalkedon, III*, Würzburg: Echter-Verlag, 1954, 269-286.
- *Commentaire du P. Daniélou*, en *A propos d'une déclaration de 38 théologiens*, DC 1533 (02-02-1969) 121.
- *Cristianismo y religiones no cristianas*, «Misiones extranjeras» 16 (1969) 1-18.
- *Déluge, baptême, jugement*, «Dieu vivant» 8 (1947) 97-112.
- *Exégèse et dogme*, «Dieu Vivant» 14 (1949) 90-94.
- BATAILLE, G.; DANIELOU, J. y otros, *Discussion sur le péché*, «Dieu vivant» 4 (1945) 83-133.
- *Justice de Dieu et justice des hommes*, «Axes», III, 6 (avril 1971), 6-17.
- *La notion de personne chez les pères grecs*, «Bulletin des Amis» 19 (oct. 1993) 3-10.
- *La pensée chrétienne*, «Nouvelle Revue Théologique» 9 (1947), tome 69, 930-940.
- *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, «Vigiliae Christianae» 7 (1953) 154-170.
- *La vérité de Dieu*, «Bulletin des Amis» 6 (mars 1980) 1-13.
- *Le Psaume 21 dans la catéchèse patristique*, «La Maison-Dieu» 49 (1957) 17-34.
- *Le symbolisme cosmique de la croix*, «La Maison-Dieu» 75 (1963) 23-36.
- *Le symbolisme des rites baptismaux*, «Dieu vivant» 1(1943) 17-43.
- *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 24 (1948) 119-126.
- *Les harmonies des deux Testaments*, recension, «Dieu vivant» 16 (1950) 149-153.
- *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Etudes» 249 (1956) 5-21
- *Liminaire*, «Dieu vivant» 1 (1945) 5-13.
- *Réponse a Oscar Cullmann*, «Dieu vivant» 24 (1953) 107-116.
- *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, «Recherches de Science Religieuse» 34 (1947) 227-231.

II. OBRAS SOBRE JEAN DANIELOU

- ALVA RODRÍGUEZ, I., *Cristianismo y religiones en el pensamiento de Jean Daniélou (1905-1974)*, publicada parcialmente en «Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia» LI (2007), Servicio de Publicaciones de la Unversidad de Navarra, Pamplona 2008, 271-367.
- Bibliographie des travaux du cardinal J. Daniélou sur le judéo-christianisme*, «Recherches de Science Religieuse» 60 (1972) 11-18.
- BRIEND, J., *Jean Daniélou doyen de la faculté de théologie (1962-1969)*, en J. FONTAINE (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, o.c., 16-22.
- Bulletin des amis du Cardinal Daniélou (1975-2005)*, publié par la Société des Amis du Cardinal Daniélou, 24, Bd. Victor-Hugo 92200 Neully-sur-Seine.

- CALDERA, R. A., *Jean Daniélou (1905-1974). Un retrato espiritual y teológico*, Tesis de licenciatura, pro manuscripto, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1995.
- CANEVET, M., *Une théologie des merveilles de Dieu*, en RAGUIN, I.; MARROU, H. I.; LUBAC, H. DE y otros, *Jean Daniélou, 1905-1974*, Cerf / «Axes», París 1975, 11-23.
- DERVILLE, G., *Histoire mystique. Les sacrements de l'initiation chrétienne chez Daniélou*, Pontificia universitas Sanctae Crucis, Roma 2000.
- FEDOU, M., *Le judéo-christianisme selon Jean Daniélou*, en FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, o.c., 43-56.
- FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Cerf, París 2006.
- FONTAINE, J.; KANNENGISSER, Ch. (ed.), *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou. Publie par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser*, Beauchesne, París 1972.
- FREL, F., *Médiation unique et transfiguration universelle – Thèmes christologiques et leurs perspectives missionnaires dans la pensée de J. Daniélou*, Peter Lang, Berne 1981.
- HERNÁNDEZ LEÓN, D., *El diálogo como categoría teológica en la obra de Jean Daniélou*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2003.
- IZQUIERDO, C., *Introducción*, en J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Cristiandad, Madrid 2003, 9-36.
- JACQUIN, F., *Histoire du Cercle Sain Jean-Baptiste*, Beauchesne, París 1987.
- *Le Père Daniélou au Cercle Saint Jean-Baptiste*, en FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, 189-195.
- LANGÉ, M. DE, *L'ecclésiologie de Jean Daniélou*, Université de Laval, Québec 1990.
- MONDIN, B., *Daniélou, Jean*, in B. MONDIN, *Dizionario dei Teologi*, Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 202-206.
- NICHOLAS, M. C., *Jean Daniélou's doxological humanism: trinitarian contemplation and humanity's true vocation*, Tesis Doctoral en Filosofía (departamento de Religión) en la Faculty of Baylor University, 2009.
- PIZZUTO, P., *La teologia della rivelazione di Jean Daniélou: incluso su «Dei Verbum» e valore attuale*, Pontificia Roma Università Gregoriana, 2003.
- POUPARD, P., *Témoignage*, «Bulletin des Amis»7 (1981) 115.
- POUTIER, B., *Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou – Réflexions autour de «Platonisme et théologie mystique»*, en FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, o.c., 79-96.
- RAGUIN, I., MARROU, H.-I, De LUBAC, H., etc., *Jean Daniélou, 1905-1974*, Cerf-Axes, París 1975.
- RENDLER, J. P., *Jean Daniélou et le christianisme de masses*, Mémoire de Maîtrise, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1986
- RENDLER, J. P., *La théologie missionnaire en France, de 1945 à 1965: apport de Jean Daniélou*, Mémoire de D.E.A., Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Strasbourg 1987.
- ROCHETTA, C., *I Sacramenti e la historia della salvezza. Dai «magnalia Dei» ai «sacramenta fidei» nel pensiero del Card. Jean Daniélou*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1976.

- RODRÍGUEZ, M. J. (ed.), *Sécularisation et sacralisation chez Jean Daniélou*, Tesis de Doctorado, pro manuscrito, Facultad de La Cartuja, Granada 1978.
- RONDEAU, M.-J., *De revelatione et Verbo Dei – Schema pour le chapitre I de la Constitution Conciliaire sur la Révélation Divine*, «Bulletin des Amis» 11 (5/1985) 1-12.
- *Le Père de Lubac et le Père Daniélou*, «Bulletin des Amis» 19 (oct. 1993) 64.
- *Les documents de l'activité conciliaire du Père Daniélou*, «Bulletin des Amis» 13 (5/1987) 1-21.
- *Les travaux conciliaires du Père Daniélou – Autour de la Constitution sur l'Eglise*, «Bulletin des Amis» 14 (4/1988) 1-51.
- *Les travaux conciliaires du Père Daniélou – Autour de la Constitution sur l'Eglise (fin)*, «Bulletin des Amis» 16 (5/1990) 1-67.
- *Les travaux conciliaires du Père Daniélou – Autour de la Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes*, «Bulletin des Amis» 14 (4/1988) 7-39.
- SALAS, A., *La Résurrection*, reseña, «Estudios bíblicos» XXIX (1970) 298.
- SIERRA POSADAS, J. A., *La tipología en Jean Daniélou (1905-1974)*, Pontifica Universitas Sanctae Crucis, Roma 2010.
- TEMINA, R. S., *The contribution of Jean Daniélou to an understanding of biblical and liturgical typology in liturgical cathechesis*, The Catholic University of America, Washington 1991.
- VALENTINI, D., *La teologie Della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, Corona Lateranensis, 20, Roma 1970.
- VELIATH, D., *Theological approach and evaluation of religions. A study in contrast of the positions of Jean Daniélou and Raimundo Pannikar*, Excerpta ex dissertatione ad Doctorandum, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1985.
- WITKO, K., *Dire la foi chrétienne à l'homme d'aujourd'hui: essai de J. Daniélou (1905-1974); son enjeu théologique pour notre temps*, Institut Catholique de Paris, Paris 1995.
- WOLINSK, J., *Jean Daniélou et la théologie du Logos avant Nicée (325)*, en FONTAINE, J. (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, Cerf, Paris 2006, 57-78.

III. OTRAS OBRAS CITADAS

- AMBROSIUS, *De Sacramentis*, IV, III, 10-11; P.L. XVI, 438.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria – una estética teológica, 3. Estilos laicales*, Encuentro, Madrid 1987.
- *Teología de la historia*, Guadarrama, Madrid 1959.
- BARNARD, L. W., reseña, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, «Vigiliae Christianae» 22 (1968) 224-225.
- BATAILLE, G.; DANIELOU, J. y otros, *Discussion sur le péché*, «Dieu vivant» 4 (1945) 83-133.
- BOULGAKOF, S., *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*. A. ANDRONIKOF (trad.). París: Aubier, 1943.

- BUIS, P., *La notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, Cerf, París 1976.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates VI*, V, 41, 7; 42,3; ed. P. DESCOURTIEUX, Sch 446, Cerf, París 1999.
- CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*. D. MÍNGUEZ (Trad.). Cristiandad, Madrid 2008.
— *Estudios de teología bíblica*, Studium, Madrid 1973.
- DELCHOR, M., *Les manuscrits de la mer morte et les origines du christianisme*, recensión, «Revue Thomiste» (1958) 765-769.
- DHÔTEL, J. C., *Les jésuites de France*, Desclée de Brouwer, París 1987.
- ERBETA, M., *Gli apocrifi del Nuovo Testamento – Lettere e Apocalissi*, Marietti, Casale Monferrato 1969.
- FERRIERE, C., *L'alliance ancienne et nouvelle*, Chalet, Lyon 1962.
- FOUILLOUX, E., *La collection «sources chrétiennes»: éditer les Pères de l'Église au XX siècle*, Cerf, París 1995.
- GALOT, J., *La rédemption, mystère d'alliance*, París-Bruges: Desclée de Brouwer, 1965.
- GIBELLINI, R., *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998.
- GIL-TAMAYO, J. A., *Sympnoia (Conspiración)*, en MATEO-SECO, L. F.; MASPERO, G. (dirs.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa*, Monte Carmelo, Burgos 2006.
- GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job – Livres 1 et 2*; ed. R. GILLET, A. GAUDEMARIS, Sch 32, Cerf, París 1952.
- GRELOT, P., *Bible et théologie*, Desclée, París 1965.
- GRILLMEIER, A.; BACHT, H. (ed.), *Das Konzil Von Chalkedon, III*, Echter-Verlag, Würzburg 1954.
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Éphésiens, XIX, 1*. Ed. TH. CAMELOT, Sch 10, Cerf, París 1958.
— *A los Efesios, XIX, 1*. Ed. J. J. AYÁN, Biblioteca Patrística 50, Ciudad Nueva, Madrid 2000.
- IRENÉE DE LYON, *Contre les hérésies, III, 11,8*. Ed. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, SC 211, Cerf, París 1974.
— *Contre les hérésies, IV, 38, 1*. Ed. A. ROUSSEAU, Sch 100, Cerf, París 1965.
- IZQUIERDO, C., *El teólogo y su teología: Henri de Lubac y «Surnaturel» (1946)*, «Revista Española de Teología» 64 (2004).
— *Parádosis – Estudios sobre la Tradición*, Eunsa, Pamplona 2006.
— *Teología fundamental*, Eunsa, Pamplona 2009.
- JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens, I, 46,2-3*; ed. C. MUNIER, Sch 507, Cerf, París 2006.
— *Apologie pour les chrétiens, II, 10, 2-3*; ed. C. MUNIER, Sch 507, Cerf, París 2006.
- LA POTTERIE, I. DE, *L'évangile selon saint Jean, «introduction»* en BOUQUET, S. (seleccionadora y trad. de los textos), *L'Évangile selon Jean explique par les Pères*, Desclée de Brouwer, París 1985.
- LAUZIÈRE, M. É., *La Résurrection*, reseña, «Revue Thomiste» 71 (1971) 134.
- LEON LE GRAND, *Sermons, I, XXVIII, 2*. Ed. J. LECLERCQ, R. DOLLE, Sch 22 bis, Cerf, París 1964.
- LUBAC, H. DE, *Carnets du Concile I*, Cerf, París 2007.

- *Diálogo sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid 1985.
- *Extrait d'une lettre à un ami d'Amérique (22 mai 1974)*, «Bulletin des Amis» 19 (1984) 67.
- *Mémoire sur l'occasion de mes écrits, Œuvres complètes XXXIII – neuvième section*, Cerf, París 2006.
- LUTERO, M., *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1531) 1535*, en W. AUSGABE, *D. Martini Luthers Werke – kritische gesamttausgabe*, 40, Austria: Akademischen Druck – u. Verlagsanstalt, Graz, 1911.
- MATEO-SECO, L. F., *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa*, Eunsa, Pamplona 1978.
- MELLONI, A., *El comienzo del segundo período. El gran debate sobre la Iglesia*, en ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. III. VILANOVA, E. (dir. para la edición castellana). C. RUIZ-GARRIDO, J. SANS VILA, M. OLASAGASTI GASTELUMENDI (trad.), Sígueme-Peeters, Salamanca-Leuven 2006.
- MONDIN, B., *Panorama critico delle cristologie contemporanee*, en A. AMATO (dir.), *Problemi attuali di cristologia*, LAS (Libreria Ateneo Salesiano), Roma 1975, 18
- MORALEJO, R. G., *El Vaticano II en taquigrafía – La historia de la «Gaudium et spes»*, BAC, Madrid 2000.
- MUÑOZ IGLESIAS, S., *Enfance*, reseña, «Estudios Bíblicos» XXVII (1968) 88.
- OCÁRIZ, F.; MATEO-SECO, L. F.; RUESTRA, J. A., *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona 32004.
- OROSIO, P., *Études d'exégèse judéo-chrétienne [Les Testimonia]*, reseña, «Revista Española de Teología» XXVIII (1968) 222.
- PASQUALE, G., *La teología della historia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2001.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, PPC, Madrid 1994.
- RAHNER, K., *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, en A. GRILLMEIER, H. BACHT (ed.), *Das Konzil Von Chalkedon, III*, Echter-Verlag, Würzburg 1954.
- RAMLOT, M. L., *Saints païens*, reseña, «Revue Thomiste» (1960) 296-297.
- RATZINGER, J.; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret – Desde el Bautismo a la Transfiguración*. C. BAS ÁLVAREZ (trad.), La esfera de los libros, Madrid 2007.
- RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 31976.
- RÉMOND, R., *Histoire et théologie (Préface)*, en ALBERIGO, G.; CHENU, M.-D. y otros, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Cerf, París 1985.
- RENARD, P., *Colère*, en VIGOUROUX, F. (dir.), *Dictionnaire de la Bible, II, 1, C*, Letouzey et Ané, París 1899, 833.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, IV, 22; J. RIBAILLIER (ed.), J. Vrin, París 1958, 187-188.
- SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan, IV, Exégesis y excursus complementarios*, Herder, Barcelona 1987.
- STÄLIN, W., ἀποξ, en KITTEL, G.; FRIEDRICH, F., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I. F. MONTAGNINI, G. SCARPAT (ed.), Paidea, Brescia 1965.

- TANNER, N., *La Iglesia en el mundo (Ecclesia ad extra)*, in *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. IV. VILANOVA, E. (dir. para la edición castellana). C. RUIZ-GARRIDO (Trad.), Sígueme-Peeters, Salamanca-Leuven 2007.
- THOMAS DE AQUINO, *Quodlib. VII*, q. 6 a. 1 c.
— *Summa Theologiae*, II-II y III.
- TILLARD, J. M. R., *En Alliance avec Dieu*, Desclée de Brouwer, París 1965.
- VIGOUROUX, F. (dir.), *Dictionnaire de la Bible, I, A-B*, Letouzey et Ané, París 1895.
- VILANOVA, E., *Historia de la Teología cristiana, III*, Herder, Barcelona 1992.
— *La intercesión (1963-1964)*, en ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. III, o.c.
- WEIDINGER, E., *Gli Apocrifi del'Antico e del Nuovo Testamento – La Bibbia che non fu scritta da Dio*, Pieme, Casale Monferrato 2005.
- WERMEYLEN, J., *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza. El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1990, 146.
- WESTERMANN, C., «Hombre», en JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento, tomo I*. J. ANTONIO MUJICA (Trad.), Cristiandad, Madrid 1978.

Los dos polos de la fe cristiana son el Logos y la carne, respectivamente. El misterio consiste precisamente en que los opuestos se encuentran y se funden en Jesucristo, el Verbo (Λόγος) hecho carne (σὰρξ). Jn 1,14 es, para la cristología de Daniélou, expresión de un término, de un centro y de un comienzo. Es *término* en relación a la preparación anterior; en ese sentido, las expresiones de los Padres (*semina Verbi, praeparatio evangelica*) indican que antes de Cristo ha habido otros encuentros del Logos y la carne, o mejor del Logos y la historia, del Logos y la aventura de la existencia humana. La encarnación es también *centro*, es decir, todo confluye hacia Cristo y gana sentido desde él. Es aún *comienzo* de una nueva humanidad, puesto que, desde Cristo, todos los hombres han sido objetivamente salvados por el Verbo encarnado.

