

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Francisco DELGADO MANCHA

**LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO
EN LAS «HOMILIAE IN MATTHAEUM»
DE SAN JUAN CRISÓSTOMO**

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

PAMPLONA

2000

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 4 mensis iunii anni 2000

Dr. Lucas Franciscus MATEO-SECO

Dr. Ioseph MORALES

Coram tribunali, die 30 mensis iunii anni 1977, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia
Vol. XXXIX, n. 3

PRESENTACIÓN

Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es y será siempre un «misterio» para los hombres, pues al acercarnos a su persona ésta nos interpela con aquella misma pregunta que Él planteó a los suyos en la región de Cesárea de Filipo: «*Y vosotros ¿quién decís que soy Yo?*» (Mt 15, 15). Ante esta pregunta los hombres de todos los tiempos han adoptado y siguen adoptando posturas diversas, ya que Él es «*escándalo para los judíos y locura para los paganos*» (1 Cor 1, 23); aún hoy algunos se sitúan en uno u otro lado ante la misteriosa realidad del Verbo Encarnado, Jesucristo¹.

Abordar el Misterio de Cristo exclusivamente desde nuestra época, es reducir su comprensión una vez más; por ello hemos querido acercarnos a los Padres de la Iglesia.

Ante todo por la insistencia constante con que la Iglesia invita a todos a profundizar en ella a partir del estudio de los Padres²; y porque a pesar de la distancia que en el tiempo nos separa de ellos, nos une estrechamente la misma fe en Cristo, «*el mismo ayer y hoy y por los siglos*» (Heb 13, 8), que ellos defendieron y explicaron, convencidos de que se trataba de lo esencial del Cristianismo.

El conocimiento y el estudio de estas verdades de la fe, tal y como fueron enseñadas, defendidas y vividas en la antigüedad cristiana, nos ayudará a comprender con luz antigua y nueva, al mismo tiempo, lo que desde el principio se enseñó por quienes por razón de proximidad temporal y de afinidad por su santidad y genio, estaban más cerca de la fuente misma: JESUCRISTO, EL SEÑOR. Desde aquí podremos hablar a los hombres de nuestra época de ese gran Misterio del Dios hecho hombre.

Hemos acudido a un hombre cuyos escritos y personalidad irradian en toda la Iglesia desde el s. IV: *San Juan Crisóstomo*.

1. EL AUTOR Y SU OBRA

Presentar al más grande de los Padres antioquenos resulta innecesario, ya que su personalidad y su obra son bien conocidas; además, los estudios monográficos sobre su vida, que por otra parte trasciende el ámbito de nuestro trabajo, son muy amplios³. Nos limitaremos a recoger los datos esenciales para enmarcar nuestro trabajo.

Juan Crisóstomo nació en Antioquía hacia el año 344 en el seno de una familia cristiana; estudió filosofía con Andragathius y aprendió el arte de la oratoria junto a Libanios. Una vez que se dio cuenta de lo absurdo de la «discusión por la discusión», se dedicó de lleno al estudio de la Escritura Sagrada teniendo como maestro a Diodoro de Tarso y como condiscípulo y amigo a Teodoro de Mopsuestia. Monje y ermitaño durante algún tiempo, profundiza en su silencio sobre los Evangelios. Vuelve a su ciudad natal y es ordenado diácono el año 381 y unos años más tarde recibe el sacerdocio con encargo de predicar en la Iglesia principal de Antioquía, cargo que desempeñaría con gran elocuencia y profundidad hasta ser nombrado obispo de Constantinopla el año 398. Comienza así la época «dura» de su vida, pues en este período sufriría las incomprendiones de unos, las burlas de otros, y destierros por su amor a la verdad y por su celo, a veces, poco «diplomático». Camino de su último destierro, murió el 24 de Septiembre del 407 en Comana, en el Ponto.

El Crisóstomo es, ante todo, un predicador. Su elocuencia le conquistó el título de *Χρυσόστομος*, que desde el s. VI casi ha suplantado su verdadero nombre. De sus maestros aprendió bien el arte de la oratoria; es el más elocuente de todos los Padres tanto griegos como latinos, hasta tal punto que Bossuet lo llamó el Demóstenes cristiano⁴.

Pero el Crisóstomo no es sólo un «orador», sino que en la base de su enseñanza está la doctrina firme y segura que nace de la Palabra de Dios. Por eso «jamás ha habido quien haya interpretado el texto sagrado con tanta solidez y discreción; con tal solicitud y, por decirlo así, tan secamente y, al mismo tiempo, con tanta profundidad y con aquella gracia y delicadeza necesarias para que la Palabra de Dios fructificase en todos los actos de la vida cristiana. Lo que lo distingue es la constancia y equilibrio entre la ciencia y la vida, entre la cabeza y el corazón»⁵.

Pero es, sin duda, en sus homilías sobre el Evangelio de S. Mateo «donde con más claro acento actual resuena la voz de S. Juan Crisóstomo, como eco de la eterna y nunca agotada actualidad y perennidad del Evangelio»⁶. Son noventa homilías en las que le vemos hablando con su pueblo, interpelándolo. Su elocuencia es paterna, comunicati-

va, llena de calor y de cariño, pero, al mismo tiempo, cruda y real, profunda y fustigadora a la hora de exponer la doctrina y de vituperar los vicios, poniendo en guardia a los suyos contra el error, ya que lo que él pretende es que no perezca nadie de su rebaño.

Estas homilías fueron pronunciadas en Antioquía como él mismo afirma en la Homilía 7, 7, probablemente entre el 390 a 398⁷.

En esta época el Crisóstomo está en la cumbre de su vida y de su obra, de ahí que estos textos sean uno de los mejores «comentarios» patrísticos al Evangelio de S. Mateo, que hizo que Santo Tomás prefiriese tener una buena traducción de ellos antes que ser dueño y señor de la ciudad de París⁸.

El mismo Crisóstomo nos afirma el método que sigue en sus homilías: «para que mi explicación os resulte más fácil, os ruego y exhorto a que hagáis aquí lo mismo que hemos hecho en otras Escrituras, que es leer de antemano el fragmento que va a ser objeto de mi comentario. A la explicación ha de preceder la lectura, como sucedió con el eunuco de Etiopía (Cfr. Act 8, 26 ss)»⁹. Así pues, es del texto sagrado de donde nuestro Autor deduce la doctrina de su enseñanza y de su predicación. Esta doctrina está apoyada en el Antiguo Testamento al que cita en toda su obra a través de la versión de los Setenta, pues «con toda justicia deben ser tenidos los Setenta por los más fidedignos de todos los traductores de los Libros Santos... Los Setenta realizaron su obra cien años o más antes de Cristo y fueron tantos en número que están libres de toda sospecha, y, al mismo tiempo, por su muchedumbre y su unanimidad es justo que se les dé más crédito que a cualesquiera otros intérpretes»¹⁰.

Respecto al uso de otras fuentes, ajenas a la Escritura, el Autor nos dice: «Dios me libre de componer mi apología por su locura, pues no pretendo sostener la verdad por la mentira»¹¹; y es que «la doctrina de Cristo es verdadera sabiduría, única digna del cielo»¹². La Escritura, pues, es para el Crisóstomo la única fuente de su inspiración y de su vida.

Véamos al principio que el obispo de Tarso, Diodoro, fue su maestro y Teodoro de Mopsuestia su amigo y condiscípulo. Esta vinculación biográfica a personajes tan destacados de la Escuela de Antioquía podría hacernos pensar en una idéntica vinculación ideológica; pero no es así. La doctrina del Crisóstomo está exenta de los errores característicos, propios de dicha escuela y su teología cristológica dista mucho de la de su maestro, como veremos a lo largo de las páginas que siguen. Podemos decir que el Crisóstomo es un «antioqueno», porque se formó y ejerció su ministerio en Antioquía, pero no es realmente un discípulo de los maestros «antioquenos».

2. NUESTRO TRABAJO

Debemos preguntarnos, antes de seguir adelante: ¿la divinidad de Cristo en el Crisóstomo no ha sido ya estudiada suficientemente? ¿No es suficientemente conocida? Hemos de admitir que el tema ha sido estudiado por algunos autores¹³. Todos ellos, a nuestro entender y sin afanes presuntuosos por nuestra parte, aunque parcialmente válidos, adolecen del «mal de las generalidades». En efecto, teniendo en cuenta la abundante producción literaria de nuestro Autor, estudiar «en directo» toda la cristología del Crisóstomo en un artículo de revista o incluso en un apartado de una obra de proporciones normales nos parece un objetivo respetable, pero con limitadas posibilidades de precisión y rigor científico. Puede que se logre recoger los temas fundamentales de su pensamiento, pero será muy difícil que se consiga descubrir los distintos matices que lo enriquecen. Para evitar el «mal de los apriorismos» recogeremos dos ejemplos que nos parecen representativos.

Uno de estos autores, E. Michaud, afirma en sus conclusiones:

«Et quand le Christ est-il né de l'Esprit? quand l'Esprit lui a-t-il été communiqué, pour qu'il nous fût communiqué à nous aussi, par lui? A son baptême. C'est à son baptême qu'il a été sacré par le Père. C'est là théophanie. C'est à partir de ce moment qu'il commence sa vie messianique et rédemptrice; avant, non; avant, il est Jésus, homme saint, fils de Marie et du St. Esprit, mais au baptême, il est Christ; c'est alors que le St. Esprit l'oingt et le consacre Messie...».

Este autor, un poco más adelante, y siempre según San Juan Crisóstomo, sigue diciendo:

«Telle a été l'union des deux natures in persona. Cette union dite hypostatique, en vertu de laquelle Jésus Christ, vrai homme par sa nature humaine, a été aussi vrai Dieu par sa nature divine, a été appelée "onction" par S. Jean Chrysostome.

C'est en vertu de cette onction par excellence que Jésus est Dieu, et non parce qu'il serait né miraculeusement comme homme»¹⁴.

Creemos que no es esta la doctrina del Crisóstomo que ve a Cristo verdadero Dios desde el primer momento de su concepción en el seno de María y el fin de la teofanía en el momento del Bautismo en el Jordán es otro muy distinto al que el autor propone.

Por otro lado C. Hay¹⁵ aborda también este tema desde el ángulo de la humanidad de Cristo y afirma que el Crisóstomo «recalca la in-

tegridad de la naturaleza humana de Cristo», sin que ello indique, por su parte, un olvido de la divinidad. Su artículo, aunque correcto, está polarizado solamente sobre la integridad de la naturaleza humana de Cristo y no trata directamente el tema que nos ocupa.

Ambos autores abordan sólo de pasada una serie de afirmaciones del Crisóstomo sobre la divinidad de Jesucristo; es más, aunque en sus artículos aparecen algunas citas de las *Homiliae in Mattheum*, éstas son muy escasas y, desde luego, insuficientes para agotar la riqueza de contenido respecto de este tema¹⁶.

Teniendo en cuenta el «status quaestionis», la importancia del tema, el Autor y la obra, hemos creído no sólo justificado, sino muy conveniente volver sobre esta temática sin, por otra parte, autocalificar de antemano nuestra aportación como definitiva.

Al introducir al lector en nuestro trabajo queremos recordar una vez más que el Crisóstomo no presenta de modo sistemático la doctrina sobre la divinidad de Cristo, dado el carácter eminentemente catequético y práctico de su obra.

«Aunque ninguno ha interpretado la Sagrada Escritura con tanto éxito como él, no sentía ninguna inclinación hacia lo especulativo, ni interés alguno por lo abstracto. Con todo, su falta de inclinación hacia la presentación sistemática no excluye un conocimiento profundo de las cuestiones teológicas difíciles»¹⁷. Este ha sido el primer paso de nuestro trabajo: una búsqueda de los lugares que directa o indirectamente incidieran en el tema que nos ocupa. En un segundo momento, y sin olvidar que estos escritos pertenecen a la Tradición viva de la Iglesia, hemos procurado estudiarlos en sí mismos y en su contexto próximo y de toda la obra. Finalmente, y partiendo de los resultados conseguidos, no nos quedaba más que sistematizar todos estos datos, intentado dar respuesta a los distintos interrogantes que esos mismos materiales nos planteaban:

- ¿El Hijo de Dios que está eternamente en el seno del Padre es igual a Él y le es consubstancial? ¿De dónde deduce el Autor su doctrina sobre el Hijo de Dios?
- El Hijo, nacido antes de todos los siglos del Padre, ha nacido en el tiempo de María, asumiendo una naturaleza humana, sin dejar de ser Dios pero ¿constituyendo una única persona divina que «oculta» en su naturaleza humana?
- ¿El que anunció el Antiguo Testamento como el que «había de venir» es Cristo? ¿Cómo ha actuado Cristo respecto de la Ley?
- ¿En Cristo, en sus palabras y en sus obras, descubrimos su ser divino?

Como decíamos, nuestro trabajo está centrado *exclusivamente* en las Homilías sobre el Evangelio de S. Mateo y, aunque a veces aparezcan algunas citas de otros escritos del Crisóstomo, nuestras afirmaciones no trascienden el ámbito de dicha obra. Por lo tanto, hemos de decir que nuestro trabajo no aborda toda la doctrina del Crisóstomo sobre la divinidad de Jesucristo.

Queremos, sin embargo, dejar constancia de que en las Homilías sobre S. Mateo el Autor pretende sentar los principios básicos de su Cristología, ya que al comenzar sus homilías nos afirma que trata de «aportar la solución» a las dificultades que el Evangelio encierra sobre Cristo¹⁸.