Daniélou posee un hondo sentido de la unidad del diseño divino sobre el hombre. Es consecuencia de su visión de la *historia salutis* que no se limita a lo cristiano sino que abarca la totalidad del hombre y de los hombres. Ha encontrado en el concepto de alianza la categoría básica para apreciar las sucesivas y progresivas «encarnaciones» del Logos¹. Según Daniélou, así como la santidad nos muestra quién es Dios en sí, la alianza nos muestra quién es Dios en su actuación en el mundo². Para la cristología, es patente que el segundo aspecto es el más importante ya que se trata de conocer quien es Dios en Jesucristo.

La alianza aparece en el Antiguo Testamento, prácticamente, desde el principio, aunque su expresión más propiamente histórico-salvífica se da en la alianza hecha por Yahvé con Abrahán, que se renueva a partir de él en los sucesivos momentos de la historia de Israel. Hacia adelante, la alianza prepara la que será la nueva y definitiva alianza en Cristo, aquella en la que ceden todas las mediaciones ante la presencia del mismo Logos de Dios encarnado.

También, sin embargo, hacia atrás tiene una prolongación la alianza, tanto con los pueblos religiosos (alianza con Noé). Además, la alianza alcanza

también a los «amigos de la sabiduría», a los filósofos a quienes el Logos se presenta bajo la forma de conocimiento verdadero. En este segundo caso, la alianza carece de rito cultural, pero es cierta como encuentro y pacto del hombre con la verdad, del logos humano con el Logos de Dios de quien, aún sin saberlo, participa (como afirma el conocido aforismo de que todo lo verdadero viene de Dios, independientemente de quien lo diga).

Así pues, en este capítulo examinaremos la doctrina de Daniélou sobre las diversas alianzas que son como encarnaciones del Logos. Ocupa un lugar destacado la alianza con el pueblo de Israel, pero culmina en Cristo. En el contexto de la alianza plena entre el Verbo y la carne, estudia nuestro autor una cuestión central de la cristología: la persona de Cristo como «hogar» de la alianza con Dios.

1. UNA CARACTERÍSTICA DEL ACTUAR DEL DIOS VIVO: LA ALIANZA

Según Daniélou, la característica esencial de la actuación *ad extra* de Dios es hacer alianzas. La Sagrada Escritura tomó prestado de las costumbres de los pueblos antiguos ese vocablo para referirse a las relaciones entre Dios y los hombres. En sentido profano, alianza significa un tratado jurídico entre individuos o entre colectividades, sancionada por un rito de sangre. Al comienzo, ese rito acontecía a través de la intercomunicación de la sangre de ambos contratantes, pero, después, fue sustituido por la sangre de los animales: la víctima era partida en dos, los contratantes pasaban por medio de ella y después cada uno de ellos comía una mitad del animal³.

Daniélou tomó la perspectiva de la llamada «teología deuteronomista» para tratar el tema de la alianza. Ese punto de vista es muy coherente, puesto que «la escuela deuteronomista es heredera espiritual de la gran tradición profética y, en particular, de Jeremías; por consiguiente, se encontrarán en la literatura Dtr las mismas intuiciones fundamentales. (...) El concepto central de toda la teología deuteronomista es el de la *b'érît* o Alianza»⁴.

Nuestro teólogo se dio cuenta de que se pueden distinguir dentro de la Sagrada Escritura tres fases de aproximación de Dios a los hombres: la primera va desde la creación hasta Abrahán; a esa primera etapa la llama «alianza cósmica» y su principal representante es Noé. En el marco de la alianza cósmica, Daniélou ve también al mundo pagano.

La segunda gran etapa tuvo su momento *fundamental* con Abrahán, su etapa *central* con Moisés, y llegó hasta antes de la venida de Cristo; a todo ese

período nuestro autor le llama «alianza mosaica», que tiene como representantes a Abrahán y a Moisés. Esa alianza se encuentra expresada en la Ley, venerada por el pueblo de Israel como una realidad que vino de Dios mismo. La alianza mosaica en cierto sentido comienza, como quedó sugerido, con Abrahán, padre de todos los creyentes, y se queda configurada en su momento central con la Pascua del pueblo de Israel. De hecho en la alianza con Abrahán se puede resumir el proyecto de Dios para con la humanidad.

La tercera gran etapa es la que se dio en Cristo, la cual comienza con la encarnación y dura para siempre, por lo que es llamada la «nueva y eterna alianza». En el pensamiento de nuestro autor, todas las alianzas se deben entender desde el acontecimiento «Cristo» y, en el caso de las dos primeras, en cuanto miran al *Christus venturus*.

Cuando Daniélou se pregunta qué es la alianza, contesta que *es la promesa que Dios hizo a Abrahán de tres cosas*: introducir el pueblo en la tierra prometida, la salvación a través de uno de su raza y la reunión de todos los pueblos en torno a su descendencia⁵. Hasta Cristo había una espera: entre el pueblo elegido, el Mesías era claramente esperado; entre los pueblos paganos había una espera implícita, y sigue habiéndola. La promesa se cumplió definitivamente en Jesucristo. A partir de entonces, lo que fue cumplido en Cristo se extiende a través de la Iglesia a toda la humanidad⁶.

Nuestro autor está de acuerdo en que la Sagrada Escritura toma prestados algunos aspectos de esas antiguas costumbres a la hora de formular la alianza de Dios con los hombres, pero con una clara diferencia: la alianza que Dios hace con su pueblo es unilateral, aunque lleva en su misma estructura obligaciones que deben ser cumplidas por parte del pueblo. Daniélou subraya que esa realidad puede ser percibida inclusive en la traducción griega de la palabra hebrea «bérit». En el Nuevo Testamento, no es traducida por «contrato» (συνθήκη), sino por «testamento» (διαθήκη). Dios se implica con su fidelidad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y por ello la alianza no puede romperse, aunque el pueblo le sea infiel⁷.

Es interesante subrayar la analogía vista por Daniélou entre las alianzas antiguas y la alianza bíblica. Quizás las semejanzas quedan claras por lo que se ha dicho; la semejanza, en cambio, se puede ver en un hecho que nos parece muy importante: mientras las otras alianzas son bilaterales, la alianza de Dios con los hombres es unilateral. Entre los hombres o las sociedades, las alianzas se consideraban rotas si una de las partes no era fiel a lo pactado. En cambio, la alianza de Dios con los hombres no se rompe, a pesar de la infidelidad hu-

mana. De hecho, la alianza de Dios con los hombres no es *synthéke*, contrato bilateral, sino *diathéke*, disposición de una persona a favor de otra⁸. Es decir, la alianza bíblica se apoya en la fidelidad de Dios, en la disposición del Señor en relación a su pueblo. Que el pueblo haya sido infiel, la historia de Israel lo demuestra a través de las desobediencias a la Ley de Dios y, principalmente, a través de la idolatría.

Para Daniélou, la alianza es, a la vez, testimonio del amor de Dios por los hombres y compromiso (*engagement*) de Dios por ellos (testamento a favor de sus criaturas). Daniélou subrayaba el hecho de que Dios, a través de la alianza, vino a hacer a los hombres partícipes de su vida. Se trata del amor de Dios que es fiel y quiere promover al hombre, como de hecho lo hizo; se trata de un gesto del amor fiel de Dios⁹.

La historia de la salvación, en cuanto constituida por las acciones de Dios, es, desde la perspectiva de los hombres, la historia de la fidelidad de Dios. La alianza bíblica es fidelidad de Dios a sus promesas. En efecto, las promesas de Dios hechas a Abrahán se han cumplido: en la salvación que nos introduce en el cielo (tierra de la promesa) por medio de Jesucristo (descendencia de Abrahán) en la Iglesia (reunión de todos los pueblos). La fidelidad de Dios a sus promesas nos ayuda a entender la gran manifestación de la fidelidad de Dios que se ha dado en Cristo. En efecto, la fidelidad de Dios siempre ha sido eterna, no así la del hombre; en ese segundo caso, además de que sea metafísicamente imposible (el ser humano es criatura sometida al espacio y al tiempo), lo ha sido también moralmente. Y, sin embargo, en Cristo, la humanidad ya no puede ser infiel a Dios. Y esa gracia que la humanidad de Cristo recibió se va extendiendo poco a poco a cada ser humano.

2. EL «CRISTO REPRESENTADO»: EL *MISTERIO* DE LA ALIANZA ANTES DE CRISTO

Así como la historia se fue encaminando paulatinamente hacia Cristo, lo mismo cabe decir del misterio de la alianza de Dios con los hombres. En las tres alianzas de Dios con su creación –a saber, la cósmica, la israelita y la crística (*Alliance christique*)– hay perpetuidad, pero solamente en la alianza que se dio entre Dios y la humanidad en Cristo hay una fuerza de eternidad de la que las otras carecen. Además, la definitiva y eterna alianza en Cristo asume todos los anteriores testamentos de Dios llevándolos a la plenitud.

Como siempre, aparece en la teología de nuestro autor esa continua discontinuidad y discontinua continuidad. En el tema que nos ocupa ahora, se

puede ver, por ejemplo, en los signos de las alianzas. El signo de la alianza cósmica es el arco iris; el de la mosaica, el cordero pascal; el de la crística, la eucaristía¹⁰. Y, con todo, la eucaristía reúne en sí tanto las dimensiones cósmica y material, simbolizadas en el arco, como las perspectivas sacrificiales, simbolizadas en el cordero de la pascua.

Al estudiar la relación entre algunas figuras de Cristo en el Antiguo Testamento en un marco tipológico, hemos citado el texto de Ireneo que dice que Dios concedió cuatro alianzas a los hombres, a saber, las que se dieron en tiempos de Adán, Noé, Moisés y Cristo¹¹. Siendo verdad que Daniélou cita a Ireneo y le sigue bastante¹², también lo es que nuestro autor terminó por hacerse su propio esquema, en el que se pueden distinguir tres etapas: cósmica, israelita, crística. Esas tres alianzas alcanzan a toda la humanidad: paganos, judíos y cristianos.

La primera etapa es lo que podemos llamar la «alianza cósmica», que comienza con la creación, tiene sus representantes en Adán, Noé y todos los «santos paganos» del Antiguo Testamento; en ese momento se da lo que llamamos «revelación natural». El segundo momento es la «alianza mosaica», que tiene como representantes a Abrahán, en sus comienzos, y a Moisés en su momento central y determinante; en esos momentos se va dando la «revelación sobrenatural» en el sentido de que Dios se revela históricamente a personajes concretos con vistas a la constitución de un pueblo. La última etapa fue inaugurada por Jesucristo, es la «alianza crística» y no conoce ocaso; en Cristo, Dios ha dado la salvación a los hombres y la revelación llegó a su cumbre. La fidelidad (eterna) de Dios, desde la perspectiva de la historia de la salvación, va *in crescendo* hasta Cristo, pues en él lo que ya era fidelidad se reafirma de tal forma que se puede decir que, de hecho, la alianza de Dios con los hombres es definitiva, irrevocable y eterna.

2.1. *La «misteriosa venida de Cristo en el alma pagana»*

«Historicamente el hombre pertenece a un orden sobrenatural. La religión cósmica no es religión natural en el sentido en que la expresión «natural» quiera significar un orden fuera del orden sobrenatural efectivo y concreto. Por eso nosotros evitamos esa expresión. Y, sin embargo, ella es «natural» en cuanto expresa el hecho de que el Dios único es conocido a través de su acción en el cosmos y de su llamada a la conciencia. La alianza cósmica es, por tanto, una alianza de gracia, aunque imperfecta.»¹³

Dios, que ha creado el mundo, ha dejado sus huellas en él. Esa afirmación presente en la Sagrada Escritura –por ejemplo, en Rm 1 y Hch 14,15-17– ha sido la base para una teología sobre la llamada «revelación natural»¹⁴. Aunque esa terminología debe ser bien entendida, para no dar lugar a las típicas controversias entre naturaleza y gracia, expresa la verdad de que Dios hizo visibles sus perfecciones a través de los efectos de su acción creadora. Desde la perspectiva de la teología de la alianza, Daniélou prefiere no utilizar la terminología «revelación natural», pasando a utilizar una expresión equivalente, «revelación cósmica». Junto a ese concepto hay otros interrelacionados: alianza cósmica, religión cósmica, liturgia cósmica¹⁵.

La alianza cósmica es la fidelidad de Dios en el orden cósmico y, por ello, es universal. Hablamos de fidelidad de Dios en contraposición, una vez más, a la infidelidad del hombre. Es decir, en esa primera alianza también se puede percibir la presencia de la ley y del pecado y, por ende, el mundo no es un mundo sin ley y sin conocimiento del pecado. La historia de Noé nos muestra ese momento de la historia de la humanidad: en un mundo pecador, Dios elige a un justo para hacer alianza con él y salvarle. Dios aparece en su santidad y como aquél que juzga al mundo a través del diluvio, se le ve también como quien recompensa el bien y castiga la maldad¹⁶. Esa alianza de Dios con su creación, aunque se muestre de una manera patente en tiempos de Noé, fue inaugurada en el comienzo del mundo¹⁷.

Todas las alianzas de Dios con los hombres están coordinadas unas con otras: la cósmica a la de Israel, la de Israel a la crística, y tanto la cósmica como la de Israel, a Cristo¹⁸. La fidelidad de Dios en relación a la creación se manifiesta en el hecho de que, en Cristo, acontece una nueva creación, a comenzar por su propia humanidad, a la vez que Jesucristo es el fundamento de nuestra esperanza de que cielos y tierra serán renovados y aparecerán como hierofanía de Dios. Era exactamente eso lo que explicaba Daniélou en su primer libro, *Le signe du Temple*: la creación, obra de Dios, es santa, nos habla de su Señor; sin embargo, el pecado ha alcanzado también a la creación material. A partir de entonces se ha perdido la armonía paradisiaca. Uno de los aspectos de la redención realizada por Cristo consistió en reestablecer esa armonía¹⁹.

El pecado ha oscurecido la visión de los hombres sobre la realidad, y así han pasado de la pureza de la alianza cósmica a un paganismo pervertido. Es decir, existen una revelación, una alianza y una religión cósmicas, pero han sido posteriormente degradadas. Hemos hablado de «paganismo pervertido» porque una cosa es lo pagano, en el sentido de búsqueda de Dios por parte del

hombre, de dimensión religiosa de toda persona humana; otra cosa es el paganismo en cuanto degradación de la alianza cósmica por parte de los hombres; en ello se ve la infidelidad del ser humano en contraposición a la fidelidad permanente de Dios en los ciclos de las estaciones²⁰.

Los principales representantes de ese testamento de Dios con su creación fueron Abel, su primer mártir; Noé, su profeta; Melquisedec, su sacerdote. También se puede mencionar a todos los justos contemporáneos que, aunque fuera de la alianza en su forma perfecta realizada en Cristo, buscan a Dios a través del mundo y de la conciencia, siguiendo la voluntad de Dios manifestada a través de su creación y de los dictámenes de la conciencia. La alianza cósmica, incluida en la alianza crística, mantiene su validez para aquellos que no conocen al Redentor del género humano.

Los trazos que aparecen entre los justos de Israel aparecen también, desde otra perspectiva, entre los justos de la alianza cósmica. El misterio de la elección que aparece en la historia de Abrahán, por ejemplo, también aparece en el primer testigo de la alianza cósmica, Abel²¹. ¿Por qué la sangre de animales iba a ser mejor que los frutos del campo? ¿Por qué ese Abel es objeto de elecciones y Caín no? En el pasaje bíblico no se dice explícitamente (cfr. Gn 4,3-7), posteriormente la Carta a los Hebreos explicará que fue por la fe (cfr. Hb 11,4). En ambos textos queda claro que Dios elige a quien quiere, se trata de un misterio de gracia y de misericordia que desconcierta a la razón humana, pero que nos invita a entrar en los designios de Dios que elige y salva, él tiene la primera iniciativa y no depende de nuestros méritos o deméritos.

Por varios motivos Abel aparece como figura de Cristo. Uno de ellos deriva del hecho de que Abel fue objeto de una elección, de una vocación gratuita; su sangre fue derramada y clama hacia Dios desde la tierra; Abel «*fue pastor de ganado*» (Gn 4,2); gracia y responsabilidad se unieron en la persona de Abel, pues fue amado y muerto; fue una víctima inocente. La tradición cristiana muy pronto advirtió esas semejanzas entre Abel y Cristo; ya el Nuevo Testamento es testigo de ello (cfr. Mt 23,35; Hb 11,4).

Otro justo de la alianza cósmica que fue objeto de estudio de nuestro autor fue Melquisedec²². Daniélou le llamó sacerdote de la alianza cósmica. La Carta a los Hebreos pone el sacerdocio de Cristo en analogía con el de Melquisedec, y no con el de los levitas de Israel (cfr. Hb 7). Con Melquisedec, la alianza cósmica muestra su extensión, su universalidad, puesto que de ese misterioso personaje no aparece la genealogía y, por tanto en él podemos ver al sacerdote que ofrece el sacrificio al Dios altísimo por toda la humanidad. Su

sacrificio es el sacrificio cósmico, compuesto de elementos materiales, el pan y el vino.

La universalidad de la alianza cósmica representada por Melquisedec también se deja ver en el hecho de que incluso la alianza con Israel se somete – en Abrahán– ante ese misterioso personaje: «*Abrán le dio el diezmo de todo*» (Gn 14,20), y la Carta a los Hebreos interpreta ese hecho de la siguiente manera: «*pero aquél, que no pertenece a su genealogía, recibió los diezmos de Abrahán y bendijo al que poseía las promesas: no hay ninguna duda de que el inferior recibe la bendición del superior*» (Hb 7,6-7).

Nuestro autor hace ver que, considerando la universalidad de la alianza cósmica y de la religión de Melquisedec, la alianza con Israel –desde ese punto de vista– sería más bien un retroceso que un progreso, puesto que se trataba de pasar de la universalidad de todos los pueblos a la singularidad del pueblo de Israel. Pero, una vez más, se trata de que –con visión profética– descubramos los designios de Dios para la historia: el encuentro de Abrahán y Melquisedec es, en ese contexto, el saludo de ambas alianzas entre sí y, en su significado más profundo, ya podemos ver que ese saludo deja ya paso a la alianza crística y a su universalidad eficaz.

La Carta a los Hebreos vio en la falta de genealogía una semejanza de Melquisedec con el Verbo –«*al no tener padre, ni madre, ni genealogía, ni comienzo de días ni fin de vida, es hecho semejante al Hijo de Dios, y permanece sacerdote para siempre*» (Hb 7,3)– y San Ambrosio llegó a decir que la semejanza de Melquisedec con Cristo fue tanta que se le puede llamar *Dei sapientia* y autor de los sacramentos cristianos *in praedestinatione*, es decir, como figura de las realidades realizadas cuando vino Jesucristo²³. Es interesante subrayar que los elementos del *memorial* de la *nueva alianza* realizada en Cristo, la eucaristía, aparecen en primer lugar no en la alianza israelita, sino en esa alianza cósmica cuando ese sacerdote del Dios altísimo ofrece pan y vino.

De todo lo dicho, vale la pena profundizar todavía en dos cuestiones. La primera la hemos mencionado en el comienzo y podría ser expresada con la siguiente pregunta: ¿Se puede hablar de revelación en el mundo pagano? La segunda sería pensar en el valor de las *verdades del Verbo* que se dieron antes de la encarnación: antes tenían valor de preparación, pero ahora que ya tenemos a Cristo, ¿en qué sentido mantienen su valor?

Justino, según Daniélou, fue uno de esos autores que vieron en algunas doctrinas de los paganos, especialmente de los filósofos, una especie de revelación paralela a la del Antiguo Testamento, es decir, una preparación para la

venida de Cristo en el alma de los paganos. Mientras que la preparación para la venida de Cristo en el Antiguo Testamento se dio no solo a nivel individual de los elegidos de Dios, sino también a nivel colectivo, puesto que Dios hizo un pueblo para sí; la preparación entre los paganos se dio en la misma «alma pagana» y, más bien, a nivel individual²⁴.

Lo que nuestro teólogo llama religión cósmica, es decir, ese tiempo de búsqueda de Dios que va desde la creación hasta la revelación histórica a Abraham, lleva en sí misma la *δύναμις* del Verbo, y no se trata, por tanto, de un ejercicio de la razón sin más, sino de una *alliance de grâce* en su estado imperfecto y, por tanto, parcial. En ese sentido, Daniélou afirma –en sintonía con la posición de H. de Lubac en torno a lo natural-sobrenatural– que la religión cósmica es distinta de la religión natural, en el caso de que por «religión natural» se entienda la existencia de un orden al margen del sobrenatural.

En el contexto de esa alianza de gracia y conscientes de que el único orden que históricamente existe es el sobrenatural, es muy importante darnos cuenta una vez más de la acción de Dios en el alma pagana. Daniélou mismo citó pasajes en donde Justino afirmaba que aún aquellos que fueron considerados ateos, como algunos griegos, pero que vivieron según el Logos, son cristianos²⁵; más aún, entre los paganos hubo santos y mártires. Clemente de Alejandría, desarrollando el pensamiento de Justino, no sólo afirmó que el único Dios fue conocido de manera pagana por los paganos, sino también que algunos de entre ellos fueron profetas, de manera semejante a los profetas del Pueblo de Israel²⁶. Para Clemente, los grandes hombres religiosos fueron suscitados por la acción del Verbo de Dios.

Nuestro autor que afirmaba con frecuencia que la fe es creer que Dios interviene en la historia, encontró un apoyo en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino²⁷. En efecto, el Doctor Angélico afirma que la fe en la existencia de Dios y en su Providencia lleva implícitos todos los demás artículos de la fe²⁸. A Daniélou le gustó la idea de que aquello que ya existía como en semilla, va creciendo en la sucesión de los tiempos. Dicho de otra manera, las intervenciones de Dios, cuya cumbre es la vida y la obra de Cristo, tiene su primer capítulo en la creación, la cual es accesible a los paganos²⁹.

Pero de ello no se puede concluir que existía una especie de revelación primitiva o una revelación particular de Dios que habría perdurado al margen de la revelación histórica e igualmente válida, sino que todas esas «revelaciones» de Dios se encauzan dentro de la única economía de la revelación, son su esbozo³⁰. Dios va actuando en *toda* la historia suscitando la fe; en el caso de Is-

rael pidió la fe explícita en lo que él iba explícitamente revelando; en el caso de los paganos, fe implícita, puesto que les hacía una «revelación implícita», pero esa revelación es una de las grandes «líneas» de la economía de la revelación y que reposa finalmente en la revelación del Misterio de Cristo. Una vez más Daniélou cita a Tomás de Aquino que afirma que todos son salvados por la fe en el único Mediador que es Jesucristo. Y a la objeción de que los paganos no hubieran tenido ninguna fe en Cristo, contesta Santo Tomás que ellos tuvieron una fe implícita como respuesta a una revelación implícita³¹.

Jean Daniélou hizo notar el equilibrio de las afirmaciones de Santo Tomás y puso en evidencia el contraste que se dio en la teología posterior, bien exaltando la razón y hablando de una religión natural (humanismo, renacimiento), bien degradando la razón y negando la posibilidad del acercamiento a Dios a través de la razón (Lutero, Calvino, Barth). Ambas posturas se olvidan de que el acceso a Dios que tiene lugar en la alianza cósmica se da por gracia; a las personas que se dejaron tocar por la acción de Dios y moldearon sus vidas de acuerdo con esa «revelación en esbozo» las llama Daniélou «santos paganos»³².

Por un lado, la revelación cósmica viene de Dios; por otro, el hombre tiene siempre un fin sobrenatural. Hay que considerar también que siempre está por medio Cristo, el Mediador. Hablar del *Christus venturus* nos autoriza a afirmar una *fe implícita* en él. De ahí se sigue que la existencia de Dios y su providencia, aunque puedan ser conocidas por la razón, en Cristo son a la vez objeto de fe.

Por detrás de todo eso está la cuestión de la verdad alcanzada por la razón, objeto de la filosofía. También el cristianismo siempre se ha preocupado por esa cuestión, pero con una clara diferencia en relación con la filosofía: el cristianismo sabe que la Verdad tiene el nombre de una persona: Jesucristo, que es la Verdad. Pero, lógicamente, los logros de la razón humana no quedan suprimidos por la Verdad cristiana, sino que son asumidos y mejorados.

En ese sentido, mucho le convencería a Daniélou el pensamiento de Clemente de Alejandría en relación a la búsqueda de la verdad por parte de la filosofía. Muchas ideas del Alejandrino, con las oportunas adaptaciones, serían recibidas por nuestro teólogo³³. En efecto, para Clemente la filosofía no es mala ni inútil; más aún, ella goza de una asistencia particular de Dios. Es decir, así como entre los judíos hubo profetas inspirados por Dios, de manera semejante entre los griegos hubo filósofos asistidos por el Logos. Análoga a la *economía de la revelación* entre el Pueblo del Antiguo Testamento que se fue

haciendo pedagógicamente, se puede hablar de una *economía de la filosofía* entre los griegos a través de la cual pudieron comprender paulatinamente verdades cada vez más elevadas. Si se pregunta a Clemente por qué es así, nos invitaría a considerar su teología del Logos³⁴.

El Logos, antes de venir a la tierra, preparó a la humanidad a través de sus ministros, los ángeles. Los filósofos conocieron parcialmente al Logos a través del ministerio de ángeles. La filosofía aparece como una preparación en relación al Evangelio³⁵. Sin embargo, uno no puede contentarse con la parcialidad filosófica, pues todos están llamados a la plenitud de la verdad que se manifiesta en Cristo³⁶. Pero, ¿qué pasa después de la venida de Cristo? ¿Aquellos que le recibieron pueden utilizar todavía la filosofía? Clemente responde afirmativamente, pero acogiéndola con discernimiento³⁷.

Para Clemente, después de Cristo, la filosofía pierde gran parte de su importancia, pero no totalmente. La filosofía, que antes era camino de salvación para los paganos, ya no es necesaria, porque ahora importa la fe en Cristo. Es Jesucristo quien nos da a conocer la verdad; él nos la reveló de manera suficiente. La cultura filosófica sigue teniendo un puesto, pero secundariamente. En efecto, la filosofía, ayudándonos a pensar más y mejor, nos lleva a una intelección más profunda de la Sagrada Escritura y, por ende, a entender y a exponer mejor el misterio de Cristo. La filosofía se presenta, por tanto, como una disciplina que va unida a la fe, como su anexo. La inteligencia humana tiene la necesidad de comprender, distinguir y, a la hora de explicar, exponer ordenadamente³⁸.

Uno de los aspectos interesantes de la investigación de Daniélou en torno al aprovechamiento de la filosofía pagana por parte de los grandes autores de los primeros siglos del cristianismo es mostrar la cristianización de la filosofía, oponiéndose a una supuesta helenización del cristianismo tal como la entendería Harnack³⁹. En efecto, después de una primera fase de orientación más bien judaica y, por tanto, de una manera de pensar que Daniélou llama *teología arcaica*, fueron planteados a la fe cristiana nuevos desafíos ante los cuales los Padres supieron manejar el método y las técnicas griegas para elaborar la formulación del dogma cristiano. Clemente, por ejemplo, se interesa por la demostración (*ἀπόδειξις*) en sentido aristotélico, es decir, la que se da por un silogismo. Aunque los principios de la fe son indemostrables, como lo son los primeros principios, a partir de las verdades de fe se puede llegar a conclusiones demostrables dentro de la misma fe. En el interior de la fe debe darse una búsqueda cuyo resultado será un mayor entendimiento de los

misterios de la fe; la verdadera filosofía, la gnosis, es, por tanto, una búsqueda por entender a Cristo⁴⁰.

Jean Daniélou defendió que el acontecimiento cristiano, es decir, el misterio de Jesucristo, de por sí, trae consigo una fuerte dimensión dogmática a causa de sus verdades reveladas. Al conjunto de esas verdades divinas del cristianismo, nuestro autor llamó «pensamiento cristiano». No obstante, ese pensamiento cristiano puede recibir, como de hecho recibió, ulteriores formas históricas. Eso es así por dos motivos: objetivamente, los datos de la revelación tienen una capacidad de informar cualquier forma de pensar; subjetivamente, el cristiano, al pensar, lo hace con su inteligencia vivificada por la gracia y por la fe. Hay, por tanto, cambios en las diversas maneras culturales de pensar que, con el paso del tiempo, se van constituyendo en pensamientos estructurados teniendo en cuenta el acontecimiento cristiano. El pensamiento cristiano, en ese segundo momento, será, por tanto, fruto del encuentro del acontecimiento cristiano, incluyendo sus verdades, con una determinada manera de pensar. No hay, por tanto, en ese segundo momento, un único tipo de pensamiento cristiano, puesto que el acontecimiento cristiano puede hacerse presente en cualquier forma histórica de pensamiento⁴¹.

En el Nuevo Testamento no hay una filosofía, sino un pensamiento profundamente bíblico, expresado en la lengua griega. La revelación, según Daniélou, recibe una forma histórica con estructura griega a partir de S. Justino. Hay también otra forma histórica que marca una *philosophia perennis* en el seno del cristianismo. Pero esas formas históricas no son las únicas posibles, puesto que los datos de la revelación pueden «encarnarse» en otras culturas como la india o la china, por ejemplo, dando lugar a una filosofía cristiana india o china. De esa manera, otras culturas pueden aportar aspectos que ayuden a comprender mejor la realidad cristiana⁴².

Después de la encarnación y del hecho de que Cristo introdujo a la humanidad en la vida de la Trinidad, ya no es posible hablar de un «eterno retorno». Cristo es el acontecimiento que funda la esperanza cristiana también en el sentido de que ha introducido algo nuevo en el mundo como fundamento de las promesas que se habrán de cumplir. El mundo no es el reflejo de un supuesto mundo sin movimiento; la historia del mundo tampoco es circular y melancólica. Hay esperanza: Cristo. La historia sagrada se desarrolla, a partir de Cristo, como extensión de la salvación adquirida para toda la humanidad aplicada a cada persona⁴³.

El pensamiento cristiano es, según nuestro autor, el único que se encuentra en su etapa final, perfeccionado. Por ejemplo, si nos referimos a la

dignidad de la persona humana, ningún pensamiento humano, que no sea el cristiano, logra hacer una descripción de ella con la perfección que existe en el cristianismo. En efecto, el relativismo y el sincretismo modernos, así como el pensamiento cientificista, el naturalismo y, en general, todas las filosofías laicas, no han dado en el blanco. En cambio, el pensamiento cristiano siempre ha afirmado que el hombre es objeto de un amor infinito, el de Dios, que funda el valor infinito de cada persona humana. Cada ser humano fue creado como imagen de Dios y fue llamado a participar de la vida divina, fue rescatado por Cristo y la Trinidad lo espera en el cielo para que goce eternamente de la bienaventuranza⁴⁴.

2.2. *La misión del Verbo en Israel, misterio de alianza*

En su libro *Le mystère du salut des nations* (1945), Daniélou, al estudiar la misión del Verbo, decía que iba a seguir el siguiente plan: «nosotros vamos a empezar por hablar de la misión del Verbo en el mundo pagano, es decir, de la presencia del Verbo entre los no cristianos, porque ningún hombre es extraño a la presencia del Verbo (...). En seguida estudiaremos la misión del Verbo en el mundo judío y cuál es el progreso que esa misión representa en relación a la revelación natural. Finalmente, veremos cuál es la plena misión del Verbo, es decir, su venida en la carne, la encarnación, y el nuevo progreso que se manifiesta en la misión de Cristo»⁴⁵.

Nos encontramos, por tanto, en la segunda etapa de nuestro estudio en torno a la «alianza». En ese sentido, aunque nuestro autor hable más bien de alianza abrahámica y de alianza mosaica, pensamos que ambas encuentran una mejor sistematización bajo el concepto «alianza israelita». Dios se revela a esos dos personajes con vistas a constituir un pueblo, el pueblo de Israel, y a prepararlo para recibir la salvación definitiva que se daría con la venida de Jesucristo. En los fundamentos de la alianza israelita o alianza veterotestamentaria o, todavía, Antiguo Testamento, encontramos al padre de todos los creyentes, Abrahán; en el momento central de esa alianza encontramos a Moisés y al pueblo constituido por el acontecimiento de la pascua. Es decir, las historias de Abrahán y de Moisés dan las claves de comprensión de toda la alianza veterotestamentaria. De hecho, los Profetas y los Sabios de Israel no harían más que profundizar en esa alianza de Dios cuyo fundamento y centro se han dado con Abrahán y Moisés, respectivamente.

Nuestro autor habla de tres comienzos absolutos de la acción de Dios en la *oikonomia*: la creación fue el comienzo de la acción de Dios en el cosmos, la elección de Abrahán fue el comienzo de su acción en la historia y la encarnación fue el comienzo del mundo futuro⁴⁶. Es interesante observar la relación entre creación, elección y encarnación, por un lado; y cosmos, historia y escatología, por otro. Así como en la alianza cósmica hemos visto la relación entre la creación y la fidelidad de Dios en el orden cósmico, vamos a ver ahora, en la alianza israelita, la relación entre la elección de Dios y su fidelidad en la historia. Una vez más aparece el interés de Dios por su creación en una constante pedagogía, pero ahora ya no se refiere a la creación en general, sino que Dios se dirige personalmente al hombre y manifiesta en constante *crescendo* sus trazos personales.

La alianza de Dios con Abrahán es uno de los misterios del Antiguo Testamento que prefigura el Nuevo Testamento y la alianza en Cristo. Hay otras prefiguraciones del misterio de Cristo en la historia de Abrahán –como el nacimiento milagroso de Isaac, figura del nacimiento virginal de Jesús; y las nupcias de Isaac con Rebeca, figura de las nupcias de Cristo con su Iglesia⁴⁷– pero nos centraremos en la alianza. Es interesante no perder de vista que, en el contexto de la llamada de Abrahán y de su vida al servicio de Dios, se mantiene la universalidad que hemos visto en la alianza cósmica, aunque Dios se dirija a un hombre concreto para constituir un pueblo.

«Cayó Abram rostro en tierra, y Dios le habló así: «Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abram, sino Abrahán, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido» (Gn 17,3-5).