De todos modos este tema queda abierto. Las conclusiones definitivas sobre la divinidad de Cristo en el pensamiento total del Crisóstomo solamente se podrán sacar en el momento en que se realicen otros trabajos similares en toda la producción literaria de este gran Doctor de la Iglesia.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Cfr. «*Declaratio ad fidem tuendam*» de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en donde se mencionan errores actuales sobre la persona del Hijo de Dios. AAS, LXIV, nº 3.
2. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Dei Verbum*, nº 8. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal (30-11-1989). AAS LXXXII, 1990.
3. Cfr. PALLADIUS, *De vita S. Joannis Chrysostomi*, PG 47, 5-82. El volumen PG 47 trata de la vida de S. Juan Crisóstomo hasta la columna 263. Cfr. también MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, Paris 1949; G. BARDY, *Jean Chrysostome*, DTC, VIII, col. 660-690: en ella se encuentra una amplia bibliografía sobre el tema. Cfr. también P. ROUSSEAU, *Golden Mouth: The story of John Chrysostom-Ascetic, preacher, bishop*, «Journal of Roman Studies» 87 (1997) 318-319. VIRGIL GHEORGHIU, *San Juan Boca de Oro*, Madrid 1992.
4. Cfr. B.H. VANDENBERGHE, *L'âme de Chrysostome*, en «La vie spirituelle» 99 (1958) 256
5. O. BARDENHEWER, *Patrología, II*, Barcelona 1910, 179.
6. D. RUIZ BUENO, *Obras de S. Juan Crisóstomo, Homilias sobre el Evangelio de S. Mateo*, Madrid 1955, XIV.
7. Esta fecha es sólo conjetural, ya que no hay indicios de ella en las palabras de nuestro Autor. Cfr. J. QUASTEN, *Patrología, II*, Madrid 1962, 457.
8. Barthélemy de Capome en el proceso de canonización del santo doctor indicó esta anécdota. No es que el santo no tuviese las homilias, sino que la traducción que él poseía no era de su agrado. Cfr. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, en «Revue Thomiste» 33-34 (1928-1929) 122-123.
9. Hom. 1, 6; I p. 15; PG 57, 21. La traducción de los textos de las Homilias de S. Mateo utilizados en este trabajo es de D. RUIZ BUENO, o.c., 141-142. Los números romanos I y II y la p. que figuran después de las citas del Crisóstomo corresponden a los volúmenes y páginas de la mencionada traducción. La referencia Hom. siempre que aparece sin hacer alusión a otra obra, corresponde a *In Matth.*
10. Hom. 5, 2; I pp. 91-92; PG 57, 57.
11. Hom. 1, 4; I p. 10; PG 57, 18.
12. Hom. 8, 5; I p. 156; PG 57, 88.
13. E. MICHAUD, *La Christologie de S. Jean Chrysostome*, en «Revue Internationale de Théologie» 17 (1909) 275-291. C. HAY, *St John Chrysostome and the integrity of the human nature of Christ*, en «Franciscan Studies» 19 (1956) 298-317. M.E. LAWRENZ, *The Christology of John Chrysostom*, «Dissertation Abstracts International» 48/5 Marquette University (1987), 1236.

14. E. MICHAUD, o.c., 289-290.
15. C. HAY, o.c., 298.
16. En el artículo de E. Michaud aparecen 11 citas de las *Homiliae In Matth.*; mientras que en el artículo de C. Hay aparecen 18 veces. En relación con el artículo de C. Hay hemos de decir que es seguido por A. GRILLMEIER, en su obra *Le Christ dans la tradition Chrétienne*, Paris 1973, 385-388; estas páginas sólo añaden alguna precisión histórica sobre el Crisóstomo. El mismo C. HAY cita a J.H. JUZEK, *Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus*, que hemos podido consultar.
17. J. QUASTEN, o.c., 496.
18. Cfr. Hom. 1, 2; PG 57, 17; Hom 1, 6: PG 57, 21.

ÍNDICE DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN	2
1. El autor y su obra	6
2. Nuestro trabajo	11

1

EL HIJO DE DIOS

1.1. REVELACIÓN PROGRESIVA	20
1.1.1. Sincatábasis	21
1.1.2. Encarnación	24
1.2. EL HIJO UNIGÉNITO DEL PADRE	28
1.2.1. El Hijo Unigénito	28
1.2.2. Nicea y el Crisóstomo	37
1.2.3. El Hijo propio (ἴδιος) de Dios	42
1.2.4. Testimonio del Padre y del Espíritu Santo	46
1.2.5. Testimonio de Cristo sobre su filiación natural	52
1.3. EL HIJO ES UNO CON EL PADRE E IGUAL A ÉL	58
1.3.1. El Hijo es uno con el Padre	58
1.3.2. El Hijo es igual al Padre	66
1.4. EL HIJO CONOCEDOR DEL PADRE POR SERLE CONSUSTANCIAL	75
1.4.1. El Hijo conocedor del Padre	75
1.4.2. El Hijo consustancial con el Padre	82

2

EL VERBO ENCARNADO

2.1. JESUCRISTO, DIOS HECHO HOMBRE	97
2.1.1. Dos naturalezas en Cristo	98
2.1.2. La expresión «templo (ναός) de su cuerpo»	112
2.1.3. María, Madre de Dios	114
2.2. UNIÓN DE LA NATURALEZA DIVINA Y HUMANA EN UNA SOLA PERSONA	123
2.3. LA PRESENCIA DEL ESPÍRITU SANTO EN LA VIDA DE JESUCRISTO ..	136

3

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO
Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

3.1. JESUCRISTO Y EL CUMPLIMIENTO DE LAS PROFECÍAS	151
3.2. JESUCRISTO INFINITAMENTE SUPERIOR A LOS PERSONAJES DEL AN- TIGUO TESTAMENTO	159
3.2.1. Jonás, el profeta	161
3.2.2. David, el Rey profeta	165
3.2.3. Juan Bautista, el Precursor	170
3.3. JESUCRISTO SEÑOR DE LA LEY	174
3.3.1 Jesucristo y la Antigua Ley	174
3.3.2. Jesucristo, el Legislador (Νομοθετής)	175
3.3.3. Marción y Maniqueos	185
3.3.4. Jesucristo y la plenitud de la Ley	187
3.3.5. El sacrificio de la nueva Ley	198

4

MANIFESTACIONES DEL SER DIVINO DE CRISTO
(LA OBRA DE CRISTO)

4.1. LA OMNIPOTENCIA DE CRISTO	206
4.1.1. El poder de perdonar los pecados	206
4.1.2. El poder de hacer milagros	211
4.1.3. Jesucristo, Creador (Δημιουργός)	213
4.2. LA CIENCIA DE CRISTO	219
4.3. JESUCRISTO, SALVADOR (Σωτήρ)	223
4.4. CAPITALIDAD DE CRISTO	227
4.4.1 Jesucristo, Señor (Κύριος)	227
4.4.2. Jesucristo, Juez	234
4.4.3. Jesucristo, Rey	241
<i>Corolario:</i> Cristo adorado como Dios	254
5. CONCLUSIÓN	258
6. BIBLIOGRAFÍA	266

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS*

A. FUENTES

Obras del CRISÓSTOMO:

- *Hom. in Matthaeum* (PG 57-58).
- *Hom. in Ioannem* (PG 59).
- *Hom. in Genesim* (PG 53-54).
- *Hom. in Romanos* (PG 60, 391-682).
- *Contra Iudaeos, Gentiles et Haereticos* (PG 48, 813-912).
- *De incomprehensibili* (PG 48, 701-748; SC 28 bis)
- *De Sacerdotio* (PG 48, 623-692; SC 272).

B. OTROS PADRES Y ESCRITORES ECLESIASTICOS

ATHANASIVS ALEXANDRINUS, *Apologia contra Arianos* (PG 26, 12-524). Edición Crítica: H.G. OPITZ, *Athanasius' Werke*, 2/1, Berlin and Leipzig 1935.

— *De decretis Nicaenae Synodi* (PG 25, 415-476).

ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *Legatio pro Christianis* (PG 6, 889-972; TU 4,2).

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Cohortatio ad gentes* (PG 8, 49-246; SC 2).

* El elenco bibliográfico sobre las obras de San Juan Crisóstomo es muy amplio. Aquí recogemos solamente los trabajos relacionados con *nuestro tema*. Para una bibliografía más amplia ver:

«Ephemerides Theologicae Lovanienses», Louvain, 1924-1995, que en su volumen anual de bibliografía siempre dedica unas páginas al Crisóstomo.

SCHNEEMELCHER, W., *Bibliografía Patristica*, Walter De Gruyter & Co/Berlín 30, 1963, en la voz JOHANNES CHYSOSTOMUS.

QUASTEN, J., *Patrology*, Christian Classics, INC. Volumen III, Westminster, Maryland 1992.

También se encuentra una bibliografía muy bien seleccionada en O. PASQUATO, *I Laici in Giovanni Crisostomo: Tra chiesa, famiglia é città*, Roma 1998.

- CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Quod unus sit Christus* (PG 75, 1253-1362; SC 97).
- CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis* (PG 33, 331-1128).
- DIODORUS TARSENSIS, *Contra Synusiastas* (PG 33, 1559-1562).
- S. EPIHANIUS, *Adversus haereses* (PG 41, 173-1200).
- EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De Ecclesiastica theologia* (PG 24, 825-1046).
— *Historia Ecclesiastica* (PG 20, 45-906; SC 31.41.55).
— *De vita Constantini* (PG 20, 906-1232; GCS 1).
- S. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes Theologicae* (PG 36, 11-664).
— *Carmini Libri duo* (PG 37, 397-522).
- S. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium y Refutatio Confessionis Eunomii* (PG 45). Edición crítica, W. JAEGER, *Contra Eunomium libri, Gregorii Nysseni Opera*, Berlin 1921.
- S. IRENEUS, *Contra haereses* (PG 7; SC 263.293.210.100.152).
- PALADIUS, *De vita S. Joannis Chrysostomi* (PG 47, 5-82).
- THEODORETUS CYRRHENSIS, *Ad Hebraeos* (PG 82, 673-786).
- THEODORUS MOPOSUESTENUS, *De Incarnatione* (PG 66, 969-994).
— *In Romanos* (PG 66, 787-876).

C. OTROS AUTORES

- ALVES DE SOUSA, P.G., *El sacerdocio ministerial en los libros De sacerdotio de San Juan Crisóstomo*, Pamplona 1975.
- AMANN, E., *Marción*, en DTC, IX, 2010-2032.
- BARDENHEWER, D., *Patrología*, Barcelona 1910.
- BARDY, G., *Jean Chrysostome*, en DTC, VIII, 660-690.
— *Macédonius et les macédoniens*, en DTC, IX, 1464-1478.
— *Manichéisme*, en DTC, IX, 1841-1895.
— *Paul de Samosate*, en DTC, XII, 46-51.
- BAREILLE, G., *Docétisme*, en DTC, IV, 1484-1501.
— *Gnosticisme*, en DTC, VI, 1434-1476.
- BOSIO, G.-DAL COVOLO, E.-MARITANO, M., *Introduzione ai patri della Chiesa*, Secoli III e IV, Torino 1998, 390-435
- BOULARAND, E., *L'Hérésie d'Arrius et la «foi» de Nicée*, Paris 1972.
- CAYRE, F., *Patrologie et histoire de la théologie*, Tournai, 1953.
- CERFAUX, L., *Κύριος*, en DBS, V, 202.
- CONCILIO VATICANO II, *Const. Dei Verbum*.
- CHADWICK, H., *John Chrysostom as Apologist-Schatkin*, «Journal of Ecclesiastical History» 40/3 (1998) 450-451.
- DUBLANCHY, E., *Dogme*, en DTC, IV, 1574-1650.
- ELLERO, G.M., *Maternità e virtù di Maria in S. Giovanni Crisostomo*, en «Marianum» 25 (1963) 405-446.
- FUNKSCHEN-Karl BIHLMAYER, *Die Apostolischen Väter*, Tübingen, 1956.

- GHEORGHIU, V.C., *San Juan Boca de Oro*, Madrid 1992.
- GRILLMEIER, A., *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris 1973.
- HAY, C., *S. John Chrysostom and the integrity of the human nature of Christ*, en «Franciscan Studies» 19 (1956) 298-317.
- JUGIE, M., *Saint Jean Chrysostome et la primauté de S. Pierre*, en «Echos d'Orient» 11 (1908) 5-15
- KITTEL, G., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1967.
- MANDONNET, P., *Chronologie des écrits scripturaires de S. Thomas d'Aquin*, en «Revue Tomiste» 33-34 (1928-1929) 122-123.
- MICHAUD, E., *La christologie de S. Jean Chrysostome*, en «Revue Internationale de Théologie» 17 (1909) 275-291.
- MORO, P., *La «condiscendenza» divina in S. Giovanni Crisostomo*, en «Euntes Docete» 11 (1958) 109-123.
- MOULARD, T., *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, Paris 1949.
- ORTIZ DE URBINA, I., *Nicéa et Constantinople*, Paris 1963.
- PRATT, F., *La teología de S. Pablo*, México 1947.
- PRESTIGE, G.L., *God in Patristic thought*, London 1956.
- RIVIERE, J., *Justification*, en DTC, VIII, 2042-2227.
- ROBERT, A.-FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia*, Barcelona 1970.
- ROUSSEAU, P., *Golden Mouth: The Story of John Chrysostome-Ascetic, preacher, bishop*, «Journal of Roman Studies» 87 (1997) 318-319.
- VANDENBERGHE, B.H., *L'âme de Chrysostome*, en «La Vie Spirituelle» 99 (1958) 256-270.
- VAN DER AALST, P., *Christus Basileus bij Johannes Chrysostomus*, Nijmegen-Utrecht, 1956.
- VAN DEN BUSSCHE, H., *El evangelio según S. Juan*, Madrid 1972.

TABLA DE ABREVIATURAS

DBS	<i>Dictionnaire de la Bible Supplement.</i> Paris
DTC	<i>Dictionnaire de théologie catholique.</i> Paris
GCS	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller.</i> Leipzig.
PG	J.P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus Completus</i> , Petit Montrouge
SC	<i>Sources chrétiennes</i> , ed. H. DE LUBAC y J. DANIELOU. Paris
TU	<i>Texte und Untersuchungen.</i> Leipzig.

LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN LAS «HOMILIAE IN MATTHAEUM» DE SAN JUAN CRISÓSTOMO

1. EL HIJO DE DIOS

Llegada la plenitud de los tiempos (Cfr. Gal 4, 4) Dios, que se había revelado de muchas maneras a su pueblo (Cfr. Heb 1, 1 ss), se nos revela en Cristo, su Hijo Unigénito de un modo nuevo, único y definitivo. Pero, siguiendo la pedagogía del Antiguo Testamento, Cristo se nos manifiesta de manera progresiva, paulatinamente, acomodándose a la mentalidad y a las posibilidades de sus interlocutores: es la «condescendencia divina»; además, actúa así para que quede clara y patente ante todos su perfecta humanidad —la realidad de la Encarnación—. No obstante, su revelación es clara y precisa, pues es Él mismo, Palabra de Dios hecha carne (Cfr. Io 1, 14), el que se nos manifiesta como el Hijo de Dios y Unigénito del Padre, engendrado eternamente en «su seno». De esta manera el Autor, fiel a la Tradición y a la doctrina de la Iglesia, nos presenta «su credo» que no es otro que la fe de la Iglesia, proclamado solemnemente por los 318 Padres que hicieron realidad el primer Concilio ecuménico.

Cristo es el Hijo «propio» de Dios, y estas afirmaciones están corroboradas por el testimonio del Espíritu Santo y del Padre mismo que son los únicos que pueden desvelar la misteriosa realidad del «ser» de Cristo. A estos testimonios se unen el de los mismos demonios que lo confiesan como Hijo de Dios y el mismo Cristo, en muchas ocasiones, confirma con sus palabras y su modo de actuar que El es el Hijo de Dios.

Él, por proceder del Padre por vía de generación, posee la única esencia divina y, de este modo, es Dios en y con el Padre con quien constituye una unidad e igualdad de esencia y de poder. La unidad e igualdad entre ambos, en cuanto a la esencia, es tal que no sólo tienen el mismo sentir y parecer, la misma gloria y el mismo poder, sino que son «consustanciales»; hay una identidad sustancial entre el Padre y el

Hijo. Por esto, el Hijo es el único «conocedor» del Padre y puede darnoslo a conocer mediante una revelación propia y exclusiva que no necesita de nada ni de nadie para manifestárnoslo (Cfr. Io 1,18). Con esta revelación Él se autorrevela haciendo así posible que los hombres podamos «conocer» el ser de Dios, pues *«al fin de estos días (Dios) nos ha hablado por su Hijo»* (Heb 1,1).

1.1. Revelación progresiva

Dios, que desde los albores de la humanidad, había prometido un Salvador (Cfr. Gen 3,15), *«cuando llegó la plenitud de los tiempos nos envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la Ley para redimir a los que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos la adopción»* (Gal 4,4-5).

Pero Dios habla al hombre de maneras distintas y según las circunstancias en las que éstos se desenvuelven¹, acomodándose, además, a lo que les es familiar. «Cada uno ama lo que tiene de costumbre: de ahí que Dios y los hombres por Dios enviados para la salvación de la tierra se adaptan de este modo a las cosas»². Así aconteció en múltiples ocasiones como a las ciudades de Ascalón y Gaza (Cfr. 1 Sam 6,1 ss) que hicieron lo que se «les mandó y, Dios, por condescendencia una vez más, se acomodó a la sentencia de aquellos y no tuvo por indigno de sí realizar su predicción y hacer que parecieran fieles en lo que en aquella ocasión dijeron»³. Por esto nos dice el Apóstol de las gentes: *«muchas veces y de varios modos habló Dios antiguamente a nuestros padres por medio de los profetas, pero al fin de estos días nos ha hablado por su Hijo»* (Heb 1,1 ss).

El Hijo de Dios, Jesucristo, es en «estos días» la revelación de Dios y así la revelación se realiza en y por Él. Pero siguiendo la línea del Antiguo Testamento, el «estilo de Dios», Cristo va a realizar su revelación, Él mismo, de un modo gradual, progresivo y nos manifiesta con cierta reserva, al principio, su personalidad íntima fundamentalmente por condescendencia (συγκατάβασις) y, también, para probar la realidad de la Encarnación (οἰκονομία).

1.1.1. Sincatábasis

La revelación llega a su culmen con Cristo que es el «anunciado por los profetas»; su persona, su actuar, su doctrina y su obra constituyen el objeto fundamental de la revelación, su plenitud (Cfr. Mt 11,27)⁴. La revelación, Él mismo, se amolda a la debilidad de sus interlocutores:

el «*Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Io 1,14) y, además, «habla palabras de Dios» (Io 3,34) con un lenguaje humano a fin de que los hombres puedan acceder al misterio de su persona. Es la *συγκατάβασις* divina⁵.

Cristo actúa de este modo dada la debilidad de la naturaleza humana y usa de esa reserva al hablar de su persona no para ocultarla, sino para que quede ésta en el silencio más absoluto, pues

«He aquí un punto que hay que mirar con el mayor cuidado, cuando el Señor habla de sí humilde y modestamente, a fin de no escandalizarse. La causa, entre otras muchas, es hablar por condescendencia (*συγκαταβαίνοντα*)»⁶.

Lo que pretende el Señor al hablar así es «evitar que, de ser conocido, rehúya el enemigo el combate y se espanten a la par todos los suyos. Porque no quiere El espantar, sino salvar»⁷.

Cristo ha venido como Palabra de Dios a mostrarnos al Padre: «*nadie conoce al Padre sino el Hijo y nadie conoce al Hijo sino el Padre y aquel a quien el Hijo quiera revelar*» (Mt 11,27). Esta revelación que el Hijo nos trae se amolda a los que van a recibirla, pues Él usa de aquello que les «es familiar» para manifestarse⁸. De este modo nos muestra su realidad óptica con una revelación clara y precisa aunque gradual, acomodada para obtener así el efecto deseado de iluminación de fe y de vida: «*esta es la vida eterna: que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo*» (Io 17,3). Para que podamos llegar a un conocimiento verdadero y cierto del Enviado de Dios, Jesucristo, en ocasiones, habla de sí mismo «muy por bajo de su propia dignidad»⁹; otras ocasiones lo hace de modo imparcial¹⁰ u obscuro¹¹ y, a veces, lo hace como simple hombre¹² dando a sus acciones un matiz marcadamente humano: «es que a la mayor parte de sus acciones les daba Él un sesgo más bien humano, pues todavía no era llegado el momento de revelar a plena luz su divinidad»¹³ y, por esto, «reserva hasta el momento oportuno la doctrina de su propia filiación»¹⁴.

Descendiendo, pues, al plano de sus interlocutores va haciendo posible, como buen Pedagogo (Él es el Maestro) la aceptación de su misteriosa realidad de una manera sencilla, pero clara y precisa.

1.1.2. *La Encarnación*

Cristo, además de la divinidad, tenía que dejar clara y patente ante todos su perfecta humanidad —la realidad de la Encarnación—

(οἰκονομία)¹⁵, y para que ésta pudiese ser aceptada plenamente por todos no debía manifestarse desde el principio como quien realmente era, «pues si el Señor hubiese empezado a hacer milagros desde su primera edad, no se le hubiera tenido por hombre»¹⁶. Actúa, al principio, como uno más entre los hijos de los hombres, lo llamaron «fabrifilius» (Mt 13,55); «no quería obrar en todo de modo sobre humano para que se creyese la encarnación»¹⁷; de ahí que «dejase muchas cosas en la penumbra desde el principio»¹⁸; que en su oración en el huerto antes de morir «dijese una, dos y tres veces lo mismo, a fin de que fuese creída su encarnación»¹⁹; que tuviese necesidad de una barca para atravesar el lago y tuviese sueño²⁰; que cuando ayunó durante cuarenta días «no pasase adelante, para evitar, por exceso del milagro, viniera a negársele fe a la verdadera encarnación. Si el Señor hubiera seguido adelante, muchos hubieran tomado de ahí argumento para no creer que hubiera tomado verdaderamente carne»²¹.

En múltiples ocasiones oculta la realidad de su persona²² y espera el momento oportuno para manifestarse, aunque «poco a poco y con suavidad va poniendo la verdad ante sus ojos»²³. Con sus milagros y su modo de hablar va preparando el corazón de sus oyentes a recibir la gran revelación del Padre: Él mismo²⁴. Los hombres que ven como actúa, a pesar de la «apariencia» (ὄψεως)²⁵, se plantean una serie de interrogantes: «¿quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,41); «¿quién puede perdonar los pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2,7). De este modo, Cristo, para no «escandalizar» a sus oyentes, se limita a confirmar lo que dicen de Él²⁶. Paulatinamente Cristo incorpora acciones extraordinarias que van levantando a los hombres que le seguían a la verdadera idea que de El debían tener, pues «aún no tenían de Él la opinión debida»²⁷.

Las gentes, aunque la carne (σάρξ) se les ponía delante, poco a poco, descubren, ayudados por el Señor, que despierta y levanta sus pensamientos con su doctrina y con sus milagros, «que Él es el mayor de los hombres y que había venido de Dios»²⁸ y lo «tuvieron por superior a todos, no sólo de cuantos entonces existían, sino de cuantos jamás habían existido»²⁹; pero llevados por sus pasiones e intereses puramente materiales no logran descubrir su personalidad íntima y esencial que Él va desvelando gradualmente³⁰. Sus apóstoles, a pesar de los milagros que le habían visto realizar, tenían de Él una idea equivocada que, con su ayuda, va cambiando poco a poco. Cuando sus discípulos, después de haber presenciado algunos de sus milagros, lo confiesan como lo que realmente es —el Hijo de Dios—, Cristo les prohíbe que lo manifiesten a los demás, pues no comprenderían³¹ y «quería ante

todo que desapareciera todo lo que podía escandalizarlos»³². No quiere que los suyos hablen de su gloria (δόξα) «hasta que El resucite de entre los muertos»³³ y los que se le acercan para ser curados de sus dolencias, una vez realizado el prodigio, reciben el mandato y la prohibición —aunque generalmente no lo cumplen— de no decirlo a nadie (Cfr. Mt 8,4; 9,30) y también ordena silencio a los demonios que lo proclaman como Hijo de Dios (Cfr. Mc 1, 24; 3, 11).

Las reservas de Cristo sobre la manifestación de su personalidad íntima, de su ser esencial se derivan, en definitiva, del «secreto mesiánico» que Marcos en su Evangelio destaca con mayor énfasis³⁴ y que S. Juan Crisóstomo ve como ese desvelar paulatino y gradual de su intimidad para que, sin grandes dificultades, los hombres «conozcan la inefable benignidad de Dios, y de cuánta adaptación de palabra ha usado teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza»³⁵.

1.2. El unigénito del Padre

S. Juan Crisóstomo al comienzo de la obra que estamos estudiando, nos habla de lo que atañe «al objeto de nuestra fe»³⁶ y que él irá desarrollando, no de modo sistemático, a lo largo de todo el «comentario» al Evangelio de S. Mateo. Esta realidad, centro de nuestra fe, no es otra que el misterio del Dios que «*se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Io 1,14) y que Él mismo, de modo gradual, va desvelando a los suyos para que lleguen al conocimiento de su personalidad íntima.

1.2.1. *El Hijo Unigénito*

El predicador antioqueno, resumiendo el pensamiento del Nuevo Testamento y el de la Tradición viva de la Iglesia, nos presenta, al comienzo de su «comentario», su cristología de modo sucinto, pero claro y preciso; nos dice que lo que «*atañe al objeto de nuestra fe*» es:

«que Dios se hizo hombre, que obró milagros, que fue crucificado, que fue sepultado, que resucitó, que subió al cielo, que ha de juzgar, que nos dio mandamientos saludables, que no estableció una ley contraria a la antigua, que es Hijo, que es Unigénito, que lo es por naturaleza, que es de la misma sustancia que el Padre»³⁷.

El Autor comienza a la inversa del prólogo joanneo, para desarrollar las mismas ideas que aquél sobre Jesucristo. Parte de la realidad de la Encarnación de Dios y se remonta, a través del misterio de la pa-

sión, muerte y resurrección, a la vida del Hijo en Dios.

Llama a Cristo Hijo, pero no lo hace en sentido genérico, sino específico y de ahí que lo llame también Unigénito (*Μονογενής*). El término hijo (*Ψιός*), con el que designa a Dios hecho hombre que murió y padeció por nosotros, indica la verdadera generación sustancial del mismo; la identidad de naturaleza y, al mismo tiempo, la filiación eterna de Cristo. En efecto, aunque no usa una forma verbal explícita, las premisas de la segunda parte del texto, relativas al Hijo de Dios en el seno de la Trinidad, exigen un presente (*ἔστι*) que contrasta con los tiempos empleados en la primera parte, relativos a la Encarnación del Hijo, en los que aparece la idea de «venir a ser» o de pasado. Hay como una contraposición entre *ἔμμι* y *γίγνομαι* y, de este modo, el Autor subraya la verdadera filiación eterna del Hijo, que éste posee como algo propio y el nombre de Hijo toma el valor de nombre propio y exclusivo.

El ser del Hijo en Dios «está» en Él de modo permanente, es algo que posee desde siempre, le es esencial, mientras que el «venir a ser» en la Encarnación es algo que sin serle esencial eternamente, sin poseerlo desde siempre, vino a ser en Él propio y peculiar, es decir, vino a serle esencial en el tiempo.

Su ser Hijo es atemporal, pues lo es con un presente continuo y eterno mientras que su ser hombre y autor de la redención estuvo sometido al tiempo sin, por ello, dejar de ser Hijo.

Cristo es el Hijo de Dios en el sentido más genuino de la expresión, ya que «el Dios que se hizo hombre» no es otro que el que «padeció, resucitó, el que es de la misma sustancia que el Padre» y aunque el Autor no da el nombre de Jesucristo, en todo el texto está latiendo dicho nombre.

Aunque en el texto que estudiamos dice sólo que es Hijo (*Ψιός*) y no dice expresamente que es «el Hijo de Dios» (*Ψιός τοῦ Θεοῦ*) por todo el contexto vemos que lo que el Autor quiere decirnos es que este Hijo no es otro que el Hijo de Dios, afirmación que hace de modo explícito en otros pasajes³⁸. Con este término el Autor nos manifiesta la procedencia eterna del Hijo respecto del Padre y, al mismo tiempo, la identidad de naturaleza con el Padre.

Esta afirmación está reforzada por el término *Μονογενής* que añade singularidad a su generación, confirmada, además, por el adjetivo *γνήσιος* que indica la genuinidad de la misma y la precisa³⁹.

Con ambos términos quiere el Crisóstomo darnos a entender que el Hijo no es algo extrínseco al Padre, una criatura de Dios en el tiempo y que, por tanto, nada tendría que ver con el ser del Padre y nada tendría

en común con Él, sino que, a lo más, sería un simple hijo adoptivo.

El término *Μονογενής* que, como acabamos de ver, da singularidad a la filiación del Hijo y que el Crisóstomo aplica a Cristo no sólo en el texto que estamos comentando, sino en varias ocasiones⁴⁰, aparece solamente en el Evangelio de S. Juan⁴¹ y no en el Evangelio de S. Mateo que es el que el Crisóstomo está comentando. Nos podemos preguntar: ¿por qué S. Juan Crisóstomo, «comentando», como está haciendo, el evangelio de S. Mateo, donde no aparece dicho término, lo emplea para hablarnos de Cristo? Porque «hay una tradición antigua que de nuestros padres ha llegado a nosotros por la que sabemos que tampoco él (se refiere a S. Juan) se puso a escribir por puro azar. La razón fue ésta: como los otros tres evangelistas habían puesto su principal empeño en poner de relieve la economía de la salvación y parecía haberse pasado en silencio la doctrina acerca de la divinidad de Cristo, para llenar esta laguna, movióle Cristo más adelante a componer su Evangelio. Y esto es patente no sólo por la historia misma, sino por el prólogo de su evangelio»⁴².

El Crisóstomo, pues, lo que pretende al llamar al Hijo *Μονογενής* no es otra cosa que resaltar lo que el evangelista Juan había puesto de manifiesto sobre la divinidad de Cristo a lo largo de todo su evangelio y muy especialmente en el prólogo del mismo. Éste identifica a Jesucristo con el Verbo Encarnado. El Verbo que estaba desde el principio en Dios y es Dios «*se hizo carne y habitó entre nosotros*» (Io 1,14) y, de este modo, hace visible en la carne el misterio inefable del Verbo, su misterio.