La alianza con Abrahán, conservando el universalismo del que ya se ha hablado, constituye también –por primera vez– un lugar *particular* entre Dios y la humanidad⁴⁸. Se trata de la primera gran acción de Dios en la historia que culminará en Cristo, en el cual se une lo universal y lo particular. Jesús es el «lugar» de la presencia de Dios, se trata de un lugar particular en donde caben todos y se extiende hacia todas las direcciones. También Hans Urs von Balthasar, contemporáneo de nuestro autor y condiscípulo suyo en tiempos de Fourvière, se preocupó por las relaciones entre lo histórico y lo universal. El teólogo suizo encontró una fórmula muy conocida y que merece ser citada aquí: Cristo es el *universale concretum et personale*, puesto que en el interior de Dios, en la segunda Persona de la Trinidad, se encuentra el elemento históri-

co, la humanidad de Cristo. Jesucristo es aquella existencia particular que es el sentido y el centro de la totalidad universal porque en él mismo se encuentra el *universale in re*, es decir, el supra-tiempo en el tiempo que da valor universal al dato instantáneo e histórico. A su vez, la vida de Cristo (histórica y concreta) es universalizada por la acción del Espíritu Santo cuando cada persona, singularmente, actualiza en su existencia las características de la vida de Cristo: la receptividad total de la voluntad del Padre, la no anticipación de los tiempos de su manifestación y la inspiración progresiva del Espíritu Santo⁴⁹.

La alianza bíblica estará siempre marcada por las víctimas y *por la sangre* –los que participan de la misma sangre están unidos por un vínculo de alianza–, también en el Nuevo Testamento. Además, la alianza bíblica en su versión abrahámica, está marcada *en la carne*; la circuncisión es para esa primera alianza histórica de Dios con los hombres lo que el arco iris era en la alianza cósmica, un signo. Jesucristo, Verbo hecho carne, selló la nueva y eterna alianza con su sangre, siendo él mismo la víctima ofrecida a Dios una vez para siempre y perpetuada en la eucaristía⁵⁰.

La historia bíblica después de Abrahán es conocida. Siglos más tarde, nacería Moisés que, por vocación divina, liberaría al pueblo de esclavitud a que estaba sometido. La alianza de Dios con Israel a través de Moisés aconteció en el Sinaí (cfr. Ex 19-24). Según Daniélou, así como hay una relación profunda entre la alianza y Abrahán, de manera semejante hay otra entre el templo y Moisés, aunque como se sabe en tiempos de Moisés existió más bien una tienda⁵¹. En el contexto de la alianza mosaica, hay tres elementos que deben ser destacados: la elección (del pueblo), las promesas y los preceptos (Ley). Un poco más tarde, también el templo aparecerá como uno de esos elementos nucleares. Todos ellos –dentro del designio de Dios– son una especie de *contracción providencial* en el desarrollarse de la historia santa. De entre esos elementos, la elección es uno de los que mejor explican en qué consiste esa «contracción».

Nuestro autor se pregunta por qué en la economía de la salvación está presente ese misterio de elección según el cual uno es elegido y el otro es rechazado. El misterio del plan de Dios pide nuestra contemplación, paciencia y espera. Más que contestar a esa pregunta, el teólogo francés se contenta en adorar a Dios, respetar sus caminos insondables y confiar que, más allá de unas elecciones puntuales, hay una bendición para todos los pueblos cuyo autor es Cristo⁵². El hecho es que en el Sinaí, Israel fue elegido para ser el pueblo de Dios y para recibir las promesas y los mandamientos de Dios. Esa elección fue sellada por una alianza solemne.

El pueblo de Israel no surge, por tanto, de una especie de acuerdo entre familias tribales, por ejemplo, sino que es fruto de una elección de Dios; se trata de un pueblo que se encuentra en el orden de la gracia que va siendo donada en la sucesión de la historia de las acciones de Dios, es decir, de la historia de la salvación⁵³. Elección y gracia van de la mano, pero en un doble movimiento: contracción y expansión. Desde la alianza cósmica a la alianza israelita hay una *contracción*, es decir, una restricción que va desde la bendición de toda la creación a la bendición de Israel como el único pueblo consagrado a Dios entre todos los pueblos de la tierra. No es que se quite la bendición de Dios a la creación y a los demás pueblos, pero la elección *en orden a la salvación* recae sobre Israel. Ese punto contraído se mantiene hasta Cristo, a partir del cual se da la *expansión*. Pero la universalización de las bendiciones y de las promesas de Dios se dan desde Israel, o mejor, desde *uno* de Israel, de Jesucristo.

Fue providencial la elección y la alianza con Israel porque en esa fase de la historia de la salvación la revelación de Dios ha progresado. En efecto, creció el abismo entre Dios y el hombre, puesto que Dios se muestra como el Santo, habitará en el Santo de los Santos de la Tienda y, después, del Templo; se remarcó la transcendencia de Dios; en relación al hombre, creció en él la conciencia de ser pecador ante el Santo y, por ende, la necesidad de salvación, la necesidad de un redentor. En ese sentido, el tiempo de la alianza israelita fue el tiempo de la humildad y de las purificaciones⁵⁴.

3. EL «CRISTO PRESENTE», LA CONSUMACIÓN DEL MISTERIO DE LA ALIANZA

Las acciones de Dios tienen el mismo dinamismo en toda la historia santa y, sin embargo, cada acción es nueva. De hecho, *«al llegar la plenitud de los tiempos»* (Gl 4,4), Dios hizo una nueva creación: la humanidad de Jesucristo. Dios que había salido tantas veces al encuentro del hombre, ha venido a su encuentro de manera definitiva, perfecta y sin mediaciones, a no ser su propia humanidad.

En la cristología de Daniélou el esquema básico es, como queda patente, el de *promesa-cumplimiento*, en el contexto histórico-salvífico de las acciones de Dios. La alianza, ese acontecimiento de gracia en donde Dios pone su propia fidelidad en favor de su pueblo elegido, encuentra su máxima expresión en el misterio de la encarnación⁵⁵. Como se puede notar, la alianza en el Antiguo Testamento –en cierto sentido– parecía deficiente. De ahí que nuestro autor haya insistido tanto en la unilateralidad de la alianza bíblica: Dios permanece

fiel aunque el pueblo sea infiel, aún en ese caso la alianza no se rompe. Pero, aunque el testamento de Dios sea irrevocable, salta a la vista que se trata de una alianza que, en cierto sentido, es débil porque le falta algo. Es decir, la fidelidad de Dios no era correspondida con la fidelidad del hombre.

Pasaban los siglos y Dios, en su designio de amor, envió a su Hijo para que, al encarnarse, la humanidad pudiera serle fiel. La fidelidad de Jesucristo es la correspondencia fiel (y humana) a la fidelidad de Dios. Este momento es único en la *historia salutis*. Lo que aconteció con Jesucristo, aunque sea un retomar las grandes obras de Dios en el Antiguo Testamento⁵⁶, contiene una gran diferencia: ahora la humanidad corresponde plenamente a Dios con amor y obediencia a sus designios salvadores.

Esa novedad del evento de Cristo –su vida, acciones y palabras– se inserta en el contexto de las *magnalia Dei* de la *antigua alianza*. En el próximo capítulo vamos a subrayar algunos misterios de la vida de Jesús desde esta perspectiva. De momento, será suficiente con marcar algunos aspectos más generales. Con otras palabras, en el Nuevo Testamento, podemos ver cada acción de Cristo como un cumplirse de lo que estaba profetizado. Lógicamente, con eso no se afirma que la vida de Cristo ya esté toda anunciada en el Antiguo Testamento y que Jesús se dedicara a un cumplimiento mecánico de las profecías. Estamos más bien dentro de esas analogías bíblicas, de la continuidad y discontinuidad de las acciones de Dios en la Escritura y de la pedagogía divina que ha ido acostumbrando al hombre a la manera de actuar del propio Dios hasta que llegase su acción más prodigiosa. Uno de los escritos neotestamentarios que más subraya esa verdad es el Evangelio según Mateo (cfr. 2,5-6.15; 3,3; 4,14-16; 8,17 *passim*) con un estribillo que se repite una y otra vez: *cumplir lo que estaba escrito en los profetas*. En este sentido, por ejemplo, la concepción del Señor en el seno de María estaría en relación con la creación; su bautismo con el paso del mar rojo; la institución de los doce apóstoles en relación con las doce tribus de Israel⁵⁷.

Por otro lado, la vida, las palabras y las acciones de Cristo no sólo retoman las grandes obras de Dios en la antigua alianza, sino que también anticipan la escatología. Este es el caso, por ejemplo, de la ascensión, anticipación de la entrada de la humanidad en el paraíso. En ese marco teológico, nuestro autor establece un principio: así como el antiguo testamento fue anticipación del nuevo, de manera semejante la vida de Cristo es anticipación de la Iglesia y del cielo⁵⁸.

Todo lo que hemos afirmado hasta el momento tiene su importancia para destacar el hecho de que toda la historia y, por ende, el misterio de la alianza se

entiende solamente desde Cristo. El Verbo encarnado explica la antigua alianza y, a la vez, culmina en su humanidad la alianza que Dios quiere establecer con cada hombre en particular. Lógicamente, aunque en continuidad, no es lo mismo la alianza de la divinidad con la divinidad en Cristo que la alianza con cada ser humano en particular. Hay que salvar las diferencias entre el Hijo natural de Dios y los hijos adoptivos.

3.1. «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14)

La segunda Persona de la Santísima Trinidad se ha manifestado progresivamente en la historia. Se hizo presente de distintas maneras entre los paganos y los judíos, finalmente vino en nuestra propia carne. A esa misión del Verbo, Daniélou la llama «misión verdadera» (*mission véritable*)⁵⁹, no que las demás no fuesen verdaderas, sino que la encarnación sobrepasa las expectativas humanas que, en presencia de esa venida, palidecen. La encarnación es la plena manifestación del Verbo y la plena revelación de Dios a los hombres. La encarnación es también el momento de la plenitud (cfr. Gl 4,4) de la educación de los pueblos que se daba mediante las venidas anteriores del Verbo.

«*Et Verbum caro factum est*» (Jn 1,14) es, según Daniélou, la expresión teológica del misterio del Hijo de Dios que se hizo hombre. Dentro de la perspectiva teológica de nuestro autor, toda la Trinidad ha unido a la Persona divina del Verbo una naturaleza humana (adamítica), aunque solamente el Verbo se haya encarnado. Estamos ante la afirmación clásica de que todas las acciones *ad extra* de la Trinidad son comunes a las tres Personas. El coloreado característico de Daniélou –dentro del marco histórico-salvífico– a esta verdad se puede ver en el término *ad quem* de la unión hipostática, la naturaleza humana en cuanto realización del amor de Dios viene a salvar organizando todas las cosas en torno a Cristo, dando cumplimiento a las profecías y otorgando sentido pleno a los acontecimientos veterotestamentarios, y marcando el comienzo del fin de los tiempos⁶⁰.

Para nuestro autor, Jn 1,14 es expresión de la etapa decisiva de las distintas manifestaciones (presencias) del Verbo entre los hombres durante el curso de la historia. Al conocer la vida íntima de amor que hay en Dios y que nos fue revelada gracias al misterio de la encarnación, nos damos cuenta de que las comunicaciones anteriores del Verbo a la humanidad se debían a esa sobrea-bundancia infinita de amor que hay en el seno de Dios y que quiso comunicár-senos. En ese sentido, el misterio de la encarnación, se nos presenta como la

posibilidad real para que participemos en esa comunión de amor que es Dios. Es decir, Dios-amor, que se ha ido comunicando pedagógicamente en el curso de la historia mediante su Verbo y de distintas maneras, en la encarnación amó a cada ser humano en Cristo habitando entre nosotros al hacerse carne para que pudiéramos participar de su vida. La encarnación es, por tanto, la revelación del designio trinitario de amor y la realización efectiva de ese proyecto que estaba en el corazón de Dios. Lo esencial de toda la vida de Cristo –nos lo dice Daniélou– es hacernos participar de la vida de Dios⁶¹.

El Evangelio nos dice que el Verbo se ha hecho «sarx» (carne), y no «soma» (cuerpo). En la palabra «carne» encuentra Daniélou la naturaleza más profunda de lo que la frase nos quiere decir: que el Verbo se ha hecho verdaderamente hombre con todas las limitaciones que los hombres tienen, menos el pecado⁶². El Verbo ha asumido una humanidad como la nuestra. Jesucristo ha asumido la humanidad caída para elevarla y hacerla participar de la vida de Dios, la finalidad de la ascensión de una humanidad caída es levantarla en su resurrección. Jesucristo se nos muestra, por tanto, «vulnerable», sensible al sufrimiento del cuerpo y del corazón. Un Cristo super-poderoso, super-hombre, lejano al sufrimiento y al dolor, nos parecería un superhéroe admirable, pero no imitable. A la hora de seguirle imitándole, Cristo es preferible a cualquier superhéroe porque le vemos cercano a todas nuestras angustias, agonías y dolores⁶³.

Aún más, el hombre que no podría verse libre del pecado, puede ahora, en Cristo, contemplar y permitir que se realice en él el designio de Dios en su vida. La finalidad de la encarnación es divinizar al hombre⁶⁴. Uno de los primeros aspectos que se manifiesta es justamente el extremo opuesto a la antigua condición humana, que antes se encontraba en el ámbito del pecado y, ahora, en el de la santidad. Por la relación real de la naturaleza humana de Cristo a la Persona del Verbo, su humanidad está dotada de unas propiedades especiales, entre las cuales la total santidad. Esas propiedades son «especiales» no porque no convengan al hombre, por gracia de Dios, sino porque el hombre las había perdido a causa del pecado, pero en el fondo nada más son que la manifestación del plan de Dios para cada ser humano. La encarnación es misterio de santidad: la naturaleza humana del Señor, desde su primer instante de su existencia, es totalmente consagrada, santificada por su unión al Verbo, divinamente santo⁶⁵.

La acción de la Trinidad, del Dios tres veces Santo, santifica a la humanidad de Cristo: la existencia y la santidad de esa humanidad se deben a la acción

de las tres Personas divinas. Se ha dicho anteriormente que la santidad expresa la vida íntima de Dios y que la alianza es expresión de Dios que se comunica hacia afuera. Pero, como se puede notar, Jesucristo manifiesta la vida íntima de Dios en su propia humanidad, santa y santificadora.

3.2. *La irrevocabilidad de la nueva alianza*

¿Por qué la alianza de Dios con los hombres en el Antiguo Testamento no se rompía? Por la fidelidad de Dios. También es interesante hacer notar el elemento cristológico: el testamento veterotestamentario no se rompía con vistas a la alianza que se daría en Cristo: como la alianza entre la divinidad y la humanidad que se dio en Jesucristo es irrevocable, así también las alianzas anteriores, con vistas al *Christus venturus*, tenían esa misma característica, aunque sin la misma radicalidad que vemos en Cristo. Además, los acontecimientos de la vida de Señor son continuaciones de las *magnalia Dei* y, por tanto, también de las alianzas veterotestamentarias.

La comunicación de vida que no puede romperse jamás se dio, principalmente, en la encarnación. Pero, esa irrevocabilidad de la alianza tiene, a nuestro modo de ver, tres momentos. El primer momento es *ontológico* y se trata del mismo momento de la *encarnación*, es decir, la unión hipostática; el segundo momento está formado por su *dimensión meritória*, que sintetizamos en la expresión «*sangre de la alianza*»; el tercer, es manifestativo, el misterio de la ascensión⁶⁶.

1. Así como la iniciativa de hacer alianzas la tuvo Dios en el Antiguo Testamento, sin ningún mérito que las precediesen, lo cual marca su dimensión de gratuidad, también la alianza crística fue pura iniciativa de Dios. De hecho, nuestro autor habla de los tres estados de la humanidad de Cristo: el primero es la vocación, y los siguientes son la justificación y la glorificación⁶⁷. Y como dice el Apóstol, «*los dones y la vocación de Dios son irrevocables*» (Rm 11,29). La gracia de la *unión hipostática* recibida no presupone ningún mérito precedente a la propia humanidad del Señor, pero una vez recibida la gracia, ésta permanece para siempre⁶⁸. Es decir, la propia vocación de Cristo es el fundamento (ontológico) de la irrevocabilidad de la alianza que se dio entre la divinidad y la humanidad. Como se puede ver, el obstáculo que, en el Antiguo Testamento, existía para que la alianza fuera totalmente bilateral, fue superado por Cristo: en él, la humanidad es totalmente fiel a Dios.

Puesto que a partir de la *encarnación del Verbo*, el nuevo testamento (alianza) –la unión que entre la divinidad y la divinidad en Cristo– no se puede deshacer, sea cual sea el pecado del hombre, la seguridad que el hombre encuentra ante Dios es firme⁶⁹. Cristo es la seguridad del ser humano. En efecto, lo que pasa en Cristo tiene un reflejo en la indefectibilidad de la Iglesia y en el título a la gracia (*titre à la grace*) que cada cristiano recibe en el bautismo⁷⁰.

2. En la historia de la salvación, la redención se presenta como una acción liberadora de Dios. Eso se puede ver, por ejemplo, cuando el Señor salvó al pueblo de manos del Egipto opresor. Con ese pueblo hizo una alianza y la ratificó con sangre de animales. En ese sentido, es interesante observar –con Daniélou– que la misma sangre derramada tanto sobre el altar como sobre el pueblo fue un gesto eminentemente expresivo de la comunicación de vida⁷¹.

La liberación que Cristo opera va a lo esencial, a la cautividad de la humanidad como tal para comunicarle la vida. Dios opera esa liberación en *la sangre de Cristo*⁷². Además de los hechos de Ex 24, en torno a la ratificación de la alianza con sangre, la liberación *por la sangre* de Cristo también guarda una clara relación tipológica con la sangre del cordero pascual antes del éxodo del pueblo de Israel (cfr. Ex 12,21-28): las casas que estaban marcadas con la sangre del cordero serían dejadas intactas por el ángel exterminador. En el Nuevo Testamento, la humanidad, marcada por la sangre del Cordero de Dios, que es Jesucristo, es liberada, salvada, santificada. Lógicamente, cada persona tendrá que aceptar esa salvación realizada por Cristo para que sea eficaz en *su* vida. No obstante, Jesucristo derrama su sangre para la salvación de todos y afirma que su sangre es la de la *nueva alianza* (cfr. Mt 26,28), que sella ese testamento de Dios con los hombres. Eso es posible –afirma Daniélou– porque la divinidad y la humanidad estaban unidas (unión hipostática) en perfecta comunión de vida (desde el primer momento de la encarnación)⁷³. Es decir, la dimensión meritoria (sangre de la alianza) encuentra su fuente en la gratuidad (encarnación).

En efecto, la sangre de Cristo no tendría la fuerza redentora que tiene para liberar a la humanidad de todas sus esclavitudes si Jesucristo no fuese Dios y hombre a la vez. No se trata, por tanto, de considerar la sangre en cuanto sangre, puesto que en el Antiguo Testamento hay constantes derramamientos de sangre. La dimensión meritoria de la sangre de Cristo se debe a que la *sangre derramada* es la sangre del Mediador entre Dios y los hombres. La unión hipostática, que aconteció en el mismo momento de la encarnación, es, por tanto, el fundamento de toda la dimensión meritoria de las acciones del Verbo encarnado.

En la primera alianza el sumo sacerdote debía entrar una vez por año con la sangre de la expiación, se trataba de sangre de animales incapaz de justificar al pecador (cfr. Hb 9,9). Cristo, sacerdote de la nueva alianza, se presentó a su Padre con su propia sangre, significando la redención eterna de los hombres y la respuesta de fidelidad de la humanidad a Dios⁷⁴: «*pero presentándose Cristo como Sumo Sacerdote de los bienes futuros (...) penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna*» (Hb 9,11-12). En Cristo, la comunión de vida que se dio desde el momento de la encarnación en su misterio de unión hipostática (misterio de la alianza definitiva de Dios con la humanidad), se hace patente en la comunión de su propia sangre con toda la humanidad. La alianza es entonces sellada con la sangre⁷⁵.

La *sangre derramada* va de la mano con otros dos temas muy importantes para esa «cristología de la alianza»: el sacerdocio de Cristo y la eucaristía. El primero es posibilidad del segundo, y eso en dos líneas: en relación al sacerdocio antiguo, Cristo entra en el Santo de los Santos con la sangre de la expiación *consiguiendo la redención eterna*. En relación con el sacerdocio cósmico representado por Melquisedec, que ofrece pan y vino, Jesucristo es presentado como sacerdote en la línea de Melquisedec (cfr. Hb 5,5-10. 7,11-14) y, además, los elementos materiales para el memorial de la nueva alianza son –como en el caso del sacrificio de Melquisedec– el pan y el vino.

En ambos casos, la eucaristía aparece como sacramento de la sangre de la alianza. Esta sangre es la que hace posible la comunión con Dios. La eucaristía es, por tanto, el signo de la nueva y eterna alianza, su memorial eficaz. Así como la alianza cósmica tiene su memorial en el arco en el cielo; la alianza con Abrahán, en la circuncisión; la alianza con Moisés, en las tablas de la Ley; la alianza crística tiene su memorial en la eucaristía⁷⁶.

3. La nueva alianza, irrevocable por la encarnación y el misterio de la Cruz, se refuerza y se manifiesta como tal en la *ascensión, uno de los misterios de la gloria de Cristo*. Nuestro autor pone otro principio fundamental: todas las gracias que existen en la Iglesia son efectos de la fuerza victoriosa de Cristo manifestada en su ascensión. En continuidad con el texto de Ef 1, 15-23, que habla del triunfo de Cristo y su supremacía, el teólogo francés afirma que el principio anterior se debe a ese misterioso «*por encima de todo principado*». De esta manera, el misterio del cuerpo místico fue instituido en la ascensión y manifestado en Pentecostés: Cristo es realmente cabeza de la Iglesia y las gracias de la cabeza (gracia capital) se derivan a la Iglesia, que es definida como comu-

nicación de la gloria del Resucitado a la humanidad con la cual él es solidario⁷⁷. En efecto, el Padre «*le constituyó Cabeza suprema de la Iglesia, que es su cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo*» (Ef 1,22-23).

Dios se ha tomado verdaderamente en serio la alianza entre la humanidad y la divinidad del Señor. Ese Testamento fue sellado con la Sangre y ratificado con la gloria y, desde la gloria que transfigura a la humanidad del Señor, la gracia –por acción del Espíritu Santo– se hace eficaz en los miembros de su Cuerpo Místico. De esa manera, la alianza de Dios, completa y definitiva en Cristo, extendida y manifestada a toda la humanidad, lleva consigo un dinamismo de expansión de tal manera que todos podamos estar en la «cristosfera», es decir, medidos y formados por la humanidad de Cristo, en las esferas del Verbo encarnado, en sus rayos de gracia⁷⁸.

En el pensamiento de nuestro autor, el comienzo de los misterios de Cristo, su encarnación, se encuentra muy presente en el misterio de la ascensión, puesto que la humanidad, nuestra humanidad, es elevada por encima de los ángeles (cfr. Ef 1,20-21). Algunos Padres de la Iglesia –afirma Daniélou– pensaron que el pecado de los ángeles (ahora demonios) fue la no aceptación de la humillación de ver la naturaleza humana elevada más allá de la naturaleza angélica⁷⁹. En todo eso se ve el *mirabile commercium* tantas veces comentado por los Padres: el Hijo de Dios se hizo hombre para que los hijos de los hombres fuesen hechos hijos de Dios. En la ascensión se da la manifestación de la elevación de la naturaleza humana y, por ende, de nuestra filiación adoptiva en cuanto presente e inserta en el *Christus totus*.

La sangre de la alianza, en la ascensión, es la *sangre aceptada*. Para que un sacrificio esté completo, dice Daniélou, es importante no sólo que sea ofrecido, sino también que sea aceptado. La ascensión manifiesta también esa realidad: la sangre de Cristo ha sido aceptada por el Padre y es eficaz para toda la creación. Cristo, en la ascensión, se presenta al Padre enseñándole las llagas de la Pasión y, desde allí, extiende a la humanidad la complacencia que el Padre encuentra en su humanidad, la humanidad del Verbo encarnado. Ascensión, sacerdocio y sacrificio están, por tanto, íntimamente asociados en el misterio total de Cristo, manifestado en su ascensión⁸⁰.

4. EL «HOGAR» DE LA ALIANZA DE DIOS: LA PERSONA DE CRISTO

«Según San León Magno, las teofanías del Verbo y las prefiguraciones del Mesías son utilizadas ante todo para fundar el dogma de las dos naturalezas.

Pero también es verdadero si consideramos a la inversa. El dogma de las dos naturalezas, a su vez, nos permite comprender cómo esa doble línea [teofanías del Verbo y prefiguraciones del Mesías] puede encontrar su cumplimiento. *La Persona de Cristo es el hogar de su reencuentro*. Es solamente por la unión de las dos naturalezas como que aparece decididamente cuál es la finalidad plena del Antiguo Testamento»⁸¹.

Jesucristo nos ha revelado no sólo a sí mismo, sino también al Padre y al Espíritu Santo. La tradición teológica entiende las personas en Dios como relaciones subsistentes. Jesucristo es, por tanto, total referencia al Padre. Estamos ante el misterio de su persona, de su relación al Padre y, por tanto, en cuanto distinto de él. Con todo, estamos hablando no sólo de la persona del Verbo y de sus relaciones eternas con el Padre, sino del Verbo en cuanto encarnado, es decir, de la Persona de Jesús.

Si bien es cierto que la Persona de Jesús, por ser el Verbo, no cambia en lo más mínimo al encarnarse –el cambio se da en la humanidad–, también es cierto que su Persona es el «hogar» (*foyer*), en lenguaje de Daniélou, de dos realidades veterotestamentarias, la línea del Mesías temporal y la del Dios soberano que viene para juzgar, y como veremos, «hogar» también de la naturaleza huanana y la naturaleza divina. Esa afirmación de nuestro autor debe entenderse en la línea de lo que se ha dicho anteriormente. Porque, si por un lado, el misterio de la alianza se resuelve en el misterio de la unión hipostática, por otro, el misterio de la unión hipostática es una iluminación intensa sobre lo que el Antiguo Testamento llamó alianza. En esa misma línea cabe afirmar que el misterio de la alianza, dentro de una teología que afirma la continuidad y la discontinuidad en las acciones de Dios en la historia y en cuanto están en la historia, nos puede sugerir algo de lo que vendría a ser la unión hipostática.

Esa afirmación gana solidez mayor cuando se piensa que así como el misterio de la alianza es expresión de la tendencia de unión entre Dios y el hombre, el misterio de la unión hipostática es, efectivamente, esa unión. Lo divino y lo humano se encuentran en la Persona de Jesús.

4.1. *La persona como «limitación»: un intento por unir la «theología» con la «oikonomía»*

Jean Daniélou, en su investigación patrística, ha tenido el mérito de subrayar en algunos escritos sobre los tres primeros siglos la cuestión de la *deli-*

mitación del Hijo en relación al Padre. La teología de la περιγραφή, uno de los primeros intentos en distinguir a las Personas divinas en el seno de la divinidad, está unida a otros dos temas: la relación teología-economía, o *Dios en sí y Dios comunicado*, por un lado; el Hijo y la creación, por otro. Aunque la consideración de esas realidades haya llevado a algunos autores de la antigüedad a caer en el subordinacionismo, es muy interesante entrar en esa etapa donde se empieza a formar teológicamente el concepto de persona desde un punto de vista cristológico.

Perigraphé –como afirmaba J. Wolinsk en la presentación que hizo en el «Instituto de Francia», en el 2005, sobre la teología del Logos antes de Nicea, teniendo en cuenta sobre todo la obra de Daniélou– es una palabra griega que significa «lo que está alrededor de una cosa», es decir, su contorno, su límite exterior, su *delimitación*. En el contexto teológico de los autores que vamos a presentar, Dios, que es *ápeiros* (sin límites), estaría dotado de una *perigraphé* (delimitación), y esa *perigraphé* sería el Hijo⁸².

Como se sabe, nuestro autor se interesó mucho por los Padres de tendencia alejandrina. Esos Padres, a su vez, recibieron una influencia considerable de Filón de Alejandría, principalmente en relación a la teología del Logos⁸³. A su vez, la doctrina de Filón sobre el Logos bíblico recibió el influjo de la filosofía platónica, aristotélica y estoica. El Logos recibe varios nombres en la obra de ese judío alejandrino: el Primer-nacido –πρωτόγονος–, arcángel de nombres variados; príncipe, imagen, Israel. También dice que el Logos es el más antiguo de los ángeles y jefe de ellos, que es un fuego que busca el bien y destruye el mal, que recibió del Padre el don de estar en la frontera del mundo del Creador y del mundo de la criatura. El Logos intercede por los mortales y da unidad a todo. A veces Filón parece indicarnos que el Logos se encuentra en el mismo plan divino; en otras ocasiones, inferior a Dios. Además, así como el *Dabar*, la *Palabra de Dios* tiene las funciones creadora, reveladora y judicial, así también el Logos tiene las mismas funciones⁸⁴.

Jean Daniélou subraya las semejanzas existentes entre los escritos del Nuevo Testamento y Filón. Se ha visto que el Logos es, según la teología filoniana, el Primer-nacido, el principio, la imagen y el que está cerca de Dios. Todo ello se puede relacionar con el Prólogo de S. Juan, que habla del «principio» y de la «cercanía del Logos a Dios»; con Rm 8,29, que habla del «*primogénito entre muchos hermanos*»; con Col 1,15, que también habla del «*Primogénito de toda la creación*». Pero, al contrario de lo que nos enseña S. Juan, Filón no acepta que el Logos haya venido a la tierra en forma sensible, puesto que el

Logos de Filón no tiene comunidad con la materia. En cambio, el Prólogo de S. Juan afirma claramente que «*el Verbo se hizo carne*» (1,14)⁸⁵.

Aunque los escritos del Nuevo Testamento no estén en dependencia directa de la obra de Filón, no se puede negar que hay semejanzas. Es lógico, ya que también los primeros cristianos conocían la filosofía griega de la época. En cambio, existe una influencia directa en el caso de algunos cristianos de los primeros siglos: en Clemente, a través de la exégesis; en Orígenes, que recoge algunas concepciones teológicas filonianas; en Gregorio de Nisa, que retoma dos puntos de la teología mística de Filón como las tinieblas divinas y el progreso espiritual perpetuo⁸⁶.

En relación a la Persona del Hijo, queda clara entre los apologistas cristianos una afirmación esencial para la fe: el Hijo es engendrado por el Padre, es decir, el Hijo es de naturaleza divina. Según Daniélou, lo más característico de los apologistas es la aplicación al Hijo de los atributos cosmológicos de Dios. Es decir, los apologistas afirman la consubstancialidad del Hijo con el Padre, pero el Hijo aparece como engendrado del Padre *con vistas a la creación*. Por lo general, ponen dos momentos del Verbo: en cuanto Verbo es preexistente como un poder impersonal en la naturaleza divina; en cuanto Hijo ha sido proferido con vistas a la creación. Justino, por ejemplo, afirmaba –en sintonía con otros apologistas– que al ser constituido persona distinta del Padre, el Hijo se encuentra con una determinación (περιγραφή) en el sentido de que hay una limitación inherente al Hijo en su misma generación⁸⁷.

Según esa teología, la existencia individual siempre implica una limitación (περιγραφή), característica presente en todo lo creado. Dios, en cambio, es ilimitado. ¿Cómo relacionar Dios y la creación sin prejuicio de la esencia ilimitada de Dios? A través de la περιγραφή del Hijo. De esa manera el Verbo puede ser llamado Hijo, o sea, es Hijo con vistas a la creación; en su eternidad es el Verbo⁸⁸. En ese planteamiento hay un claro peligro de decir que el Hijo sea creado. No muchos años después, Ario haría esa afirmación que, como es lógico, sería combatida.

Según Daniélou, *perigraphé* fue el término que preparó el concepto de *persona* en el cristianismo con una originalidad que va más allá de los condicionamientos de la filosofía griega, aunque siempre relacionada con ella. *Perigraphé* aparece, por tanto, como sinónimo de persona y de limitación. Dios, sin embargo, no puede estar limitado por nada. De ahí que el concepto de persona, en sus primeros pasos, no podía ser aplicado a la divinidad primordial. Daniélou observaba también que la manera en que los apologistas hablaban

del Hijo, como delimitación, suponía la afirmación de una evolución de la divinidad: como el Padre no puede ser limitado por nada –él no tiene nombre–, el Hijo sería el limitado, sería la persona del Padre, el nombre (*shem*) del Padre. Mientras que a nivel especulativo se hablaba de la *perigraphé* del Padre, la conciencia cristiana se sentía incómoda con esa manera de expresarse, puesto que estaba convencida de que la divinidad del Hijo es igual a la del Padre⁸⁹.

Curiosamente, algunos autores modernos han encontrado semejante dificultad a la hora de aplicar el concepto de *persona* al Dios personal del cristianismo. El panteísmo de Spinoza y el idealismo de Hegel niegan la personalidad divina, porque el concepto de persona entraña limitación, determinación y singularidad, lo cual aparece como lo opuesto a la infinita perfección divina, indeterminada e ilimitada. Un Dios personal sería un antropomorfismo. En cambio, nuestro autor afirma –con la tradición teológica– la importancia de utilizar la analogía a la hora de aplicar el nombre de persona a las tres *relaciones subsistentes* en Dios⁹⁰.

4.2. *La Persona de Cristo como término del designio de Dios*

«La persona de Cristo, uniendo las dos naturalezas en la unión hipostática, apareció como siendo el término (τέλος) absoluto de la historia. Sin embargo, todavía no es el fin, el τέλος. Después de aquel término subsiste la espera por la repercusión (*retentissement*) de la obra hecha por Cristo a favor de toda la humanidad. Como Cristo es el fin del Antiguo Testamento, él es también el Primogénito de la nueva creación. Él no es solamente el ἀρχή y el τέλος. Él es también, siguiendo otra perspectiva, τέλος-ἀρχή, fin de un mundo y comienzo de otro»⁹¹.

Después de la definición de Calcedonia, el Oriente cristiano quedó dividido entre nestorianos, monofisitas y calcedonianos. En Occidente se recibió sin mayores problemas la doctrina calcedonense, no así quince siglos más tarde⁹².

En los años 50 del siglo pasado, con ocasión de la publicación de la Carta Encíclica de Pío XII, *Sempiternus Rex Christus* (1951), que celebraba los 1500 años del Concilio de Calcedonia, hubo una serie de estudios sobre el dogma de Calcedonia. Los tres volúmenes *Das Konzil von Chalkedon* (1951-1954) son un testimonio de aquel momento histórico. Nuestro autor también participó en aquellos estudios a través de un artículo elaborado en diálogo y en contraposición a algunas ideas de Jean-Louis Leuba, teólogo protestante.