En cuanto *Μονογενής* del Padre posee la misma gloria que Aquél (Cfr. Io 1,14), como veremos más adelante, ya que «una sola es la gloria del Padre y del Hijo»⁴³ y el mismo Autor comentando este pasaje del prólogo quita todo valor comparativo a la partícula *ὡς*⁴⁴. Con este término *Μονογενής* nos quiere decir el Crisóstomo que la generación del Hijo es eterna y singular y que está tan íntimamente unido al Padre que reposa en su seno (Cfr. Io 1, 1 y 18). Es el único engendrado del Padre, pues es *Μονογενής Ψιὸς τοῦ Θεοῦ*⁴⁵ aunque, a veces, el Crisóstomo cambia el *υἱός* por *παῖς*⁴⁶, sin duda para recalcar con más énfasis el sentido genuino y único de su generación. Para el Crisóstomo, al igual que para S. Juan, el *Μονογενής* no es otro que Jesucristo, el Verbo de Dios hecho carne⁴⁷.

Así pues, Dios es su Padre⁴⁸; Él viene del Cielo⁴⁹; vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos⁵⁰; nos reconcilió con el Padre siendo como éramos enemigos de Dios: «ésta fue la obra del Unigénito: unir a los distantes, reconciliar a los que estaban en guerra»⁵¹ y, de este modo, nos ha hecho coherederos al «hacernos» hijos, no por naturaleza, como

lo es Él, sino por adopción⁵², cosa ésta que sería imposible de no ser el Hijo por naturaleza, ya que el llegar a ser hijos en el Hijo está fundado en su naturaleza. En razón de que Él es el Hijo Unigénito de Dios, nosotros «llegamos» a ser hijos en el Hijo. Él, Unigénito de Dios, es el que encarna el amor infinito del Padre hacia todos los hombres: «lo que tenía de máspreciado, su Hijo Unigénito, a Ese nos lo dio a nosotros que éramos sus enemigos»⁵³ y «por éste os concedió gracias sin cuento»⁵⁴. Por esta razón S. Juan Crisóstomo invoca a Cristo pidiendo lo libre de no gozar de su presencia: «mas concédenos, ¡oh Hijo Unigénito del Padre!, que jamás probemos por experiencia ese castigo irremediable»⁵⁵. Porque «*plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud*» (Col. 1,19), «*de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia*» (Io 1,16) lo cual no sería posible de no ser El engendrado eternamente en el seno del Padre y ser, por tanto, Dios en y con el Padre.

Como veíamos antes, el adjetivo γνήσιος precisaba el tenor de la filiación del Hijo. Con este adjetivo el Autor, dando un paso más, nos quiere decir que el Hijo Unigénito, Jesucristo, procede (γέννησιν)⁵⁶ directamente del Padre sin ningún intermediario, pero que, al mismo tiempo, no es «sacado» de la nada, pues de ser así sería una criatura y su ser dependería de la voluntad libre del Padre. En consecuencia ambos tienen identidad de naturaleza. El Crisóstomo, no obstante, nos advierte que nos encontramos ante un misterio inefable que es imposible descifrar o atisbar, pues aunque admitimos y creemos que Jesucristo es el Hijo Unigénito del Padre, engendrado eternamente en su seno, «¿cómo no tener por suma locura la de aquellos que a todo trance quieren inquirir y averiguar la inefable generación del Verbo?»⁵⁷.

El Autor va peldaño a peldaño por la escala de la igualdad sustancial: Cristo es el Hijo del Padre, luego es engendrado, pero engendrado de modo único y así es su Unigénito Μονογενής; ambas afirmaciones precisadas por el adjetivo γνήσιος nos hablan de la eternidad de su generación. Pero el Crisóstomo va a precisar las anteriores afirmaciones y, dando un paso más, termina diciéndonos que el Hijo es «de la misma sustancia que el Padre» (ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ Πατρὶ), frase que viene a explicar y determinar el sentido del Μονογενής. Esta frase no añade nada nuevo a la idea de generación, sino que precisa que es verdadera y propia según la sustancia del Padre, como en cualquier generación natural, excluyendo todas las imperfecciones propias de la generación humana. Así pues, la esencia del Hijo no difiere de la del Padre y, como todo hijo recibe la naturaleza del padre que lo engendra, así el Hijo, aunque hemos de eliminar en Dios todas las imperfecciones de cambio o mutación y extrinsecismo que connota la idea de

generación humana.

El Crisóstomo construye la frase en genitivo y dativo con *εἰμί* implícito⁵⁸ con lo que nos muestra que el Hijo no posee otra *οὐσία*⁵⁹ distinta del Padre, sino que por tener su origen en Él, su *οὐσία* es algo propio, también, del Hijo y, al mismo tiempo, nos indica que no es algo exterior al Padre, pues el *αὐτῆς* precisa que es el ser íntimo de Dios, reforzada esta afirmación por el artículo *τῆς* que le da singularidad. El Hijo posee la esencia divina como algo constitutivo, pues es engendrado de la «misma esencia o naturaleza» que el Padre que es el que lo engendra. Con ello el Autor nos está diciendo que su generación es eterna, simple y necesaria, ya que es natural y, por esto, Él es el Hijo eterno de Dios e Hijo natural de Dios (*ὁ φύσει υἱός*)⁶⁰ es Hijo de Dios no por adopción o complacencia, sino por naturaleza y de modo único y exclusivo. Ambas afirmaciones están confirmadas por el sustantivo *φύσις* en dativo regido por *εἰμί* implícito. Esta misma idea nos la corrobora el Autor al llamar al Hijo *παῖς Θεοῦ*⁶¹ expresión empleada por los Padres para expresar la preexistencia del Hijo en el seno del Padre.⁶²

1.2.2. *Nicea y el Crisóstomo*

Antes de seguir adelante con otros textos que esclarezcan el *tenor* de la filiación natural del Hijo, quisiéramos comparar lo que acabamos de ver y la primera parte del segundo artículo de la profesión de fe del símbolo niceno, referido al Hijo.

Podemos comenzar preguntándonos: ¿tiene el Crisóstomo presente la definición dogmática de Nicea aunque altere el orden de la misma, emplee algunos términos distintos e incluso no use algunas de sus expresiones peculiares? La insistencia del Autor en la utilización de la expresión «dogma» (*δόγμα*) o «dogma de su divinidad» (*δόγμα Θεῶν*)⁶³, aunque no hemos de tomarla necesariamente como una referencia directa a dicha definición dogmática, ya que el término «dogma» (*δόγμα*) no tenía en la época de nuestro Autor el sentido técnico que hoy posee⁶⁴, sin embargo no podemos minusvalorarla. Como se sabe, lo que estaba en litigio en la época del Concilio de Nicea era la divinidad de Cristo que Arrio negaba.

Creemos que existe una relación intencionada de este texto del Crisóstomo que acabamos de estudiar, con Nicea. El Autor sigue el mismo esquema que emplearon los 318 Padres de Nicea para expresar su fe en el Hijo, fe recibida de los Apóstoles y manifestada en la Sagra-

da Escritura y la Tradición de la Iglesia, por oposición a la herejía de Arrio. Hemos de admitir, no obstante, como decíamos al principio, que el Autor altera el orden de la misma al anteponer a la vida del Hijo en Dios su exposición sobre el misterio del Verbo encarnado. Pero, a decir verdad, esta alteración es sólo aparente, pues el Concilio enuncia el misterio del Verbo Encarnado al principio: «Un solo Señor, Jesucristo»⁶⁵ y lo desarrolla más tarde en la segunda parte de este segundo artículo; nuestro Autor, sin embargo, comienza con el misterio del Verbo encarnado desarrollándolo para terminar con la Vida del Hijo en el seno del Padre.

Los Padres de Nicea, una vez confesada su fe en el Padre, confiesan su fe en el Hijo, objeto principal de nuestra fe, dándonos la definición dogmática. El Crisóstomo, como hemos visto anteriormente, nos habla al presentarnos el texto que acabamos de estudiar, de lo que atañe al «objeto de nuestra fe» y para ello emplea la palabra *κλήρυγμα*⁶⁶. Con este término⁶⁷ nos está diciendo que lo que a continuación va a afirmar no es algo que él ha inventado, su discurso o su doctrina particular, sino el legado recibido de Cristo mismo a través de la Vida de la Iglesia, la Tradición; además, no hemos de olvidar que el uso de la palabra *κλήρυγμα*, cuando se refiere a un punto concreto y determinado de la fe, cosa que sucede con el texto en cuestión, significa «doctrina, dogma»⁶⁸.

Además el paralelismo entre ambos textos es muy amplio como podemos observar en este díptico:

<i>NICEA</i> ⁶⁹	<i>S. JUAN CRISÓSTOMO</i>
Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς Μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς... ὁμοούσιον τῷ Πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο... κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς	Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ⁷⁰ ὅτι υἱὸς (τοῦ Θεοῦ) ⁷¹ ὅτι Μονογενής, ὅτι γνήσιος ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ Πατρί καὶ ὁμοούσιον δῆλον ⁷² πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο ⁷³ ὁ Θεὸς ἄνθρωπος ἐγένετο... ὅτι ἐσταυρώθη, ὅτι ἐτάφη, ὅτι ἀνῆλθεν, ὅτι μέλλει κρίνειν...

Como podemos cotejar en el díptico el «credo del Crisóstomo» no difiere mucho del credo del Concilio de Nicea. La omisión en el «cre-

do del Crisóstomo» de las expresiones «en un solo Señor Jesucristo» (ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν), «de Dios» (τοῦ Θεοῦ) referido al Hijo, «por quien todo fue hecho» (τὰ πάντα ἐγένετο), «consustancial al Padre» (ὁμοούσιον τῷ Πατρί) es ciertamente real, pero estas expresiones aparecen en otros lugares que nosotros hemos incorporado al texto de su «credo» y hacen coincidir ambos credos. Las proposiciones: «que obró prodigios», «que nos dio mandamientos saludables», y que «no estableció una Ley contraria a la antigua» son una verdadera adición al credo niceno. Creemos que estas son las únicas ya que el «fue crucificado, fue sepultado» es el equivalente y la explicación del «que sufrió» del concilio de Nicea. Sin embargo, no obstante estas divergencias, el paralelismo entre ambos credos es muy grande, no sólo en la temática (que es la misma en ambos) sino, incluso, en la terminología.

Parece, pues, que podemos concluir⁷⁴ que la intención y el deseo de nuestro Autor, al hacer las afirmaciones sobre el Hijo de Dios hecho hombre, Jesucristo y expresar lo que «atañe al objeto de nuestra fe», no es otra que exponer, una vez más, la doctrina de la Iglesia sancionada en el concilio de Nicea.

1.2.3. *El Hijo propio (ἴδιος) de Dios*

Vamos a centrarnos ahora en otros textos en los que el Autor nos da más detalles sobre la filiación propia y peculiar del Hijo.

Para justificar que Cristo está exento de pagar el tributo al templo de Jerusalén, el Crisóstomo, «comentando» el pasaje de Mt 17, 24 ss., pone en labios de Cristo unas palabras a las que añade su propio comentario:

«Yo estoy ciertamente libre de pagar el tributo, pues si los reyes de la tierra no lo cobran a sus hijos, sino de los extraños, con mayor razón he de estar yo libre de esa exigencia, hijo que soy no de un rey terreno, sino del rey de los cielos, y también soy rey. Mirad como distingue los hijos y los que no son hijos. Mas si él no era Hijo, el ejemplo de los reyes no hubiera tenido sentido. Sí, me respondes, era hijo, pero no natural (ἀλλ' οὐ γνήσιος). Luego no era en absoluto Hijo; y si no era Hijo, tampoco natural (εἰ δὲ οὐχ υἱός, οὐδὲ γνήσιος) ni suyo (οὐδὲ αὐτοῦ), sino extraño (ἀλλὰ ἀλλότριος), y si era extraño, el ejemplo perdía toda fuerza. Porque no habla aquí el Señor de los hijos en general, sino de los hijos naturales y propios (γνησίων καὶ ἰδίων), de los que juntamente con sus padres participan de la realeza»⁷⁵.

Jesucristo es, pues, el Hijo del Rey de los cielos y rey al mismo

tiempo y lo es por ser Hijo de Dios en sentido propio, es decir por naturaleza, hijo natural de Dios, y no un simple hijo «adoptivo» o «extraño» que no participa de la «realeza» del que «vino a ser» su padre ya que no procede del mismo por vía de generación, sino que «viene a ser» rey por complacencia o elección, pero de ninguna manera por naturaleza. Cristo, sin embargo, es el Hijo de Dios engendrado por el Padre en sentido auténtico y genuino y, así, Él es el Hijo propio (ἴδιος) de Dios⁷⁶ ya que es «nacido de Dios». Posee por naturaleza la «única esencia divina» (οὐσίας μόνης ἐκείνης)⁷⁷ por proceder de Dios Padre. Su filiación es natural y propia, pues posee plenamente la naturaleza divina; si fuera esta «adoptiva» o «impropia» no sólo no sería Hijo de Dios, sino un «extraño» (ἄλλότριος), lo cual connota la idea de no «ser de la naturaleza de». El adjetivo ἄλλότριος se usa en contraposición a ἴδιος; el Hijo no es un ἄλλότριος para Dios, sino ἴδιος, es decir, el Hijo tiene la misma naturaleza divina. Cristo es Hijo natural y suyo (del Padre); es el Hijo de Dios⁷⁸, engendrado eternamente en el seno del Padre. En efecto, γνήσιος, en neutro como aparece en el texto que estudiamos, se dice de la generación eterna del Hijo⁷⁹ y es una expresión genuina de su filiación natural⁸⁰.

Al mismo tiempo el Autor nos está diciendo que el Hijo, por ser tal, participa de la realeza del que lo engendra y no ha sido hecho Hijo en el tiempo, y por tanto, no «hubo tiempo en el que no existiese». No ha sido, pues, creado. Caso contrario sería un extraño (ἄλλότριος) para el Padre y Cristo no sólo no es un extraño para el Padre, sino que es de la misma naturaleza que el Padre que lo ha engendrado (γεγεννηκότα). El verbo γεννάω en sentido propio se emplea cuando se habla del Padre⁸¹. Si el Padre es el que lo engendra (γεγεννηκότα), Cristo es su Hijo⁸², su Hijo amado⁸³, el «engendrado de Dios».