Jean-Louis Leuba, en *L'institution et l'événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel, 1950), defendía que mientras la cristología que se lee en el Nuevo Testamento es histórica y, por tanto, dinámica, la del Concilio de Calcedonia es estática; Leuba no decía que la doctrina de Calcedonia fuese falsa, sino que a esa doctrina le faltaba el aspecto dinámico e histórico tan presente y tan importante en el Nuevo Testamento. Los mismos conceptos utilizados por Calcedonia –como persona y naturaleza– son, según el teólogo protestante, estáticos y sustancialistas⁹³.

Frente a la posición de Leuba, Daniélou defendió claramente el dinamismo presente en la fe de Calcedonia en dependencia del dinamismo que representa la unión hipostática⁹⁴. Dentro de ese dinamismo, nos encontramos con el hecho de que la Persona misma del Verbo, a la luz de la historia de la salvación, es la *Realidad Última*, en cuanto que en él se cumplen todas las esperanzas del Antiguo Testamento: él es el Mesías liberador y el Dios que juzga. Es decir, se trata de un fin absoluto de un largo proceso. Pero, como es evidente, la historia no ha llegado a su fin; de ahí que, en el pensamiento de nuestro autor, Cristo es una Persona divina encarnada en quien ya se dan ahora en el presente las últimas realidades: toda la historia encuentra su fin en Cristo, pero la misma Persona de Cristo tiene un dinamismo que ya contiene todo lo que puede pasar hasta la consumación de esos últimos tiempos en los cuales vivimos. Se trata de un movimiento que va hacia Cristo y, desde él, parte en todas las direcciones⁹⁵.

Cristo cumple con las profecías del Antiguo Testamento. Una lectura atenta descubre dos líneas distintas en esas profecías: una, la espera del Mesías temporal que viene para liberar a Israel de sus enemigos; la otra, la de la venida de Dios para juzgar el mundo en el final de los tiempos. Jesús, Χριστός (Mesías) y Κύριος (Adonai) reúne en sí mismo esas dos tendencias diferentes. Pero, ¿cómo? Del equilibrio que aquí se tenga dependerá el equilibrio a la hora de entender la unión de las naturalezas en Cristo. En el caso de que se subraye demasiado la línea mesiánica se puede caer en una especie de adopcionismo: Jesús en continuidad, con los grandes personajes del Antiguo Testamento, aparecería como un hombre divinizado y dotado de la fuerza de la divinidad para lograr la liberación de Israel. Nuestro autor afirmó que la escuela de Antioquía siguió más o menos esa línea del Antiguo Testamento hasta conducir a la manera nestoriana de entender a Cristo.

Poner el énfasis en la línea de la soberanía divina y de la soteriología podría llevar al extremo opuesto de algunos alejandrinos, minimizando la im-

portancia de la humanidad de Cristo⁹⁶. Ese fue el caso de Apolinar de Laodicea que, sin negar la verdadera carne del Señor y con la preocupación de mostrar que Cristo tenía solamente la personalidad divina, negó el alma de Cristo, mutilando, de esa manera, su verdadera humanidad. Según Apolinar, Cristo tenía una única *phýsis* en el sentido de una única realidad subsistente. De hecho, es suya la expresión *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λογοῦ σαρκομένη*. Para Apolinar, *φύσις* era lo mismo que principio de operaciones y, en Cristo, sería el mismo Verbo. Negar el alma de Cristo, con la consecuente mutilación de la humanidad del Señor, le hace a Apolinar un monofisita antes de Eutiques⁹⁷.

San Cirilo de Alejandría ya había subrayado la dimensión dinámica y soteriológica del misterio de la encarnación. Daniélou, al recordar la doctrina de ese alejandrino, valoró ese aspecto dinámico: la estructura ontológica se despliega en su pasión y glorificación, sin excluir la eucaristía y la parusía gloriosa⁹⁸. La dimensión soteriológica del misterio ontológico de Cristo se despliega en sus varios estados. Como se puede ver, nuestro autor tiene interés en mostrar que la doctrina efesino-calcedonense no es un ente abstracto y que se fija solamente en los aspectos ontológicos y metafísicos, sino que tiene en cuenta la historia de la salvación.

La Iglesia, sin dejar de reconocer el gran valor de la cristología alejandrina en el Concilio de Éfeso, no dejará de profundizar la doctrina en el Concilio de Calcedonia. Según San Cirilo, la realidad que constituye a Cristo es solamente una, pero a esa realidad la llamó «*phýsis*», para dar realismo a la unión de las dos naturalezas en la única Persona del Hijo de Dios. Aunque a veces el vocabulario de Cirilo no sea muy exacto, su doctrina cristológica, sin embargo, es siempre ortodoxa. Calcedonia utilizará el término «*persona*» para esa única realidad constitutiva y subsistente de Cristo⁹⁹.

Para Daniélou, la doctrina de San León Magno, recogida después en el Concilio de Calcedonia, nos aleja de los extremos anteriormente apuntados – con raíz en las dos líneas veterotestamentarias: una, la del Mesías; la otra, la del Dios juez de todos– y nos pone en una larga tradición patristica que remonta a San Justino y a San Ireneo, dentro del cuadro histórico-salvífico: el Verbo se hizo carne en la plenitud de los tiempos, es decir, después de una larga preparación jalónada por acciones pedagógicas a través de las cuales Dios fue preparando al hombre para que se acostumbrara a la manera de actuar divina, a la vez que el mismo Dios se fue habituando a las costumbres de los hombres.

Según Daniélou, en la manera de ver del Papa León Magno, la teología del Mesías liberador y la teología del Dios soberano que viene para juzgar al

mundo, presentes en el Antiguo Testamento, sirven de base bíblica para el dogma calcedonense. A la inversa, el dogma de la unión hipostática nos permite comprender el cumplimiento de esas líneas veterotestamentarias. El dogma de Calcedonia es, por tanto, la respuesta a la cuestión planteada por el Antiguo Testamento, manifestada por ejemplo, en aquella pregunta que Cristo hizo a los fariseos: *¿Entonces, cómo David, movido por el Espíritu, le llama Señor al decir: Dijo el Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos bajo tus pies»?* Por lo tanto, si David le llama «Señor», ¿cómo va a ser hijo suyo?» (Mt 22,43-45). Al Mesías se le llama Señor porque –como dice San León– el Profeta había anunciado tanto al Mesías que desciende de David como la naturaleza divina del Verbo¹⁰⁰.

¿Cómo entender en Cristo la dualidad de naturalezas en la unidad de Persona sin perder de vista la finalidad de la encarnación? A la hora de entrar en ese misterio, es importante no olvidarnos de que la finalidad salvadora se sigue cumpliendo hasta la consumación de los tiempos. La Persona del Verbo encarnado, al proyectar su luz hacia atrás y hacia el futuro, nos da, según Daniélou, el sentido de la historia y, consecuentemente, nos muestra la dimensión escatológica y, por tanto, dinámica del proyecto de Dios. En ese sentido, la definición de Calcedonia precisa la teología bíblica, que es necesariamente escatológica¹⁰¹.

La Persona de Cristo, que aúna las dos naturalezas, se entiende en el equilibrio de dos líneas veterotestamentarias, lo cual, según nuestra manera de ver, muestra que el dogma de Calcedonia hay que entenderlo en ese *dinamismo* de la tradición bíblica y patristica. No hay que subrayar en Calcedonia la existencia de una mera teoría metafísica que fuera, además, abstracta y estática y, consecuentemente, sin visión histórica. En efecto, entender el misterio de Cristo de manera a-histórica sería construirse un ídolo mental, pero, desde luego, no sería el Cristo de los Evangelios.

Ese dinamismo histórico-salvífico presente en la Persona de Cristo se expresa en sus naturalezas. En su Persona se ha dado la unión más íntima que puede darse entre la humanidad y la divinidad. El mundo que salió de Dios y vuelve a Dios (*exitus-reditus*) encuentra, ya ahora, en la Persona del Verbo encarnado su perfección. La Carta a los Hebreos contempla esa realidad desde el Cristo glorificado constituido nuestro Mediador (μεσίτης) de una vez por todas (ἀπαξ), él nos adquirió una redención eterna y es mediador de la *nueva alianza* (cfr. Hb 9,12-26)¹⁰².

La Persona del Verbo encarnado es, por tanto, el hogar (*foyer*) de un dinamismo que implica unión, perfección, realización. Esa manera de pensar la

Persona de Cristo concuerda tanto con la clásica definición de «Persona» en Dios como *relatio subsistens* cuanto con la tendencia personalista, de la que Daniélou se sentía cercano, en donde la persona es presentada como comunión, como diálogo. En efecto, para la corriente personalista, la persona es valorada por sí misma, pero siempre en relación con los demás.

En Cristo, la alianza entre la divinidad y la humanidad ha llegado a su término en toda su perfección y para siempre¹⁰³. A esta alianza pueden pertenecer todos los que reciban a Cristo por la fe y por los sacramentos de la fe, que son las *mirabilia Dei* en nuestros días y que continúan la historia de la salvación. A esa época que corresponde al tiempo de la Iglesia, Daniélou la llama el misterio *del sentarse de Cristo a la derecha de Cristo*, que es el misterio que llena la historia entre la ascensión y la parusía y que no tiene otro objetivo sino extender la alianza que existe en la Persona de Cristo de manera singular a cada persona humana¹⁰⁴.

«Calcedonia, ¿fin o comienzo?»¹⁰⁵. A esta pregunta rahneriana, Daniélou contesta poniéndose más en la línea de un comienzo, pero utilizando otra expresión: Calcedonia pone los fundamentos de la cristología. Lógicamente, al poner los fundamentos se puede afirmar que, en ese sentido, Calcedonense es un comienzo de cristología. Las muchas preguntas que suscitan la fórmula calcedoniana –como las relaciones entre las dos naturalezas en Cristo, la correcta comprensión de sus actividades humanas, la unión entre la intimidad del Verbo (realidad eterna) y de la naturaleza humana de Cristo (realidad creada)– ponen de manifiesto la necesidad de seguir profundizando en el Misterio del Verbo encarnado¹⁰⁶.

Nuestro autor reafirma, por tanto, la doctrina clásica: en Dios, las personas no son otra cosa que relaciones subsistentes¹⁰⁷. Dicho esto, sin embargo, procura comprender la Persona de Cristo en la historia de la salvación, dentro de lo que él llama «líneas veterotestamentarias». Esa comprensión histórico-salvífica de la verdad calcedonense no es solamente el resultado de su planteamiento general dentro del gran cuadro de la *historia salutis*, sino que se encuentra en dependencia de la visión moderna de la filosofía de la persona¹⁰⁸.

Es un elemento común a esas filosofías la afirmación de que la persona no se deja reducir a un análisis discursivo, sino que existe en ella como un núcleo espiritual que no puede ser descubierto a no ser por el amor. En ese sentido, Daniélou en lugar de decir qué es la persona y, más en particular, qué es la persona al aplicar esa noción a Cristo, entra en el campo cognoscitivo de cómo alcanzar a la persona, cómo conocerla. Siendo así, la Persona de Cristo –como

la del Padre y la del Espíritu Santo— puede ser alcanzada, también intelectualmente, solamente a través del amor, es decir, a través de la revelación aceptada en la fe por el creyente. De esa manera, conocer a la Persona de Cristo es también reconocerse uno mismo medido por él¹⁰⁹. En efecto, una persona que no tenga fe podría aceptar que Jesús de Nazaret existió como personaje histórico, de hecho hay documentos que afirman su existencia en un determinado momento de la historia; pero reconocer que Jesús es Dios, acceder al misterio de su Persona, es algo posible solamente por gracia de la fe.

Afirmada la necesidad de la revelación para que podamos conocer a la Persona de Cristo, hay que tener en cuenta que, propiamente, la personalidad le conviene a Dios y que nosotros somos participaciones limitadas de la infinita perfección de las Personas divinas¹¹⁰. En ese sentido, la Persona de Cristo es concebida como un ser *en sí* con una dignidad y una perfección infinitas. Hablar de un *ser en sí*, de la posesión perfecta de sí mismo, es hablar de *incomunicabilidad*. Siendo eso una cara de la moneda, hay que hablar también de la otra cara, no menos verdadera, la persona es *comunicabilidad*¹¹¹. Es exactamente ese último aspecto lo que fue puesto de manifiesto por las varias filosofías de la persona del siglo XX¹¹².

En ese sentido, la metafísica del ser se complementa, por tanto, con la metafísica del amor. La Persona de Cristo, que se posee a sí misma de manera perfecta (incomunicabilidad), puede comunicarse de una manera misteriosa, uniendo a sí dos naturalezas perfectas: la divina y la humana. El Dios que se venía comunicando desde la creación del mundo y, más en concreto, desde Abrahán, se ha comunicado de manera misteriosa y permanente en la encarnación. El misterio de la encarnación, el misterio de la unión hipostática, es el sello puesto al misterio de la alianza, comunicación entre Dios y los hombres en la historia de la salvación. A partir de entonces está extendido un puente, a través de la humanidad del Señor unida a la Persona del Verbo, entre el hombre y Dios.

1. «Il y a, dans la Bible, une notion capitale, qui est l'idée-mère de la Bible, et que souvent nous ne comprenons pas: c'est celle d'*alliance*.» (*Avent*, 14).
2. «Si la Sainteté exprime ce qu'il est en lui-même, l'Alliance le fait connaître dans sa relation avec le monde. A travers elle, Dieu manifeste un certain nombre de traits qui définissent le Dieu de la Bible et qui constituent proprement la théologie biblique: la vérité, la justice, l'amour.» (*Dieu*, 110).
3. Cfr. *Dieu*, 107-109. Fueron muchos los autores franceses que estudiaron, en tiempos de Jean Daniélou, el tema de las alianzas bíblicas. Algunos de ellos: C. FERRIERE, *L'alliance ancienne et nouvelle*, Lyon: Chalet, 1962 –se trata de una ensayo de catequesis bíblico y litúrgico que tiene como guión la historia de la salvación. J. M. R. TILLARD, *En Alliance avec Dieu*, París: Desclée de Brouwer, 1965– los primeros capítulos son sobre las elecciones de Dios y su fidelidad. J. GALOT, *La rédemption, mystère d'alliance*, París-Bruges: Desclée de Brouwer, 1965. Dos años después de la muerte de J. Daniélou, Buis publicaría un estudio muy completo que muestra la riqueza semántica de *berit* en el Antiguo Testamento: P. BUIS, *la notion d'alliance dans l'Ancien Testament*, París: Cerf, 1976. Sobre las alianzas, Vigouroux ya había escrito en el siglo XIX, que, puestas bajo la protección de la religión, eran ratificadas por los sacrificios [cfr. F. VIGOUROUX, *Alliances*, en F. VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible*, I, A-B, París: Letouzey et Ané, 1895, 383]. El mismo autor decía que como las alianzas presuponían una cierta igualdad entre las partes contratantes, no podía haber, en sentido estricto, una alianza entre Dios y el hombre o entre Dios y una sociedad. Y, sin embargo, en analogía con esas alianzas, Dios hizo alianza con Noé, cuyo signo fue el arco en el cielo; con Abrahán, cuyo signo fue la circuncisión; con el pueblo de Israel, cuyo signo fue el sábado. Esos signos quedaron establecidos en analogía con las alianzas orientales y significan un memorial perpetuo de la alianza que había sido hecha. En esa misma línea de analogía con las alianzas antiguas, Dios quiso comprometerse con un juramento de tal manera que su alianza es su juramento de fidelidad (cfr. Gn 15, 16-17; Dt 4,31; Sal 104,8-11; Lc 1,73; Hb 6,13-20; Gl 3,16). La alianza de Dios con los hombres da nombre a la «*antigua alianza*» en continuidad y discontinuidad con la «*nueva alianza*» (cfr. Jr 31,31-33; Hb 8,8-13; 10,16; Gl 4,24). La *nueva alianza* es la más perfecta y es la cumbre de las alianzas de Dios con los hombres [cfr. *ibid.*, 387]. «Les mots «Ancien Testament et Nouveau Testament» désignent souvent dans le langage ordinaire, les livres inspirés de l'ancienne et de la nouvelle loi (cfr. II Cor., III, 14); mais ils signifient aussi, dans plusieurs cas, l'ancienne et la nouvelle alliance elles-mêmes. Le mot «testament» n'est d'ailleurs que la traduction du mot hébreu *berit*, que les Septante ont traduit par διαθήκη, d'où est venue la traduction latine: *testamentum*.» (*Id.*).
4. J. VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza. El diálogo de las grandes intuiciones teológicas del Antiguo Testamento*, Santander: Sal Terrae, 1990, 146.
5. Cfr. *Avent*, 14-15.