1.2.4. *Testimonio del Padre y del Espíritu Santo*

La filiación natural del Hijo es anunciada, corroborada y puesta al descubierto por el Padre y por el Espíritu Santo. El mismo Padre proclama a Cristo Hijo suyo: «fue el mismo Padre quien lo proclamó desde el cielo (ἀλλ' ὁ Πατήρ ἄνωθεν ἀνεκήρυττεν) sobre la corriente del Jordán»⁸⁴; el Espíritu Santo, en forma de paloma, aparece para «señalar como con el dedo (ἐν ᾧ ὡπερ ἀντὶ δακτύλου τινὸς δείξει) a los allí presentes y a Juan mismo al Hijo de Dios»⁸⁵; es el «Padre, que es mayor que todos y está por encima de todos, quien emite una voz

desde la nube para afirmarlo»⁸⁶.

Ambos revelan y confirman lo genuino de su filiación: el Padre de modo directo «*este es mi Hijo amado en quien tengo mi complacencia, escuchadle*» (Mt 17,5) y el Espíritu Santo señalándonos a quién van dirigidas las palabras que salen de la nube. Es la teofanía del Dios Trino del Nuevo Testamento que se revela en y por Cristo por ser éste Hijo de Dios por naturaleza.

A estos testimonios se une el testimonio explícito del Padre que Cristo «provoca». Cristo una vez ha dado a los suyos «múltiples pruebas de su divinidad y de su concordia con el Padre»⁸⁷, quiere que sus discípulos le manifiesten la opinión que las gentes tienen de Él. Para ello Cristo se llama a sí mismo «Hijo del Hombre»: «¿quién dicen las gentes que es el Hijo del Hombre?» (Mt 16, 13). Con este modo de preguntar a los suyos Cristo pretende poner de relieve su misteriosa realidad: su divinidad y la Encarnación atestiguadas en muchas ocasiones como nos dice el Autor⁸⁸. Pero, ante todo, lo que pretende es que los suyos confiesen quién es Él para ellos con el fin de apartarlos de la falsa idea que los demás tenían de su persona: idea muy inferior a la realidad. Por eso les pregunta, una vez escuchada la primera respuesta: «¿Para vosotros quién soy yo?» (Mt 16, 15). La respuesta de Pedro es clara y precisa: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo» (Mt 16, 16) y el Señor lo proclama bienaventurado. Y el Crisóstomo, en un «comentario» cargado de doctrina sobre la genuina filiación de Cristo, escribe:

«Ahora bien, si Pedro no hubiera confesado a Jesús por Hijo natural de Dios y nacido del Padre mismo, su confesión no hubiera sido obra de una revelación. De haberlo tenido por uno de tantos, sus palabras no hubieran merecido la bienaventuranza. La verdad es que antes de esto, los hombres que estaban en la barca, después de la tormenta de que fueron testigos, exclamaron: “Verdaderamente éste es Hijo de Dios” (Mt 14, 33). Y, sin embargo, a pesar de su aseveración de “verdaderamente”, no fueron proclamados bienaventurados. Porque no confesaron una filiación como la que aquí confiesa Pedro. Aquellos pescadores creían, sin duda, que Él, uno de tantos, era verdaderamente Hijo, escogido ciertamente entre todos, pero no de su misma sustancia o naturaleza (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς)»⁸⁹.

Los discípulos anteriormente, debido al milagro realizado por Cristo (Cfr. Mt 14, 33), habían afirmado: «*Verdaderamente eres Hijo de Dios*» (Mt 14, 33). Esta afirmación, nacida en ellos por la sorpresa del milagro presenciado, no es una «confesión» de la verdadera y peculiar filiación de Cristo. Esto viene corroborado por el contraste que existe entre el verbo ὁμολογέω aplicado a las palabras de Pedro y el verbo

νομίζω referido a los demás. En efecto, el verbo νομίζω indica la idea de «tener por, creer, pensar» a causa de la costumbre o por haberlo oído, mientras que el verbo ὁμολογέω con acusativo indica la idea de confesar, aprobar algo de alguien⁹⁰. Ellos, los discípulos, que veían a Cristo «como uno de tantos», lo «creían» (ἐνόμιζον) hijo verdadero, pero esta filiación era más bien de tipo «eleccional» y no sustancial ya que para ellos Cristo era, en aquel momento, «Hijo escogido ciertamente entre todos». Esta «elección» (ἐξάριετος) era excepcional, singular, pero ello no implicaba la afirmación de la misma sustancia o naturaleza (οὐσίας αὐτῆς) que el Padre. Con su esfuerzo personal llegaron a la conclusión, al ver las obras que Cristo realizaba, de que había en Él un algo especial que lo elevaba sobre los demás hombres, diferenciándolo extraordinariamente de ellos. Pero esta afirmación no los eleva a la categoría de bienaventurados. Sin embargo, mientras el grupo de los discípulos no consigue saber de Cristo, más que este nivel de conocimiento (νομίζω), Pedro confiesa (ὁμολογέω) la dignidad propia y peculiar de su Maestro: «*Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo*» (Mt 16, 16).

Hay una contraposición entre la afirmación de los discípulos en Mt 14, 33 y ésta de Pedro en Mt 16, 16 en la que el énfasis gramatical es muy fuerte, pues cada una de las afirmaciones de Pedro sobre Cristo va precedida de artículo; es más, esta confesión de Pedro no es fruto del esfuerzo personal, no se la «revela» ni «la carne ni la sangre», es decir, hombre alguno o esfuerzo personal, sino que es una «revelación» (ἀποκάλυψις) especial que el Padre Celestial, el único que conoce al Hijo⁹¹, le hace a Pedro de modo gratuito: «el Padre le hizo a Pedro la gracia de revelarle el Hijo». ⁹² Se trata, pues, de un misterio inefable que ni los discípulos, ni Pedro conocían, y un misterio que nadie, incluidos los apóstoles y discípulos, podía alcanzar con su esfuerzo personal, sino mediante una revelación especialísima por parte del Padre. Pedro es el elegido por Dios Padre para revelarle a su propio Hijo, por eso es bienaventurado y si «Pedro fue quien habló, el Padre fue quien le dictó las palabras, palabras que ya no podemos mirar como opinión humana, sino creerlas como dogma divino» ⁹³. Pedro, pues, confiesa con sus palabras —iluminación y obra del Padre Celestial— que Cristo es el Hijo de Dios por naturaleza, por ser el «engendrado del Dios»; que Cristo es, por tanto, el Hijo genuino (γνήσιος) del Padre, engendrado de su misma sustancia (οὐσία), que tiene una relación exclusiva y única con su Padre, pues procede inmediatamente (ἐκ) de Él⁹⁴ y posee la «única sustancia (οὐσία μία) divina»⁹⁵.

Pero no son sólo el Padre y el Espíritu Santo quienes nos lo muestran como lo que es, el Hijo de Dios, sino que, además, los mismos demonios proclaman su filiación natural: «¿Qué tenemos que ver contigo, Hijo de Dios? ¿Has venido aquí antes de tiempo para atormentarnos?» (Mt 8, 29) y nuestro Autor, comentando este versículo, opina que los demonios confiesan la divinidad de Jesús: «como las turbas le habían confesado hombre, vienen ahora los demonios a proclamarle Dios» (Ἐπειδὴ γὰρ ἄνθρωπον αὐτὸν ὠμολόγησαν οἱ ὄχλοι, ἦλθον οἱ δαίμονες τὴν θεότητα αὐτοῦ ἀνακηρύττοντες)⁹⁶. Y comentando el pasaje de las tentaciones de Cristo (Cfr. Mt 4, 1-11) nos dice: «Y es que, como ignoraba (se refiere al diablo) la grandeza de la economía divina, creía que tener hambre había de ser vergonzoso para Cristo. De ahí que, para adularle, sólo le recuerda su dignidad de Hijo de Dios»⁹⁷. En múltiples ocasiones el mismo Cristo prohíbe a los demonios que lo proclamen como Hijo de Dios, Él «los hacía enmudecer cuando lo proclamaban por Hijo de Dios»⁹⁸.

1.2.5. Testimonio de Cristo sobre su filiación natural

Después de haber abordado los testimonios que el Padre y el Espíritu Santo nos dan sobre la filiación natural de Cristo y visto, además, el testimonio que sobre dicha filiación nos dan los mismos demonios, vamos a estudiar el testimonio que el mismo Cristo nos da sobre su filiación peculiar y única.

Cristo, el Hijo de Dios, procede del Padre por vía de generación. En efecto, comenta el Crisóstomo refiriéndose a la respuesta que Cristo dio ante la confesión de Pedro:

«¿Qué le contesta, pues, Cristo? Tú eres Simón, hijo de Jonás, Tú te llamarás Cefas. Como tú has proclamado a mi Padre —le dice—, así también yo pronuncio el nombre de quien te ha engendrado. Era poco menos que decirle: Como tu eres hijo de Jonás, así lo soy yo de mi Padre. Porque por lo demás, superfluo era llamarle hijo de Jonás. Mas como Pedro le había llamado Hijo de Dios, Él añade el nombre del padre de Pedro para dar a entender que lo mismo que Pedro era hijo de Jonás, así era el Hijo de Dios, es decir de la misma sustancia del que lo engendra»⁹⁹.

La generación del Hijo respecto al Padre es natural, pues Él es Hijo del Padre como Pedro es hijo de Jonás, aunque, claro está, hay que excluir de su generación las imperfecciones propias de la generación humana, ya que el que lo engendra es el Dios eterno. El que lo engendra es Dios; luego Cristo también es Dios e Hijo de Dios, de la misma

manera que Pedro es hombre e hijo de Jonás, por haber sido engendrado por él. Cristo es «de la misma sustancia del que lo engendra» y su filiación es verdadera. Así pues, la generación eterna del Hijo es verdadera y propia generación, pues «tuvo un doble nacimiento, uno semejante a nosotros y otro que sobrepasa el nuestro»¹⁰⁰. Su generación eterna es infinitamente transcendente (ὑπερβαίνουσα) y no se puede comparar de ningún modo con la nuestra, pues aquélla no es el resultado de un acto contingente como lo es la nuestra, fruto de un deseo (el carnal) y de una voluntad (la del hombre) (Cfr. Io 1, 14), sino que la suya es natural y necesaria y, al mismo tiempo, transcendente. Por ser el Hijo del Padre, está íntimamente unido a Aquel ya que está «eternamente en el seno del Padre» (ἐν τῷ κόλπῳ ὄντα τοῦ Πατρὸς)¹⁰¹.

La perennidad, la eternidad y atemporalidad, pues, de dicha existencia eterna del Hijo en el seno del Padre está afirmada no sólo por la expresión διὰ παντός, sino, también, por el participio ὄντα. Él es engendrado eternamente en el seno del Padre y está en unión constante con el Padre, con quien constituye una unidad de esencia. Por eso, entre Dios Padre y Él existe una intimidad tan profunda que Él conoce todo lo suyo y, al mismo tiempo, es uno con Aquél: «*Todo lo mío es tuyo*» (Io 17, 10); «*Yo y el Padre como una sola cosa*» (Io 10, 3)¹⁰².

La claridad de los contenidos anteriormente expresados se ve completada por esta serie de afirmaciones del Crisóstomo en las que, además, pone de relieve que Cristo es Dios con el Padre, pero distinto a El, pues no hay dos dioses ingénitos; y el ser engendrado es en lo que consiste la personalidad del Hijo; por eso nos dice al comentar Mt 11, 25 ss:

«Todo es mío, todo me ha sido entregado. Mas, ya que oyes la palabra entregado, no por ello te imagines una entrega a la manera humana. Si el Señor lo emplea aquí es porque quiere que no nos imaginemos a dos dioses ingénitos. Porque que Él es engendrado y a la par Dueño Soberano de todas las cosas, por otros muchos testimonios nos lo pone de manifiesto»¹⁰³.

Comienza el Autor poniéndonos de manifiesto el dominio absoluto de Cristo sobre todas las cosas, ya que pone en sus labios el «todo es mío» (ἐμὰ πάντα ἐστί). Nos dice que el Hijo es Dueño absoluto de todo ya que todo le pertenece. Para mostrarnos que esta pertenencia es algo propio y permanente en Él, construye la frase en presente (ἐστί); por otra parte el Autor sabe que el Padre también es Dueño absoluto y soberano de todo cuanto existe. Si el texto quedase así habría la posibilidad de pensar en dos principios absolutos que, como

tales, serían dueños soberanos de todas las cosas. Partiendo de este dominio absoluto de Dios (πάντα), el Crisóstomo habla de la relación que existe entre el Padre y el Hijo; relación que es de «entrega» (παρεδόθη), pero una entrega peculiar. Si el Padre lo posee todo y el Hijo también lo tiene todo y no puede haber «dos dioses ingénitos» (ἕνα γὰρ μὴ δύο θεοὺς ἀγεννήτους νομίσης), necesariamente el Hijo recibe todo en su generación, de ahí que Él mismo nos diga «*todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre*» (Mt 11, 27).

El único inengendrado, pues, es el Padre, principio sin principio (ἀγέννητος) aunque el Hijo es igual al Padre en dignidad, honor y poder¹⁰⁴, ya que posee la misma y única esencia divina por proceder del Padre por vía de generación a través de la cual lo recibe todo; es, sin embargo, distinto realmente del Padre. Su distinción radica en que el Padre es inengendrado, principio sin principio y, al mismo tiempo, quien lo engendra; mientras que el Hijo, por ser Hijo, procede del Padre y es, además su Unigénito, el único engendrado (Μονογενής) del Padre. Por esto el Autor al expresarnos esta idea nos dice que no es una «entrega a la manera humana» en la que hay un antes y un después e incluso una separación a causa de la composición existente en los seres creados. En Dios, sin embargo, con ser simple, al «comunicarse» o «entregar» todo a su Hijo le «entrega», en su generación, su misma esencia. Así el Hijo «engendrado eternamente en el seno de Padre» existe desde siempre y, por eso, Él es también «Dueño Soberano de todo» (Δεσποτής)¹⁰⁵, pues recibe junto con su esencia el poder creador, la soberanía absoluta que ejerce junto con el Padre en una y misma acción y, por eso, el Hijo nos dice: «todo es mío» (Ἔμα πάντα ἐστί).

1.3. El hijo es uno con el Padre e igual a Él

1.3.1. *El Hijo es uno con el Padre*

Cristo, por ser el Hijo Unigénito de Dios, constituye con el Padre una unidad intrínseca de tal modo que Él y el Padre son una misma y única realidad en cuanto a la esencia (Cfr. Io 10, 3). Ambos poseen la única esencia divina aunque conservan su peculiaridad personal. El Hijo es el único engendrado eternamente en el seno del Padre, que a su vez, es el Inengendrado; de este modo su filiación es singular, propia y única pero, al mismo tiempo, hay una unidad radical entre el Padre y su Unigénito. Este constituye una unidad de esencia, de naturaleza con el Padre de quien procede por vía de generación participando

plenamente de la naturaleza del que lo engendra, que es distinto de Él porque en Él tiene su origen. Sin embargo, algunos, negando esta unidad, pretenden dividir, mejor anular, al Unigénito. Por eso el Crisóstomo nos dice refiriéndose a Mt 23, 8 ss.: εἷς

«Con mucho gusto preguntaría yo ahora qué pueden responderme esos que tantas veces aplican la expresión uno solo (εἷς καὶ εἷς) al Padre, solamente con el fin de anular el Unigénito (ἀρμύζοντες τῷ Πατρὶ μόνον, ἐπὶ ἀθετήσει τοῦ Μονογενοῦς) ¿Es guía el Padre? Todos dirán que sí y nadie podrá contradecirlos. Y sin embargo: uno sólo es —dice— vuestro guía, es decir el Cristo (καθηγητῆς ὁ Πατήρ. Ἄπαντες ἂν εἶποιεν, καὶ οὐδεὶς ἀντερεῖ. Καὶ μὴν εἷς, φησὶν, ἐστὶ καθηγητῆς ὑμῶν, ὁ Χριστός). Luego con decirse Cristo el solo guía no excluye al Padre de ser también el guía, ni tampoco que el Padre sea dicho el único Maestro no excluye que lo sea también Cristo (καὶ εἷς διδάσκαλος λεγόμενος ὁ Πατήρ οὐκ ἐκβάλλει τὸν Ψῖδὸν τοῦ εἶναι διδάσκαλον). Porque uno sólo se dice por contraposición a los hombres y al resto de la creación»¹⁰⁶.

Hay un principio absoluto del que todo procede que es la esencia divina (εἷς), pero este principio absoluto, fuente originaria de la vida es, en su unidad, comunicable. La unidad de esencia que es a la que se refiere el Autor con el Εἷς καὶ Εἷς¹⁰⁷ no excluye la distinción, pues aunque el Padre y el Unigénito (Μονογενής) son una sola «cosa» en cuanto a la unidad sustancial que hay entre ambos, son, sin embargo, distintos, pues el Unigénito, como hemos visto anteriormente, tiene su origen en el Padre. La unidad entre ambos es tal que la expresión Εἷς καὶ Εἷς se aplica indistintamente al uno y al otro sin que ello indique una exclusión (ἐκβάλλει) o una hegemonía del uno sobre el otro, lo cual daría pie a un subordinacionismo del Hijo respecto del Padre y la unidad de esencia y la igualdad quedarían anuladas.

El Autor para expresarlo construye la frase subordinada con ἐπί y genitivo, con ello nos dice que la causa del desprecio (ἀθετήσει), de la anulación del Hijo es el aplicar sólo al Padre, como término exclusivo y propio el εἷς, y al mismo tiempo, de modo diverso nos está afirmando que ambos son una sola «cosa». Pero, además, nos dice que no sólo son distintos entre sí, pues los llama Padre e Hijo, dos realidades distintas, sino que también son esencialmente distintos de todo lo creado «porque uno solo (Εἷς) se dice por contraposición a los hombres y al resto de la creación»; el Autor con estas afirmaciones está en la línea de los Santos Padres que emplean el término εἷς para explicar la unidad esencial existente entre el Padre y el Hijo¹⁰⁸.

Así el llamar al Hijo «el sólo guía» o el «único Maestro» no excluye que el Padre también lo sea y esto sólo es admisible si ambos constituyen una unidad sustancial, cosa que el mismo Hijo nos dice al afirmar: «*El que me ha visto a mi ha visto al Padre*» (Io 14, 9). El atribuir una realidad esencial al Padre no va en detrimento del Hijo o viceversa, ya que ambos son una y misma realidad en cuanto Dios. Hay una unidad perfecta entre ambos, de tal naturaleza que alcanza no sólo el plano del ser «*yo y el Padre somos una misma cosa*» (Io 10, 3), sino también el del obrar. Para confirmarlo el Autor comentando el pasaje de la transfiguración (Mt 17, 1 ss.) nos dice:

«Porque si el Padre es poderoso, como efectivamente lo es, es evidente que el Hijo lo es igualmente (εὐδηλον ὅτι καὶ ὁ Ψῆος ὁμοίως).

No temas, pues, los sufrimientos. Mas si todavía no aceptas esto, reflexiona por lo menos que es Hijo y que es amado. Porque: este es —dice— mi Hijo amado. Ahora bien si es amado, no temas, puesto que nadie traiciona a aquel a quien ama. No te turbes, por ende. Porque por mucho que tú le ames, no le amas tanto como su Padre (κἄν μυριάκις αὐτὸν φιλήῃς, οὐ φιλεῖς αὐτὸν τοῦ γεγεννηκότος ἴσον). En quien me he complacido. Porque no le ama sólo por haberle engendrado, sino también porque es en todo igual a Él y no tiene otro sentir que Él (οὐ γὰρ ἐπειδὴ ἐγέννησε μόνον, φιλεῖ, ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ ἴσος αὐτῷ κατὰ πάντα καὶ ὁμογνώμων ἐστίν). De suerte que doble, o, por mejor decir, triple, es el motivo de su amor: por Hijo, por Amado y por tener en Él sus complacencias. Y ¿qué quiere decir «*en quien me he complacido*»? Es como si dijera en quien tengo mi descanso, en quien tengo mis delicias. Y eso es porque en todo y en toda perfección era igual a Él, porque sólo había en Él una voluntad con la del Padre, porque, aun siendo Hijo, era en todo una sola cosa con quien lo había engendrado» (διὰ τὸ κατὰ πάντα ἐξισῶσθαι πρὸς αὐτὸν μετὰ ἀκριβείας, καὶ βούλημα ἓν ἐν αὐτῷ εἶναι καὶ τῷ Πατρὶ, καὶ μένοντα Ψῆὸν κατὰ πάντα ἓν εἶναι πρὸς τὸν γεγεννηκότα)¹⁰⁹.

Cristo, el Hijo de Dios, es poderoso como el Padre, pues es Dios con y en el Padre. El amor del Padre hacia el Hijo es inigualable. La unidad del Hijo con el Padre es total, pues «aun siendo Hijo es en todo una sola cosa con quien lo había engendrado». Esta unidad entre el Padre y el Hijo se extiende a todo (κατὰ πάντα) y es una unidad tan real y tan íntima que el Hijo es Dios y una misma «cosa» con el Padre por ser este quien lo ha engendrado. Su unidad radica en su origen y así el Hijo tiene la misma naturaleza numérica una (ἓν) que el Padre, participando plenamente de su vida. Al mismo tiempo hay una distinción que no anula la unidad, sino que la supone y arranca de

ella; de este modo, el Hijo, a pesar de la unidad existente, permanece (μένοντα) siendo Hijo, otro que el Padre. El Hijo en cuanto engendrado es «otro» distinto que el que lo engendra, pero es el mismo en cuanto Dios en todo (κατὰ πάντα) y así, a pesar de la unidad existente, el Hijo no pierde su prerrogativa propia y peculiar: Ser Hijo. El participio μένοντα indica la perennidad de dicha distinción y, al mismo tiempo, la perennidad de la unidad.

Este, el Hijo, es su Hijo amado, pero el origen del amor del Padre al Hijo no es sólo efecto de su ser engendrado, sino también porque Él es igual (ἴσος) al Padre en todo; hay una mutua intimidad de conocimiento y amor entre ambos. Lo que el Autor quiere poner de relieve es que el Padre en el acto eterno de su paternidad se da un igual al engendrar al Hijo. El amor del Padre hacia el Hijo es causa del ser igual del Hijo respecto de su Padre. La conjunción ἐπειδή seguida de la partícula καί nos da el sentido causal de dicho amor al referirlo a ἴσος¹¹⁰.

El Autor, paso a paso, va afirmando con mayor precisión la unidad e igualdad entre el Padre y el Hijo. El Hijo no es sólo igual al Padre (ἐξἴσῳσθαί)¹¹¹ en todas las cosas, sino que además lo es con toda exactitud, con precisión como nos lo indica el Autor al emplear μετὰ ἀκριβείας, por eso hay una sola voluntad (βούλημα ἓν), una identidad de parecer, de querer, en el sentido de deseo, entre ambos (ὁμογνώμων). La unidad de voluntad y de actividad es perfecta entre ambos, de tal modo que el gran predicador de Antioquía comentando la frase de Cristo: «*porque el Hijo del Hombre ha de venir en la gloria de su Padre con los santos ángeles, y entonces dará a cada uno conforme a sus obras*» (Mt 16,27), afirma: «mirad cómo una sola es la gloria del Padre y del Hijo. Y si una sola es la gloria es evidente que una sola es la sustancia. Porque no dijo que vendría en gloria semejante a la del Padre, con lo que pudiera sospecharse alguna diferencia entre los dos, sino, dando pruebas de escrupulosa precisión, dijo que vendría en la misma gloria, de suerte que hay que suponerla una sola y la misma»¹¹².

El autor llega a la cima de su afirmación sobre la unidad entre el Padre y el Hijo. Ambos tienen la misma gloria, la única (μία) gloria divina por poseer la única sustancia (οὐσία μία). No hay, pues, diferencia alguna entre ambos, en cuanto a la esencia, claro está, pues la gloria del Hijo no es semejante (ὅμοια) a la del Padre, sino la misma de Aquél (ἐν αὐτῇ ἐκείνῃ) por ser «una sola y la misma» gloria la que ambos poseen. La gloria que Cristo, el Hijo, posee es algo que le pertenece personalmente y ésta no es más que la manifestación de su ser (Cfr. Io 17, 22. 24). De este modo, El puede afirmar: «*el que me recibe*

a mí, recibe a Aquél que me ha enviado» y el Autor comenta: «¿puede haber honor mayor que recibir juntamente al Padre y al Hijo?»¹¹³.

Hay identidad numérica de naturaleza (οὐσία μία) y de gloria (δόξα μία); unidad de vida; unidad de poder «porque si el Padre es poderoso, como efectivamente lo es, es evidente que el Hijo lo sea igualmente»¹¹⁴; unidad de Magisterio y de guía¹¹⁵ y, finalmente, unidad de voluntad, pues «el Hijo no tiene otra voluntad que la del Padre»¹¹⁶.

Existe una única sustancia, la divina; una gloria también divina que poseen el Padre y el Hijo; un solo y único Dios: «¿por qué no se dice que la esposa se desposa con el Padre mismo, sino con el Hijo? Porque la que se desposa con el Hijo se desposa también con el Padre. La Escritura habla indistintamente de eso por la unidad de sustancia del Padre y del Hijo» (διὰ τὸ ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας)¹¹⁷.

1.3.2. *El Hijo es igual al Padre*

La unidad e igualdad del Hijo con el Padre es debida a su origen, por eso el Autor al «comentar» el pasaje de la multiplicación de los panes y los peces (Mt 14, 13ss.) donde Cristo ora al Padre antes de realizar el milagro en presencia de la multitud, se pregunta: «¿por qué levantó el Señor los ojos al cielo y echó la bendición?» y el mismo Autor responde:

«Era menester que se creyera que había venido del Padre y que era igual al Padre. Ahora bien, las pruebas de una y otra verdad parecían impugnar entre sí. Porque su igualdad con el Padre se manifiesta en la autoridad personal con que lo hacía todo; su dependencia, en cambio, del mismo Padre, no podían creerla, sino por la humildad con que obraba y todo lo refería a Él y le invocaba al realizar sus prodigios»¹¹⁸.

El Hijo procede del Padre (ἀπό) y, sin embargo, es igual a Él (ἴσος). Ambas oraciones están en presente, lo cual nos indica que su igualdad con el Padre es una realidad inherente a su ser y permanente, no algo que se le dio en el tiempo, algo sobreañadido, sino algo que le pertenece como propio. Esto no manifiesta inferioridad alguna, ni distinción en el poder del Hijo respecto del poder del Padre, sino tan solo que el Hijo tiene todo su poder de comunicación (ἀπό) del Padre que es de donde le viene su grandeza. El Hijo no ha llegado a este poder o perfección de modo sucesivo, ya que su igualdad (ἰσότης) nos la muestra por el poder y autoridad con que obra (ἐξουσίας). Él

tiene poder por sí mismo, obra con propio poder y, sin embargo, en todo hace referencia al Padre a quien invoca. Esto lo hace «no porque la fuerza le haya de venir de otra parte, sino porque quiere Él glorificar a su Padre»¹¹⁹.

Prueba de que no hay cabida al subordinacionismo del Hijo respecto del Padre, es lo que Él mismo añadió una vez pronunciada la oración ante la tumba de su amigo Lázaro a quien va a resucitar. Refiriéndose a esto dice el Autor: «porque esto no se tomara por prueba de su inferioridad respecto del Padre, corrigiendo toda sospecha, añadió: esto he dicho por razón de la muchedumbre que me rodea, a fin de que crean que Tú me has enviado»¹²⁰. Él es igual al Padre en todo y cuando actúa de modo que pudiese dar pie a que la igualdad no era una realidad, corrige tal posibilidad precisando el sentido de su actuación; tal acontece cuando al perdonar los pecados sus interlocutores dudan de que Él pueda realizar semejante acción, exclusiva de la divinidad. Para probarlo les dice: «Pues porque veis que el Hijo del Hombre tiene poder de perdonar los pecados...» (Mt 9, 6); y comenta el Crisóstomo: «Mirad cuán lejos está el Señor de no querer que se le tenga por igual (ἴσος) al Padre, pues no dijo que el Hijo del Hombre necesita de otro, ni que otro le dio a Él poder, sino que tiene poder»¹²¹, y a renglón seguido, pone en boca de Cristo estas palabras: «no creáis que blasfemo cuando me hago a Mí mismo igual al Padre». La igualdad con el Padre no es algo que Él se atribuya a sí mismo sin que ello le convenga, como arrogándose algo que le trasciende, sino que, al contrario, el proclamar-se a sí mismo igual al Padre le pertenece, le es inherente a su ser.

Así cuando los interlocutores de Cristo lo acusan de blasfemo y transgresor de la ley «al atribuirse una gloria que no le pertenecía», Él les muestra que están en un error, pues comenta nuestro Autor refiriéndose a Mt 17, 1 ss.:

«Para mostrar a sus enemigos que ambas acusaciones procedían de envidia y Él era totalmente inocente en ellas, pues ni sus actos eran transgresión de la ley ni se apropiaba una gloria que no se le debiera al proclamarse igual al Padre (ἴσον τῷ Πατρὶ), saca allí al medio a los dos hombres que más habían brillado en la guarda de la ley y en el celo de la gloria de Dios.