6. Cfr. *Contemplation*, 95.
7. Cfr. *Dieu*, 107-109.
8. Cfr. *Avent*, 14. «La fidélité de Dieu n'est pas à merci de l'infidélité de l'homme. C'est ce que saint Paul a voulu marquer quand il a traduit l'hébreu *bérith* non par *synthèkè*, contrat, mais par *diathèke*, que le latin a lui-même rendu par «testament». L'expression «Ancien Testament» signifie donc alliance irrévocable venant d'un engagement unilatéral» (*Dieu*, 109). *Le mystère de l'Avent y Dieu et nous* son de los años 1948 y 1956. En contra, en 1965, J. Galot escribía, pero sin citar a su correligionario, que «on ne serait pas fondé à invoquer le sens profane le plus commun du terme *diathèkè* pour attribuer à «l'alliance» une signification unilatérale. Il est certain que le plus ordinairement ce terme désignait un testament, par conséquent une disposition unilatérale. Mais il n'est pas moins certain que dans le vocabulaire biblique, dans la traduction des Septante, le terme ne désigne pas un testament, mais un contrat, parfois un contrat entre hommes, le plus fréquemment l'alliance ou convention que Dieu conclut avec les hommes, plus précisément avec le peuple d'Israël» (J. GALOT, *La rédemption, mystère d'alliance*, Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1965, 32-33).
9. «Dans l'alliance, il appelle ceux qu'il a créés à partager la vie qui es la sienne. L'alliance est ainsi le geste même de l'amour fidèle, par lequel Dieu soulève la créature au-dessus d'elle-même et dévoile ainsi son dessein caché. Elle est l'expression de ce que Dieu cherche à réaliser dans l'homme et nous révèle ce qu'est l'homme, après nous avoir révélé ce qu'est Dieu. La libération à son tour désigne l'œuvre de Dieu dans l'homme dans le contexte du péché. Ainsi les œuvres de Dieu concernent-elles la vocation divine de l'homme» (*Approches*, 85).
10. «Ainsi, comme l'Agneau pascal sera le mémorial de l'alliance mosaïque, comme l'eucharistie sera le sacrement «de a nouvelle et éternelle alliance» remplaçant l'«antique document», l'arc-en-ciel est-il le mémorial et le sacrement de l'alliance cosmique qui persiste sous la promotion d'alliances nouvelles et meilleures» (*Saints païens*, 101). «De même qu'en instituant l'Eucharistie a cour du repas pascal, le Christ a voulu montrer la continuité du sacrement qu'il instituait avec l'alliance mosaïque, de même, en l'instituant sous les apparences du pain et du vin, il a voulu montrer sa continuité avec l'alliance noachique, dont Melchisédech est le grand prêtre» (*Avent*, 59).
11. Cfr. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, III, 11,8. Ed. A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Sch 211, Paris: Cerf, 1974, 169-171).
12. Cfr. *Approches*, 113.
13. Cfr. *Saints païens*, 28-29. Daniélou utiliza la expresión «mystérieux avent du Christ dans l'âme païenne» para referir a los que él llama «santos paganos del Antiguo Testamento» (cfr. *ibid.*, 11.157).
14. Daniélou, al referirse a la misión de los ángeles junto a las naciones, afirma que «et en particulier, selon certains auteurs, ils jouent un rôle dans la révélation naturelle de Dieu» (cfr. *Les anges*, 28).
15. Cfr. *Saints païens*, 10-11.
16. Cfr. *ibid.*, 19-21.
17. «Comme il est fidèle à l'alliance cosmique, inaugurée au premier jour du monde, il est fidèle à l'alliance historique, inaugurée au premier jour d'Israël» (*Au commencement*, 24). La alianza cósmica es «la première alliance, l'alliance noachique, celle par laquelle dieu s'est engagé à respecter les lois des saisons, à donner en leur temps les pluies et les sécheresses, et qui permet à l'homme de connaître sa Providence personnelle par la fidélité avec laquelle il communique ses dons» (*Avent*, 53).
18. «Mais comme la première création était ordonnée à la promesse à Israël, la seconde création sera le rayonnement de la seconde alliance accomplie en Jésus-Christ» (*Au commencement*, 25).
19. Cfr. *Le signe du temple*, 9-14. «Le Fils de Dieu, créateur du cosmos, l'a ressaisi par l'incarnation et l'a entraîné le premier, dans sa gloire, par sa résurrection. Le premier soleil était la figure

- prophétique du «soleil de justice» qui illuminera à jamais la création transfigurée. La Genèse n'est pas pour nous la nostalgie d'un passé perdu, elle oriente notre espérance vers la gloire future» (*Au commencement*, 26).
20. «Le paganisme que es la dégradation de la révélation naturelle et de la première alliance et qui s'exprime avant tout dans le *mythe*» (*Essai*, 134).
 21. Para toda esa parte, véase *Saints païens*, 39-54. Se trata de un capítulo sobre Santo Abel, como Daniélou hace ver.
 22. Cfr. *Avent*, 50-63.
 23. «Quis habet panem et vinum? Abrahán non habuit. Sed quis habuit? Mechisedech. Ipse ergo auctor sacramentorum (*Hebr.* VII, 1 *et seq.*). Quis est Melchisedech? Qui significatur rex justitiae, rex pacis? Quis est iste rex justitiae? Numquid homo quisquam potest rex esse justitiae? Quis ergo rex justitiae, nisi justitia Dei, qui est Dei pax, Dei sapientia? (...). Ergo primo intellige sacramenta haec quae accipis, anteriora esse quam sint Moysi sacramenta, quaecumque Judaei habere se dicunt; et prius coepisse populum christianum, quam coepisse populum Judeorum: sed nos in praedestinatione, illum in nomine.» (AMBROSIUS, *De Sacramentis*, IV, III, 10-11; P.L. XVI, 438)
 24. Cfr. *Saints païens*, 27. Daniélou citó para apoyar su tesis el siguiente texto de Justino: «Todo lo que los filósofos y legisladores proclamaron y descubrieron de bueno, lo alcanzaron con dificultad gracias a sus investigaciones y reflexiones parciales sobre el Logos. Pero como no conocieron el Logos en su totalidad, que es Cristo, manifestaron opiniones contradictorias con cierta frecuencia» (cfr. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, II, 10, 2-3; ed. C. MUNIER, SCh 507, París: Cerf, 2006, 349).
 25. «Hemos aprendido que Cristo es el Primer nacido de Dios (πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ) y hemos dicho antes que él es el Logos, en él todo el género humano ha recibido participación. Aquellos que vivieron según el Logos son cristianos (καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσιν), aunque hayan sido considerados ateos, como por ejemplo, entre los Griegos, Sócrates, Heráclito y los que a ellos se asemejan y, entre los extranjeros, Abrahán, Ananías, Azarías, Misael, Elías y tantos otros, de los cuales renunciamos hablar por el momento de sus nombres y acciones a sabiendas que tomaría demasiado tiempo hacerlo» (cfr. JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, I, 46,2-3; ed. C. MUNIER, SCh 507, París: Cerf, 2006, 250).
 26. «Yo creo que se ha mostrado claramente que el Dios uno y único fue conocido de manera pagana por los Griegos, de manera judía por los judíos, de una manera nueva y espiritual por nosotros. (...) En efecto, Dios que quiso salvar a los judíos les dio a los Profetas; entre los Griegos, él hizo surgir los más prestigiosos entre ellos para que fuesen profetas que hablasen su lengua en la medida en que ellos fuesen capaces de recibir los bienes divinos, lo cual les diferencia de lo común de los mortales» (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates VI*, V, 41,7; 42,3; ed. P. DESCOURTIEUX, SCh 446, París: Cerf, 1999, 144-146). Gregorio Magno, años más tarde, afirmaría algo semejante: «Nec immerito inter Hebraeorum vitas, in auctoritas reverentiam vita justi gentilis adducitur: quia Redemptor [sic] noster, sicut ad redemptionem [sic] Judeorum et Gentilium venit, ita se Judeorum et Gentilium prophetari vocibus voluit; ut per utrumque populum diceretur, qui pro utroque populo quadoque pateretur» (GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job* – Livres 1 et 2; ed. R. GILLET, A. GAUDEMARIS, SCh 32, París: Cerf, 1952, 127-128).
 27. Después de citar la S.Th. II-II, 1, 7c, Daniélou afirma que «ce texte est capital. Il affirme en effet que l'objet essentiel de la foi est l'existence d'un Dieu qui intervient dans le monde. L'Incarnation ainsi est le sommet de ces interventions, mais celles-ci ont commencé dans la création du monde. Or la foi dans l'intervention de Dieu dans la création et la conduite de la vie humaine est accessible au païen» (*Saints païens*, 32).
 28. «Similiter omnes articuli implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem, secundum illud ad Heb. XI, *accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit.* In

esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit, in fide autem providentiae includuntur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quae sunt via in beatitudinem» (S.Th. II-II, 1, 7c).

29. Cfr. *Saints païens*, 32-33.
30. «Hay que distinguir diversos sentidos del concepto de revelación. En sentido genérico esta revelación se da en la creación. Pero también la revelación, aún en la misma Biblia, en San Pablo, tiene un sentido restringido. Es la intervención positiva de Dios en la Historia que se da en su punto culminante en Cristo. La autoridad de las religiones viene de sus mismos fundadores que son humanos (Buda, Mahoma). En el cristianismo tenemos una autoridad divina. Tenemos la Palabra de Dios que nos habla. Por tanto hay una diferencia esencial entre la revelación humana y la revelación cristiana. Será poco científico pensar, como han pensado algunos, que en estas religiones paganas hay restos de una revelación primitiva» [*Cristianismo y religiones no cristianas*, «Misiones extranjeras» 16 (1969)15].
31. En la p. 33 de *Les saints païens de l'Ancien Testament* se puede leer el pasaje de S. Tomás que Daniélou cita. He aquí el texto completo del Aquinate: «Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob XIX dicitur, *scio quod redemptor meus vivit*. Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat, *Christus nascetur ex virgine et credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis*. Si qui tamen salvati fuerunt quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris. Quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos et secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus ipse revelasset, secundum illud Iob XXXV, *qui docet nos super iumenta terrae*» (S. Th. II-II, 2, 7, ad3).
32. Cfr. *Saints païens*, 31-38. Se le en la p. 34: «le haut équilibre atteint par saint Thomas se rompra dans les siècles ultérieurs. D'un côté le sens de la révélation surnaturelle s'affaiblira. Au lieu de voir dans la révélation cosmique une première et obscure ébauche de la révélation chrétienne, on assimilera le christianisme aux religions non chrétiennes et on verra dans le unes et les autres des manifestations de la raison».
33. Refiriéndose a Justino y a Clemente, afirmaba Daniélou: «nous trouvons chez ses deux hommes l'idée que, dans les philosophies païennes, il y a une certaine présence du Verbe, du *Logos*, une certaine lumière divine qui éclaire les hommes et leur communique la part de vérité qu'il y a en eux. Par suite, pour eux, un Platon par exemple, ou un Socrate, n'ont pu dire ce qu'ils ont dit de vrais sans une certain. Et par conséquent il y a chez eux déjà une certaine présence du Verbe, qui se communiquera en plénitude dans le christianisme» (*Avent*, 10).
34. Cfr. *Culture hellénistique*, 50-54.
35. Cfr. *Saints païens*, 30.
36. Cfr. *Culture hellénistique*, 59-68.
37. Para Clemente «la philosophie peut être utile, même pour celui qui a trouvé dans le Christ la plénitude de la vérité. Mais elle peut aussi être dangereuse. Et de ce danger il existe précisément un exemple, c'est celui des hérésies chrétiennes» (*ibid.*, 72).
38. Cfr. *ibid.*, 280-283.
39. «Ce n'est pas la rencontre de l'Évangile et de l'hellénisme qui va susciter la théologie, comme le voulait Harnack. La théologie n'est pas une hellénisation du christianisme. Mais la rencontre de la philosophie grecque va mettre le chrétien en présence d'un autre problème que celui des spéculations apocalyptiques: c'est celui de l'utilisation des techniques de la philosophie grecque pour l'élaboration du dogme chrétien» (*ibid.*, 279).
40. Cfr. *ibid.*, 279.285-288.

41. Cfr. *La pensée chrétienne*, «Nouvelle Revue Théologique» 9 (1947), tome 69, 930-933. El pensamiento cristiano es «la pensée en tant qu'elle est modifiée par l'événement chrétien». De aquí que nuestro autor diga –con razón– que el cristianismo va «modificando» todo tipo de pensamiento al penetrar en cualquiera de ellos. Puede existir perfectamente un pensamiento griego, español, francés o chino que sea cristiano. El cristianismo no se pone al lado de las demás maneras de pensar como si se tratase de uno más, sino como una fuerza capaz de «modificar» cualquier pensamiento (cfr. *ibid.*, 931).
42. Cfr. *ibid.*, 932-933.
43. Cfr. *ibid.*, 935-936.
44. Cfr. *ibid.*, 938-940). «À cet égard la pensée chrétienne, étant la seule qui tienne compte de la totalité du réel, nous apparaît aussi comme étant la pensée la plus achevée. Elle nous donne la vraie conception, la raison humaine en droit pourrait parvenir. En fait, parce que l'homme qui l'exerce est un homme pécheur, elle en a été historiquement incapable. Il a fallu le fait chrétien pour que la pensée comme telle atteigne son objet. Il en est ainsi comme de l'homme qui se réalise pleinement que dans le christianisme. Ainsi le christianisme dont le but premier et essentiel est d'ouvrir à l'homme le monde surnaturel de la vie trinitaire est aussi par surcroît ce qui lui permet de s'accomplir dans l'ordre propre qui est le sien» (*ibid.*, 940).
45. Cfr. *Mystère*, 27-28.
46. Cfr. *Avent*, 27.
47. Cfr. *ibid.*, 26.
48. Cfr. *ibid.*, 36.
49. Cfr. G. PASQUALE, *La teología della historia della salvezza nel secolo XX*, Bologna: EDB, 2001, 91-103. El texto de Hans Urs von Balthasar: «Se ha dicho que la vida de Cristo es la «Idea universal» de la Historia. Él mismo es Idea concreta, personal e histórica, *universale concretum et personale*. Por eso en ningún momento es un *universale ante rem*, en cuanto que la *res* es su propia historicidad y temporalidad. Él es *universale in re*, sobre-tiempo en el tiempo validez universal en el momento, necesidad en la facticidad, por lo cual en los treinta y tres años el acento está puesto en *res*, y en los cuarenta días en *universale*. Y en cuanto tal *univiersale in re*, se convierte, en referencia al tiempo de la promesa, en una suerte de *univiersale post rem*, y se convierte, en referencia al tiempo de la Iglesia y de los cristianos individuales, en un *univiersale ante rem*, pero nunca se pueden separar ambos del *universale in re* de la encarnación cumplida. La *abstractio* respectiva no es otra cosa que la acción del Espíritu Santo mencionada al comienzo de este capítulo, pero que (...) sólo se cumple en una constante *conversio ad phantasmata*, esto es, a la realidad sensible del Evangelio» (H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid: Guadarrama, 1959, 101-102).
50. Cfr. *Avent*, 39-40.
51. «L'institution du Tabernacle, dont le Temple est la forme ultérieure, est la mission fondamentale confiée par Dieu à Moïse. Le Temple se rattache à lui, comme l'Alliance à Abrahán» (*Le signe du Temple*, 15).
52. Cfr. *Avent*, 47-49.
53. «Le peuple d'Israël n'appartient pas au monde de la création, à l'ordre naturel. Il appartient à l'ordre de l'histoire sainte, au dessein du Salut» (*Au commencement* 103-104). El designio salvador de Dios es para todo el mundo y «l'élection d'Israël ne sera qu'une étape provisoire. Dans le Christ, cet universalisme se dévoilera comme dépassant sans les détruire les diversités nationales» (*Au commencement* 107).
54. Cfr. *Le signe du Temple*, 17-18.
55. «Le Christ réalise l'Alliance nouvelle et éternelle en unissant en lui à jamais la nature divine et la nature humaine en sorte qu'elles ne soient jamais séparées. Nous n'oublierons pas qu'Alliance est un de ses noms pour le christianisme primitif, d'après Isaïe: «Je t'ai fait: Alliance des peuples» (42,6)» (*Approches*, 214-215).

56. «Nous avons dit que la prophétie nous montrait dans les événements eschatologiques la reprise des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien Testament. Or nous venons de voir que les événements eschatologiques étaient accomplis dans le Christ. Nous avons donc le droit de considérer que les événements de la vie du Christ son bien la reprise, de façon plus parfaite et définitive, des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien Testament. Ancien et Nouveau Testament sont les étapes successives d'un même dessein de Dieu où se manifestent les mêmes mœurs de Dieu» (*ibid.*, 93)
57. «Comme la conception du Christ reprend le geste d'amour du Dieu créateur, l'ascension du Christ instaure définitivement dans la sphère de Dieu la nature humaine. (...) Ainsi, de même que la création de l'homme se réfère au mystère de Dieu, l'entrée au Paradis se réfère au mystère de l'homme. L'un nous apprend ce qu'est Dieu – et qu'il est amour. L'autre nous apprend ce qu'est l'homme – et qu'il est sainteté. La création est le geste de Dieu qui vient chercher l'homme et le Paradis est l'exaltation de l'homme dans la sphère de Dieu. Mais l'un et l'autre sont l'œuvre d'un même Verbe. Car l'abîme qui sépare Dieu de l'homme est infranchissable à l'homme. Dieu seul pouvait combler cet abîme et venir chercher l'homme pour le soulever au-dessus de lui-même et l'introduire dans la maison du Père» (*ibid.*, 99).
58. «Si l'Ancien Testament était l'avent du Nouveau, la vie terrestre du Christ à son tour est l'avent de l'Eglise et du Ciel» (*ibid.*, 153).
59. *Mystère*, 40.
60. Cfr. *Approches*, 147. «Tous les mystères du Christ apparaissent comme des œuvres des Trois Personnes. Luc nous montre l'Esprit-Saint descendant sur Marie pour susciter en elle l'humanité du Christ, et Jean le Verbe de Dieu se faisant «chair», c'est-à-dire assumant la nature humaine» (*Dieu*, 153).
61. Cfr. *Mystère*, 40-42.
62. De manera semejante, R. Schnackenburg afirmaba que *sarx* «es una expresión para indicar el ámbito terreno-humano, frágil y transitorio, claramente separado del mundo divino-espiritual (...). El *Logos*, pues, llegando del mundo celeste, de tal modo ha entrado con la encarnación en el ámbito terreno, transitorio y nulo, que con él Dios está presente y operante en el mundo» (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan, IV, Exégesis y excursus complementarios*, Barcelona: Herder, 1987, 119).
63. Cfr. *Mystère*, 72-74.
64. «Or la fin de l'Incarnation, c'est d'opérer par le contact de la divinité et de l'humanité dans le Christ, la transfiguration de notre nature, par laquelle elle est rendue participante de la vie divine, et dépouillée de ce que Saint Bernard appelle les *miseria*, c'est-à-dire non seulement le péché, mais aussi tout ce qui est conséquence du péché, tout ce qui dans notre être actuel est misérable, toutes ces limitations qui sont la mort, la maladie, la souffrance, toutes les déviations, toutes les déformations, tous les déséquilibres. Or ceci, le Christ l'opère dès maintenant dans notre humanité.» (*ibid.*, 81).
65. Cfr. *Approches du Christ*, 147. De todos los signos a través de los cuales Dios nos ha hablado, «l'humanité du Christ est le plus important. En lui apparaissent une sainteté, une sagesse, une puissance éminente. Il n'est pas d'hommes qui ne reconnaissent en lui le plus haut sommet de l'humanité» (*Dieu*, 105).
66. Daniélou *sugiere* ese esquema, por ejemplo, con esas palabras: «Le Verbe de Dieu, après s'être uni à l'humanité dans l'Incarnation et l'avoir lavée dans le sang de la Passion, l'a introduite à jamais par son Ascension dans la Maison de son Père. Ainsi le salut est-il en substance opéré, l'essentiel est déjà acquis.» (*Essai*, 267). Según Daniélou, la Pasión de Cristo es el reino ya presente (cfr. *Carnets*, 171) y «la vue sur le Royaume ne puisse à jamais éter séparée de la vue de sa cause méritoire qui est l'Agneau immolé» (*ibid.*, 172).
67. Cfr. *Approches*, 74-75.
68. En ese sentido, son interesantes esas afirmaciones de Santo Tomás de Aquino sobre la gracia de unión: «si ipsa gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu

- acceptum aliquem habens, unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personae divinae, potest dici quaedam gratia, inquantum nullis praecedentibus meritis hoc est factum: non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis qua mediante talis unio fiat» (S. Th. III, 2, 10 c). Santo Tomás, sin embargo, admite que «ex congruo tamen meruerunt sancti Patres incarnationem, desiderando et petendo. Congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant» (S. Th. III, 2, 11 c)
69. Cfr. *Dieu*, 109.
70. Cfr. *ibid.*, 109-110. Cuando hablemos de la interpretación del dogma de Calcedonia, vamos a ver que también en ese momento, más que una argumentación metafísica, a Daniélou le interesa una interpretación histórico-salvífica del hecho.
71. Cfr. *Approches*, 215. Sobre la ratificación de la alianza y el derramamiento de la sangre, véase Ex 24,1-11.
72. Cfr. *ibid.*, 71-72.
73. Cfr. *ibid.*, 101-103.
74. Cfr. *ibid.*, 105.
75. Hb 9,11-27 habla de la alianza sellada con la sangre de Cristo. Comenta Daniélou: «L'*Epître aux Hébreux*, se référant au rôle de Moïse dans la conclusion de l'Alliance au Sinaï, nous montre le Christ «médiateur d'une nouvelle alliance» (9,15). Et le Christ lui-même, au moment le plus solennel de sa vie et dans un texte d'une authenticité incontestable, reprendra pour en faire le signe et le sacrement de la Nouvelle alliance, le signe même de la première alliance en lui donnant un contenu infiniment plus riche: «Ceci est le calice de mon sang.» Or, dira l'*Epître aux Hébreux*, «le Christ ayant paru comme Grand-Prêtre des biens à venir, ce n'est plus avec le sang des boucs et des taureaux, mais avec son propre sang, qu'il est entré une fois pour toutes dans le Saint des Saints, après avoir acquis une rédemption éternelle» (9,11). Le Christ reprend le geste de Moïse, répandant le sang sur le peuple et sur l'autel, quand il partage son sang avec ses disciples. Mais c'est son sang qu'il partage et non le sang des boucs et des taureaux. Il est donc ainsi celui dont le sang est répandu, la victime qui scelle l'alliance. Mais il est aussi le Dieu qui conclut l'alliance et le peuple avec qui elle est conclue. En lui en effet se réalise la nouvelle et véritable alliance, puisque c'est en lui que la nature divine et la nature humaine sont unies dans une parfaite et indissoluble communion de vie» (*ibid.*, 103).
76. «L'eucharistie est vraiment le rite nouveau qui succède à l'Ancien Document et qui à la fois atteste et opère l'alliance opérée par le Christ avec l'humanité dans l'Incarnation et la Passion» (*ibid.*, 215-216). La sangre de Cristo, por introducirnos en la vida, produce en nosotros una especie de embriaguez sagrada: «Le sang du Christ est ainsi un vin que enivre. Cette ivresse signifie essentiellement la sortie du monde du péché et l'entrée dans le monde de la grâce. Elle produit l'oubli du vieil homme. Par ailleurs le vin donne la joie. Ainsi le sang du Christ est principe de la joie spirituelle» (*Essai*, 226).
77. Cfr. *Avent*, 134.
78. Daniélou utiliza la expresión «cristosfera» en *Carnets*, 219-220.
79. Cfr. *Avent*, 136-137.
80. Cfr. *ibid.*, 140-141. «Le centre du dessein de Dieu devient ainsi la personne même du Christ, Fils de Dieu» (*Approches*, 74). «L'humanité glorifiée du Christ est constituée ainsi sommet et centre de cet univers, couronnement de la création de Dieu» (*ibid.*, 78)
81. Cfr. *Christologie et eschatologie*, en A. GRILLMEIER, H. BACHT (ed.), *Das Konzil Von Chalkedon, III*, Würzburg: Echter-Verlag, 1954, 275.
82. Cfr. J. WOLINSK, *Jean Daniélou et la théologie du Logos avant Nicée (325)*, en J. FONTAINE (dir.), *Actualité de Jean Daniélou*, o.c., 58.
83. Daniélou dedicó un estudio a Filón: *Philon d'Alexandrie* (París: Fayard, 1958) en el que expone en primer lugar su vida y su exégesis; después, una pequeña presentación sistemática de la teología de Filón.

84. Cfr. *ibid.*, 153-163.
85. Cfr. *ibid.*, 204-209. Aún sobre el Prólogo de S. Juan, afirma Daniélou que ese texto bíblico «part de la théologie judéo-hellénistique de la Parole, mais sous sa forme générale et sans les éléments systématiques que nous avons vu être ceux de Philon» (*ibid.*, 203).
86. Cfr. *ibid.*, 213-214.
87. Cfr. *Culture hellénistique*, p. 152. Hemos hablado de esa doctrina, según Justino, en el capítulo II.
88. Cfr. *ibid.*, 343. «Clément expose cette vue en plusieurs passages, où il apparaît clairement que Dieu, étant amour, a voulu créer le monde pour se donner à lui et qu'il y a proféré son Verbe pour se manifester au monde» (*ibid.*, 337).
89. Cfr. *La notion de personne chez les pères grecs*, «Bulletin des Amis», 19 (oct. 1993) 4-7.
90. Cfr. *Dieu*, 72-75.
91. Cfr. *Christologie et eschatologie*, o.c., 280. Daniélou ya había escrito en la p. 275 de ese mismo artículo que «c'est la personne même du Verbe incarné qui est le terme du dessein divin».
92. Cfr. F. OCÁRIZ, L. F. MATEO-SECO, J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona: Eunsa, 32004, 225. No vamos a entrar en las así llamadas «cristologías no-calcedonianas» representadas sobre todo por Piet Schoonenberg y Edward Schillebeeckx. El tema, además de ser conocido en cristología, no nos interesa desde el punto de vista de la óptica cristológica de Daniélou. Sobre ese tema, puede verse también F. OCÁRIZ, L. F. MATEO-SECO, J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, o.c., 305-308.
93. Cfr. *Christologie et eschatologie*, o.c., 269.
94. Además del artículo que hemos citado de Daniélou en «Das Konzil von Chalkedon», nuestro autor ya había estudiado el tema en diálogo con J.-L. Leuba en *Essai*, 181-200.
95. «De même que l'union hypostatique, projetant sa lumière dans le passé, nous permettait de voir comment concilier les deux lignes de l'Ancien Testament qui montrent vers le Christ et trouvent en lui leur accord, de même, projetant sa lumière dans l'avenir, elle nous montre comment interpréter l'histoire et l'humanité durant l'attente de la parousie» [*Christologie et eschatologie*, o.c., 284].
96. Cfr. *ibid.*, 271-273.
97. Cfr. *Approches*, 133. F. OCÁRIZ, L. F. MATEO-SECO, J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, o.c., 186-189.
98. Cfr. *Approches*, 134.
99. Cfr. *ibid.*, 134-135. «Para dar realismo a esta unión, Cirilo utiliza las expresiones más fuertes que encuentra: «unión verdadera», «unión según la hypóstasis», «unión según la naturaleza (*fysin*), «unión física (*fysiké*)». Las afirmaciones explícitas de Cirilo en torno a que las dos naturalezas se unen sin confundirse impiden que su lenguaje se pueda entender en sentido monofisita. Y esto a pesar de que utilice con relativa frecuencia la conocida fórmula apolinarista: *mía fysis tou Theou Logou sesarkoméne*. En Cirilo, este aserto no significa una negación de las dos naturalezas, sino un modo terminológicamente impreciso de subrayar la íntima unión de las dos naturalezas en la única *hypóstasis* del Verbo encarnado.» (F. OCÁRIZ, L. F. MATEO-SECO, J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, o.c., 209).
100. Cfr. *Christologie et eschatologie*, o.c., 274-275. Refiriéndose al texto de Mt 22,43-44, San León afirma: «Nec potuerunt Judaei propositam solvere quaestionem, quia non intelligebant in uno Christo et progeniem Davidicam, et naturam propetatam ese divinam» (LÉON LE GRAND, *Sermons*, I, XXVIII, 2. Ed. J. LECLERCQ, R. DOLLE, SCh 22 bis, París: Cerf, 1964, 166).
101. «Et ceci nous montre, comme le remarquait récemment un théologien anglican, *Austin Farrer*, que si la théologie spéculative doit toujours se garder en contact avec le donné biblique, il est vrai en même temps que la théologie biblique a besoin des précisions que lui apportent les formules dogmatiques» [*Christologie et eschatologie*, o.c., 286].
102. Cfr. *ibid.*, 1954, 275-277.

103. «Mais la définition de Chalcedoine ne marque pas seulement le caractère parfait de l'union hypostatique; elle souligne aussi son aspect eschatologique. Nous avons vu en effet que celui-ci consistait en ce que l'alliance entre la nature divine et la nature humaine était acquise dans le Christ pour toujours. Ceci implique que le deux natures une fois unies ne puissent être séparées et aussi qu'elles subsistent chacune dans leur intégrité» (*ibid.*, 279).
104. Los sacramentos «représentent un moment de l'histoire du salut, qu'ils sont dans le temps de l'Eglise, la continuation des *mirabilia Dei* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. (...) Nous suivons ainsi le développement même de l'histoire du salut et après avoir montré sa préparation dans l'Ancien Testament, son accomplissement dans le Nouveau, nous assistons à son déploiement dans l'Eglise, dont les sacrements représentent les événements essentiels. Par ailleurs, ils nous paraît particulièrement important d'insister sur ce moment de l'histoire du salut, qui est celui que l'on néglige d'ordinaire, comme si, entre l'Ascension et la Parousie, il n'y avait pas un mystère, celui de la Session à la droite, c'est-à-dire du Christ de gloire, chef du Corps Mystique, opérant continuellement dans son corps par les sacrements, des œuvres admirable de conversion et de sanctification» (*Essai*, 201-202).
105. Cfr. K. RAHNER, *Chalkedon – Ende oder Anfang?*, en A. GRILLMEIER, H. BACHT (ed.), *Das Konzil Von Chalkedon, III*, o.c., 3-49.
106. Cfr. *Approches*, 135-137. «Le Concile de Chalcedoine, en affirmant d'une part l'unité du Christ comme ayant son principe dans la personne du Verbe et par ailleurs l'intégrité en lui d'une nature humaine complète, jetait les fondements de la christologie» (*ibid.*, 135).
107. Al comentari Jn 14,10, «yo estoy en el Padre y el Padre en mí», Daniélou afirma que «cette présence réciproque n'est pas quelque chose qui s'ajouterait au Père et au Fils comme d'abord constitués chacun dans leur propre subsistence. Mais c'est cette réciprocité même qui les constitue subsistant, puisque c'est seulement par leur relation qu'ils se distinguent l'un de l'autre» (*ibid.*, 65-66).
108. Daniélou, hablando de los variados sistemas teológicos en torno al dogma de la Trinidad afirma: «Le progrès même de la théologie exige en ce domaine une liberté de discussion dans les questions disputées, qui suppose une diversité. Il n'est même aucunement exclu qu'à l'intérieur de la tradition de théologie *perennis* des synthèses nouvelles puissent se constituer qui mettent davantage l'accent par exemple sur la perspective de l'histoire du salut, en utilisant certaines catégories des philosophies modernes de l'histoire, ou qui profitent des acquisitions de la philosophie de la personne et de la communauté pour approfondir une théologie du Corps Mystique du Christ» (*Dieu*, 215).
109. Cfr. *ibid.*, 66-67. «Ce que Dieu est en lui-même, ce qui constitue son intériorité, son intimité, sa personnalité au sens profond du mot, est totalement inaccessible à l'effort de l'homme; tout effort humain, pour pénétrer à l'intérieur du mystère de Dieu, se heurte à un obstacle infranchissable qui est la transcendance. (...) l'homme ne pourra connaître pleinement Dieu que dans la mesure où Dieu franchira cet abîme et se manifesterà à lui, et c'est ce qu'on appelle la révélation au sens propre du mot» (*Mythes*, 71).
110. «Dans l'ordre de l'être, c'est à Dieu que convient premièrement et proprement la personnalité, dont nous pauvres personnes humaines ne sommes que des participations déficientes» (*Dieu*, 77).
111. «C'est un nouvel aspect qui apparaît ici dans la notion de personne: après l'incommunicabilité, la communicabilité; après la possession de soi, le don de soi» (*ibid.*, 79).
112. «Or, l'autre n'est jamais un objet, l'autre me reste toujours irréductible et imperméable dans son fond, je ne peux pas m'emparer de la personne de l'autre et la disséquer, comme je peux le faire d'un cobaye; et, si je crois le faire, je me trompe. Ce serait l'illusion de tous les psychologues, de tous les psychanalystes, s'ils croyaient qu'ils peuvent épuiser la personne de l'autre avec des méthodes scientifiques. En réalité, ce qu'ils atteignent n'est jamais qu'une périphérie, réelle, mais qui n'atteint pas le fond. Le fond échappe absolument à l'emprise. Il est un mystère – le mystère de la personne. Je ne peux y avoir accès que quand l'autre me le

communique. C'est-à-dire qu'il n'y a d'autre accès à la connaissance de la personne que dans la révélation qu'elle me fait d'elle-même, quand elle veut bien me communiquer son secret inaccessible» (*Mythes*, 74-75). Debido a la proximidad de perspectivas es muy oportuno recordar la descripción de «persona» según Ricardo de S. Victor. Ricardo, después de afirmar que «quod infinitum est, digne definiri non potest», anota lo siguiente: «non inconvenienter itaque dicere possumus, ut credimus, de divina persona, quod sit nature divine incommunicabilis existentia» (RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate*, IV, 22; J. RIBAILLIER (ed.), París: J. Vrin, 1958, 187-188).

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	253
ÍNDICE DE LA TESIS	261
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	265
EL LOGOS Y LA CARNE	273
1. UNA CARACTERÍSTICA DEL ACTUAR DEL DIOS VIVO: LA ALIANZA	274
2. EL «CRISTO REPRESENTADO»: EL MISTERIO DE LA ALIANZA ANTES DE CRISTO	276
2.1. La «misteriosa venida de Cristo en el alma pagana»	277
2.2. La misión del Verbo en Israel, misterio de alianza	285
3. EL «CRISTO PRESENTE», LA CONSUMACIÓN DEL MISTERIO DE LA ALIANZA	288
3.1. «Y el Verbo se hizo carne» (Jn 1,14)	290
3.2. La irrevocabilidad de la nueva alianza	292
4. EL «HOGAR» DE LA ALIANZA DE DIOS: LA PERSONA DE CRISTO	295
4.1. La persona como «limitación»: un intento por unir la «theologia» con la «oikonomía»	296
4.2. La Persona de Cristo como término del designio de Dios	299
NOTAS	305
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	315