Moisés, en efecto, era el que había dado la ley, y los judíos podían calcular que Moisés no hubiera tolerado al que, como ellos pensaban, la conculcaba ni hubiera rendido pleitesía a un enemigo declarado del propio legislador. En cuanto a Elías, nadie como él había celado por la gloria de Dios y, si el Señor hubiera sido contrario a Dios, si se hubiera proclamado Dios, haciéndose igual al Padre (ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ Πατρὶ)

sin ser lo que decía ni convenirle aquella gloria, Elías no se hubiera presentado a su lado ni le hubiera obedecido»¹²².

Los judíos, al oír a Cristo proclamarse igual a Dios en honor y dignidad piensan que es un blasfemo y un transgresor de la ley, pues, pasando del plano del obrar al plano del ser, descubren que las palabras de Cristo expresan su igualdad con Dios. La presencia de los dos hombres que más habían brillado por su celo en la defensa de la Ley y de todo lo divino, Moisés y Elías, corrobora lo afirmado por Cristo: que Él es Dios y que el hacerse igual al Padre es una realidad inherente a su ser. Así, pues, Cristo es Dios e igual al Padre en todo. Dicha igualdad se manifiesta además al mostrarse, con la presencia de Moisés y de Elías, muertos hacía siglos y vueltos ahora a la vida, que Él es Señor de la vida y de la muerte, del cielo y del infierno. Esto sería inadmisibles de no ser Cristo igual al Padre y Dios con y en Él.

El que al principio se abstuvo de manifestar su igualdad (ἰσότης) con el Padre¹²³, paso a paso va descubriéndola bien al confirmar lo que de Él dicen: «obliga a sus enemigos a que confiesen su igualdad con el Padre, y por boca de ellos hace que esta verdad quede patente»¹²⁴; bien cuando les descubre sus más íntimos pensamientos «para mostrar que es Dios e igual al Padre» (δείκνυσιν τῷ Πατρὶ ἴσον)¹²⁵ en «rango, consideración, y honor»¹²⁶. Para indicarnos esta igualdad de rango (ὁμότιμος) el Autor construye la frase con πρὸς y acusativo que indica una relación subjetiva de amistad y entendimiento entre ambos, connotando además la idea de «afección»¹²⁷. Vemos, pues, que la igualdad de Padre con el Hijo es fruto de ese amor que el Padre tiene hacia el Hijo por ser su engendrado, su Unigénito, que le constituye en ser uno con Él y Dios al mismo tiempo. La partícula πρὸς nos indica además que entre el Padre y el Hijo no hay identidad personal pero que tampoco se puede pensar en dos dioses porque hace consistir al Hijo en una relación al Padre.¹²⁸ El πρὸς tiene también un sentido dinámico: al referirse el Hijo al Padre mediante esta partícula se nos muestra al Padre como principio sin principio. El ser del Hijo consiste, pues, en estar «πρὸς τὸν Πατέρα». Cristo, el Hijo de Dios, es Dios y por esto es igual al Padre de tal modo que no creer en Él es no creer en el Padre¹²⁹ y así «al no creerle a Él ofendieron también al Padre»¹³⁰.

El Padre y el Hijo son uno, tienen la misma naturaleza divina y por ello tienen el mismo sentir y parecer (ὁμογνωμῶν)¹³¹. El Hijo (en cuanto Dios), no tiene otra voluntad (θέλημα) que la del Padre¹³², pues, como hemos visto, es igual a Él. Hay en ellos un sólo deseo (βούλημα ἓν)¹³³ que es posesión de ambos y que el Hijo tiene no

como algo añadido ya que el Padre posee su mismo querer¹³⁴. Esta idea viene expresada por el participio del verbo βούλομαι¹³⁵. Existe una identidad total de deseo entre ambos, porque hay una única voluntad (Cfr. Io 5, 30). Esta unanimidad es tal que el Hijo tiene con el Padre una total conformidad de sentimientos (ὁμόνοια)¹³⁶ que muestra a lo largo de toda su vida, hasta tal punto que hay una sintonía, una armonía perfecta (ἁρμονία) entre Él y su Padre¹³⁷.

Está claro que las afirmaciones que acabamos de hacer se refieren a Cristo en cuanto Dios que es y aunque Él, por razón de su naturaleza humana, es inferior al Padre, el Autor, sin negar esta realidad, parece que la «difumina» para poner de relieve esa unidad del Hijo con el Padre, esa igualdad total por poseer ambos la naturaleza divina numéricamente una. En definitiva, lo que el Autor pretende es dar el realce necesario a esa naturaleza asumida por el Verbo que si es tal es por «estar sumida», por constituir un sólo sujeto de atribuciones de todas las operaciones y pasiones, sin mezcla ni aniquilación de una naturaleza por la otra, pero un único Hijo que es El Verbo de Dios hecho Hombre, Jesucristo. Su encarnación no es «cambio de la sustancia divina» sino «asunción» de la carne por la segunda persona de la Trinidad, como veremos en el capítulo siguiente.

Para que no quede duda alguna sobre lo anteriormente expuesto el Autor termina la mayoría de sus homilías diciéndonos: «y alcanzar, en fin, los bienes venideros, por la gracia y amor de nuestro Señor Jesucristo con quien sea el Padre, en unión del Espíritu Santo, gloria, poder y honor ahora y siempre por los siglos de los siglos»¹³⁸. Con lo cual podemos concluir este apartado afirmando nuevamente que el Hijo, que no es otro que nuestro Señor Jesucristo, es igual al Padre y al Espíritu ya que con ellos posee el poder, la gloria y el honor exclusivos de la divinidad; así pues su igualdad es esencial y no solamente moral.

1.4. El Hijo conocedor del Padre por serle consustancial

Entre el Hijo y el que lo engendra (γεννήματα), su Padre, hay una unidad total en el querer y en el obrar, en el pensar y en el hacer; hay una armonía, una unidad perfecta en todo y así Cristo puede decirnos: «*El que me ha visto a mi ha visto al Padre*» (Io 14, 9). Hay entre ambos una unidad mutua de conocimiento y de amor que brota de tener la misma y única naturaleza trascendente y divina. El Padre le ha entregado todas las cosas desde siempre, pero se las ha entregado de un modo peculiar. Esta entrega es única y exclusiva ya que no es algo

extrínseco, «una entrega a la manera humana», sino de relación, lo cual el Autor nos lo muestra por el conocimiento mutuo existente entre el Padre y su Hijo Unigénito.

1.4.1. *Cristo, conocedor del Padre*

El predicador antioqueno para expresar la «entrega» que el Padre hace al Hijo de todo, una vez esclarecido y explicado el «todo me ha sido entregado por mi Padre», pone esta afirmación, salida de los labios de Cristo, en relación con otra afirmación también de Cristo: «nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni al Padre sino el Hijo» y añade: «los ignorantes podían pensar que no hay enlace entre esta sentencia del Señor y lo anteriormente dicho; sin embargo, lo hay y muy estrecho»¹³⁹. Vemos, pues, que la relación existente entre la entrega por el Padre al Hijo de todas las cosas y el conocimiento mutuo que media entre ambos es no sólo real, sino, además, necesario para esclarecer el tenor de ambas afirmaciones, íntimamente relacionadas. Por eso Cristo, nos comenta el Crisóstomo, dice:

«¿Y qué maravilla es que sea Dueño soberano de todas las cosas cuando tengo algo más grande que esa soberanía, pues conozco al Padre y soy de su misma sustancia? (καὶ τί θαυμαστόν, εἰ πάντων εἰμὶ Δεσπότης, ὅπου γε καὶ ἕτερόν τι μείζον ἔχω, τὸ εἰδέναι τὸν Πατέρα, καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι). Porque veladamente, también esto lo da a entender el Señor por el hecho de ser Él solo quien de este modo conoce al Padre (δείκνυσιν ἐκ τοῦ μόνον αὐτὸν οὕτως εἰδέναι). Decir en efecto: “nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt 11, 27), eso es lo que quiere decir (ὅταν γὰρ εἶπη, οὐδεὶς γινώσκει τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Ψῖός, τοῦτό φησιν...) A quien Él quisiera, no a quien se le ordene o se le mande. Ahora bien si revela al Padre, también a sí mismo (καὶ ὅν ἂν βούληται ὁ Ψῖός ἀποκαλύψαι οὐχ ὅν ἐπιτάττηται, οὐδὲ ὅν ἂν κελεύηται. Εἰ δὲ ἐκεῖνον ἀποκαλύπτει, καὶ ἑαυτὸν...) Mas, con esto, otra cosa pretendía también el Señor, a saber, demostrar su perfecta armonía y acuerdo con el Padre... No temas, sin embargo, que al decir: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo”, no quiere decir que todos en absoluto lo desconocieran, sino que el conocimiento que Él tenía del Padre no lo había alcanzado nadie. Lo cual puede decirse igualmente del Hijo (ὃ καὶ περὶ τοῦ Ψῖοῦ ἔστιν εἰπεῖν). No habla aquí el Señor de un Dios desconocido, del que nadie hubiera tenido noticia, como opinara Marción, sino que aludía al cabal conocimiento que sólo él poseía (ἀλλὰ τὴν ἀκριβῆ γινῶσιν ἐνταῦθα αἰνιττόμενος)¹⁴⁰».

El texto que acabamos de citar, un poco amplio, nos esclarece el tenor del conocimiento del Hijo respecto de su Padre y lo relaciona con el poder que el Hijo posee. Este poderío absoluto (Δεσποτικής) sobre todas las cosas (πάντων) con ser una cualidad importante es, sin embargo, inferior al conocimiento que el Hijo tiene del Padre, pues «tengo algo más grande (μείζον) que esa soberanía». Ese algo (ἕτερόν) que es más grande y que hace que el Hijo tenga tal poder, no es otra cosa que el «conocer al Padre». Para expresarlo el Autor emplea εἰδέναι, con lo que nos quiere decir que el conocimiento que el Hijo posee del Padre es un conocimiento de carácter exclusivo, único y misterioso, pues «conoce al Padre y es de su misma sustancia». Con estas palabras, puestas en boca de Cristo por el Crisóstomo, nos afirma que el conocer del Hijo nace de su ser sustancial y de este modo, tiene un conocimiento completo, de carácter divino y presupone, por tanto, posesión de la esencia divina. Cristo, el Hijo, tiene como propio y peculiar su modo de conocer al Padre de manera única y exclusiva, pues Él lo conoce por vía de naturaleza, lo cual puede decirse igualmente del Padre; y así «el conocimiento que Él tenía del Padre no lo había alcanzado nadie. Lo cual puede decirse igualmente del Hijo». Es muy significativo el uso de dos verbos distintos y, al mismo tiempo, opuestos para indicarnos la diferencia de conocimiento que media entre el Hijo y nosotros. Al hablar del conocimiento del Hijo respecto del Padre y viceversa emplea οἶδεν¹⁴¹ que indica un conocimiento perfecto que sólo Dios posee: «vuestro Padre sabe (οἶδεν) de que tenéis necesidad antes de que se las pidáis» (Mt 6, 8. 22); y S. Pablo refiriéndonos su ascensión al cielo nos dice: «Sólo Dios lo sabe» (ὁ Θεὸς οἶδεν) (2 Cor 12, 2. 3). Al referirse al conocimiento de los demás (αὐτῶν) respecto del Padre, emplea ἐπίσταται que es un conocimiento que uno adquiere por vía de experiencia o por búsqueda científica¹⁴².

Este conocimiento único que el Hijo posee del Padre nace del ser engendrado, de estar en Él y así Él posee «un conocimiento cabal» (ἀκριβῆ γνῶσιν). Su conocer es perfecto, ilimitado y completo. «Él conoce claramente al Padre con la misma claridad que el Padre al Hijo»¹⁴³, y, además, se extiende a todas las cosas¹⁴⁴, pues conoce la naturaleza de todas¹⁴⁵ de modo natural y no por gracia o favor recibido, por don de Dios, pues «el conocimiento de los secretos del Reino de los cielos es puro don de Dios y gracia recibida de lo alto»¹⁴⁶.

Cristo es el «conocedor del Padre» y esta relación intrínseca lo constituye en revelador único y exclusivo del mismo y con esta revelación que Él hace del Padre, a través de sus palabras y de sus obras¹⁴⁷, se autorrevela, pues «si revela al Padre, también se revela a sí mismo».

Sólo Él es capaz de revelarlo a los hombres, porque sólo Él lo conoce de ese modo peculiar que, a su vez, es mutuo y recíproco: «Yo le conozco (οἶδα) porque procedo de Él y Él me ha enviado» (Io 7, 29). Esta autorrevelación del Hijo al revelar al Padre sería imposible de no ser Él uno con el Padre en cuanto Dios, ya que el Hijo, al igual que los demás, tendría necesidad de una revelación por parte del Padre, quien le «ordenaría o mandaría» a quién debía revelarlo y qué debía revelar, como acontecimiento con los profetas y maestros de Israel; pero «Él no decía lo que decía refiriéndose a otro, como hicieron los profetas y el mismo Moisés, sino declarando en todas partes ser Él quien poseía tal autoridad»¹⁴⁸. Lo que les sucedió a los profetas, aconteció también con la revelación que el Padre hizo a Pedro sobre la filiación natural y misteriosa de Cristo con respecto al Padre que Pedro no podía alcanzar por sí solo y, por eso, «el Padre le hizo a Pedro la gracia de revelarle al Hijo»¹⁴⁹. Sin embargo, la manifestación, la revelación del Padre por medio del Hijo y la del Hijo por medio del Padre, es decir, la manifestación de los «secretos del Reino», el mostrar a los hombres la intimidad de Dios, que es su propia intimidad, está sujeto única y exclusivamente a la voluntad libre del Hijo, que es la misma voluntad del Padre: «a quien Él quisiera». Así pues, Él «conoce» al Padre no por vía de «revelación», conocimiento extrínseco, como acontece con los profetas que hablaban «por inspiración del Espíritu Santo»¹⁵⁰, sino que Él lo conoce por vía de esencia, de naturaleza (οὐσία). Su conocer es su ser, de ahí la «armonía perfecta y el común sentir» que tiene con el Padre, hasta tal punto que es el mismo Cristo quien nos dice: «*Nadie viene al Padre si no es por mí*» (Io 14, 6).

El Hijo conoce al Padre con tal intensidad, profundidad y amplitud porque lo conoce por su «presencia» en Él. Su «conocimiento» es completo, perfecto y único, pues nace de la «experiencia» íntima de su ser. Él lo conoce plenamente porque «está eternamente en el seno del Padre»¹⁵¹ y, de este modo, puede revelarnos lo que «*ha visto y oído*» (Io 3, 32) que no es otra cosa que su mismo ser, el ser de Dios (Cfr. Io 1, 18)¹⁵².

1.4.2. *El Hijo consustancial con el Padre*

Pero el gran predicador de Antioquía sigue profundizando sobre el tema del conocimiento entre el Padre y el Hijo que hace posible la revelación de Aquél por la presencia en medio de nosotros del Verbo eterno (Cfr. Io 1,14). Lo que el comienzo del texto anterior apuntaba solamente al poner en labios de Cristo: «conozco al Padre y soy de su

misma sustancia (οὐσία)», va a esclarecerlo ahora, y dando un paso más, como algo natural, nos dirá que ese conocimiento es la base de la consustancialidad del Padre y del Hijo.

En el contexto inmediato el Autor está hablando y analizando la magnitud de la afirmación hecha por Pedro, obra de una revelación especial del Padre y no fruto de su esfuerzo, al confesarlo por Hijo natural de Dios. Esta afirmación de Padre lo eleva al rango de bienaventurado (μακάριος) y hace que sus palabras «las miremos no como opinión humana (δόξαν ἀνθρωπίνην), sino creerlas como dogma divino» (ἀλλὰ δόγμα εἶναι θεῖον τὰ εἰρημένα πιστεύσης) y añade en su comentario a Mt 16, 13ss:

«¿Veis cómo el Padre revela al Hijo, y el Hijo al Padre? Porque tampoco al Padre le conoce nadie —dice Él mismo—, sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar. Luego no es posible conocer al Hijo, sino por el Padre, ni conocer al Padre sino por el Hijo. De suerte que aun por ahí se demuestra patentemente la igualdad y consustancialidad del Hijo con el Padre»¹⁵³.

En este texto los términos que el Autor emplea nos dan la idea de exclusividad en el conocimiento entre el Padre y el Hijo. Pedro, acabamos de ver, ha necesitado para llegar al misterio del ser de Cristo una revelación (ἀποκαλύψις) especial que es don del Padre, pura gracia, algo totalmente indebido, pues «el Padre le hizo a Pedro la gracia de revelarle al Hijo». Esto no acontece con el Hijo ya que es Él mismo quien revela al Padre (ἀποκαλύψις). Las dos oraciones son idénticas, pero mientras que en la primera el Padre es el sujeto de dicha revelación y el Hijo es el objeto de la misma, en la segunda oración es a la inversa, el Hijo es el sujeto de la revelación mientras que el Padre es el objeto de la revelación del Hijo. Esto es porque el Hijo es «la Sabiduría Infinita»¹⁵⁴ y no necesita de nadie para penetrar en el misterio de Dios que es su propio misterio, ya que Él es Dios en y con el Padre. Con este modo de expresarse, «el Padre revela al Hijo y el Hijo al Padre», el Crisóstomo nos muestra que ambos son una única realidad coexistente y sustancial pero no olvida la distinción de personas. Esta revelación mutua y exclusiva¹⁵⁵ supone un conocimiento intrínseco (ἐπιγινώσκω)¹⁵⁶ que hace conocer al Padre en y por el Hijo y viceversa (Cfr. Mt 11, 27; Lc 10, 22) lo cual, a su vez, indica que ese conocimiento es su mismo ser ya que la Vida eterna no es más que «*conozcan a tí (γίγινώσκωσιν) único Dios verdadero y a tu enviado Jesucristo*» (Io 17, 3), y puede revelarse revelando al Padre: «si revela al Padre, tam-

bién se revela a sí mismo»¹⁵⁷.

El conocimiento (ἐπιγινώσκω) que existe entre Él y su Padre es diverso y distinto del que los hombres podemos obtener del Padre o del Hijo. El conocimiento que podemos obtener del Hijo a través del Padre o de éste a través de Aquél, es un conocimiento adquirido cuya fuente u origen es el Padre con respecto al Hijo y el Hijo con respecto al Padre. Esta idea nos la expresa el Crisóstomo con el verbo *μανθάνω* en infinitivo aoristo segundo *μαθεῖν*¹⁵⁸ y la partícula *παρά* con genitivo¹⁵⁹. Así pues, el Hijo no conoce al Padre con un conocimiento «extrínseco», por medio de algo o de alguien como acontece con nosotros, sino que lo «conoce» (ἐπιγινώσκω) de un modo único y peculiar que nos demuestra «su igualdad y consustancialidad (ὁμότιμόν τε καὶ ὁμοούσιον) con el Padre».

El gran predicador antioqueno, consciente de lo que acaba de decirnos, mide la terminología al máximo para no dar lugar a dudas. Enuncia la frase, colofón de todo lo que antecede, con dos partículas, ὥστε καὶ ἐντεῦθεν, unidas por καὶ para recalcar más la conclusión. Quiere mostrarnos que la «igualdad y consustancialidad» del Hijo con el Padre es algo evidente y lógico, dado su conocimiento del Padre y su poder de revelárnoslo. Pero como queriendo remachar esta idea añade el adjetivo *δῆλος* en concordancia con *ὁμότιμος καὶ ὁμοούσιος*. No hay duda de lo que el Autor pretende.

La revelación y el conocimiento mutuo que es exclusivo entre el Padre y el Hijo también nos muestran de un modo claro y patente la igualdad (ὁμότιμος) entre ambos. Hay una relación mutua que es exclusiva entre el Padre y el Hijo por ser una unidad esencial de tal naturaleza que los constituye en consustanciales (ὁμοούσιος) y, de este modo, conociendo a uno se conoce al otro: «*El que me ha visto a mí, ha visto al Padre*» (Io 14, 9). Este creemos que es el sentido del término *ὁμοούσιος* que aparece a lo largo de todo el «comentario» al Evangelio de S. Mateo una sola vez¹⁶⁰. Con este término el Autor quiere explicarnos la divinidad del Hijo, la identidad sustancial entre Él y el Padre, y la no división, pues ambos son consustanciales *ὁμοούσιος*, término que precisa y explica, sin dejar duda alguna, el ser del Hijo.

Para afirmarlo nos basamos en la terminología que el Crisóstomo emplea al referirse a las relaciones entre el Padre y su Hijo; con expresiones típicas, analizadas y estudiadas anteriormente, nos dice:

Cristo es «el Hijo de Dios» (ὅτι *Ψῑός*)¹⁶¹ pero no como los otros hijos, sino de modo único e incommunicable; es el «Hijo Unigénito» (*Μονογενής*)¹⁶² y propio (*ἕδιος Ψῑός*),¹⁶³ el Hijo Amado del Padre¹⁶⁴

y su Hijo genuino (γνήσιος);¹⁶⁵ «es de la misma sustancia que el Padre» (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ Πατρὶ),¹⁶⁶ que es única (οὐσίας μόνης),¹⁶⁷ pues tiene su origen en el Padre (πρὸς τὸν Πατέρα)¹⁶⁸ y es el Hijo de Dios por naturaleza (φύσει Ψῖός);¹⁶⁹ es el Padre el que lo engendra (γεγεννηκότα)¹⁷⁰ y, de este modo, Él no es Hijo por participación; «está eternamente en el seno del Padre» (διὰ παντὸς ἐν τῷ κόλπῳ ὄντα τοῦ Πατρὸς)¹⁷¹, es uno con Él (ἐν εἶναι)¹⁷² y no hay diferencia sustancial entre ambos (ἀπαράλλακτον τῆς οὐσίας)¹⁷³. Tiene su misma gloria (εἶδες πῶς δόξα μία Πατρὸς καὶ Ψιῶ)¹⁷⁴ y su mismo Poder (ἐξουσία)¹⁷⁵, es igual al Padre (ἴσος)¹⁷⁶ en rango, consideración y honor (ὁμότιμος)¹⁷⁷, es la sabiduría infinita (ἄπειρος σοφία)¹⁷⁸, el conocedor único del Padre¹⁷⁹ y constituye con Él unidad de guía y de magisterio¹⁸⁰; el que lo recibe recibe al Padre en Él¹⁸¹; es objeto de doxologías juntamente con el Padre y el Espíritu Santo¹⁸².

Ante la descripción de prerrogativas divinas de Cristo que acabamos de hacer no podemos menos que afirmar con palabras de nuestro Autor, «comentando» el pasaje de la confesión de Pedro, que es donde está enmarcado este texto en el que aparece el término ὁμοούσιος: «El Hijo proclamó por todo el mundo la revelación del Padre y la suya propia, y a un pobre mortal le puso en las manos la potestad de todo lo que hay en el cielo, pues le entregó sus llaves»; y continúa el Crisóstomo: «el que tales dones da, el que tales hazañas realizó ¿cómo puede ser inferior (οὐν ἐλάττων)? Y al hablar así no pretendo dividir las obras del Padre y del Hijo: “porque todo fue hecho por Él, y sin Él nada fue hecho”. No, lo que yo quiero es hacer callar la lengua desvergonzada de quienes a tales afirmaciones se desmandan»¹⁸³.

El Hijo de Dios no es ni superior, ni inferior al Padre, pues las obras que realiza nos muestran que Él no sólo es igual al Padre en todo, sino que además le es consustancial y por esta razón no se pueden dividir las obras del Padre y las del Hijo como si fueran dos principios absolutos que darían origen a una dualidad en la divinidad. El Hijo no es otro Dios que el Padre aunque es distinto de Él en cuanto Hijo. Sus obras (ἔργα) son las mismas que las del Padre; hay una identidad total en el obrar que es una prueba más de su consustancialidad¹⁸⁴. La sustancia, la esencia del Padre y del Hijo es una e indivisible. Con ello el Autor ataca claramente a los arrianos que afirmaban que el Hijo es «una criatura y una obra» del Padre con lo que sus obras no podían ser las mismas obras del Padre¹⁸⁵.

Por lo que antecede, vemos que con el término ὁμοούσιος, el Crisóstomo quiere poner de relieve la igualdad exclusiva y única que el

Hijo y el Padre tienen entre sí. Esto lo pone bajo la base de la «igualdad en todo», de la compenetración mutua, que es según la sustancia (οὐσία) sin diferencia entre ellos (ἀπαράλλακτον), en cuanto a la sustancia o esencia. Esto nos lleva a afirmar que hay una igualdad total que llega a la identidad perfecta entre el Padre y su Hijo Amado, en cuanto a la esencia y, por ello, «no es posible conocer al Hijo sino por el Padre, ni conocer al Padre sino por el Hijo»¹⁸⁶. Con el uso de este término, el Autor no hace más que confirmar la doctrina del concilio de Nicea, como ya hemos visto, pues «defender el ὁμοούσιος en el siglo IV era confesar la ortodoxia de Nicea»¹⁸⁷.

Antes de terminar este apartado relativo al conocimiento que el Hijo posee del Padre, queremos hacer una pequeña alusión a la «aparente ignorancia» por parte del Hijo sobre el día y la hora del juicio y la explicación dada por el Crisóstomo sobre dicho tema. Comentando la frase de Cristo: «acerca de aquel día y de aquella hora, nadie, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mt 24, 36), nos dice el predicador antioqueno: «Decir el Señor que ni los ángeles saben el día del juicio y el fin del mundo, era cerrar la boca a sus discípulos para que no fueran a preguntarle, lo que ni los ángeles sabían. Mas al decirles que ni el Hijo lo sabe, le prohíbe no sólo saberlo a ellos, más también el querer saberlo... De ahí que ese conocimiento se lo reserva al Padre, significando, por un lado, lo terrible de la cosa y cerrándoles a la par el paso a toda pregunta sobre ello. Porque de no ser así, de admitir que realmente ignora Cristo el día, ¿cuándo lo sabrá? ¿Acaso a la vez que nosotros? ¿Y quién se atreverá a decir eso? Él, que conoce claramente al Padre, con la misma claridad que el Padre al Hijo, ¿ha de ignorar el día?... Porque el que hizo los siglos, evidentemente hizo también los tiempos, también el día. ¿Cómo, pues, desconoce lo que hizo?»¹⁸⁸.

Las palabras del Autor no dejan lugar a dudas sobre el perfecto conocimiento de Cristo. Conocimiento que tiene por ser autor de todo cuanto existe y de ahí la imposibilidad de ignorancia en Él de cualquier cosa. El Hijo conoce «perfectamente el día», porque en Él están «*escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia*» (1Cor 2, 10)¹⁸⁹.

A lo largo de todo este primer capítulo hemos podido comprobar cómo el predicador antioqueno nos presenta al Hijo Unigénito de Dios Padre, engendrado eternamente en su seno. El Hijo de Dios es consustancial con el Padre e igual a Él en todo: tiene su misma gloria y su misma sustancia, su misma autoridad y su mismo poder. Ambos son uno en cuanto a la esencia, pero dos personas distintas, pues el Hijo procede del Padre por vía de generación y Éste es el único inen-

gengrado, mientras que el Hijo es el único engengrado, el Unigénito. Esta doctrina del Crisóstomo, como también hemos visto, no es suya, sino que es la doctrina de la Iglesia que él, como fiel testigo, transmite, en el ministerio de la palabra, a sus fieles de Antioquía.

CONCLUSIÓN

La profunda raigambre del Crisóstomo en la Palabra de Dios le lleva a sentar como base de su enseñanza al Verbo de la Vida. Todo su pensamiento está surcado por esa Vida que el Hijo Eterno del Padre, la Segunda Persona de la Trinidad, nos manifiesta a través de su Humanidad Santísima que si es tal, es por constituir un único sujeto de atribuciones en la persona divina del Verbo de Dios.

Bajo el prisma del ser del Hijo cristaliza toda su teología que está en función de poner de relieve su «personalidad» íntima y esencial. Este ser personal está «oculto» en la naturaleza humana para no «atemorizar» a los suyos y hacerles partícipes de su vida divina. Y así cuando se cumplió el tiempo, Dios cuyas «*delicias son los hijos de los hombres*» (Prov 8, 31) se nos acerca (con su misterio) a través de su hijo Unigénito: Jesucristo, el Dios hecho hombre.

Esta es la doctrina que el Crisóstomo expone a los fieles de Antioquía sobre la divinidad de Jesucristo con el deseo de introducirlos en las verdades fundamentales de nuestra fe y alimentar así su amor a Cristo; de este modo, podrán amoldar su vida a las exigencias de esta «nueva filosofía».

Cristo, revelación última y definitiva del Padre, se nos manifiesta de modo gradual «condescendiendo» con la fragilidad de sus interlocutores y mostrando, al mismo tiempo, la realidad de la Encarnación.

Pero el Hijo de Dios existía ya antes de entrar en el devenir humano, como único engengrado eternamente en el seno del Padre de quien procede y de quien «recibe», en su generación, su misma esencia: «*Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre*» (Mt 11, 27). En esto radica su unidad y su distinción respecto del Padre.

El Hijo posee la naturaleza divina numéricamente una y así constituye con el Padre y el Espíritu Santo una unidad de esencia que hace que el atribuir una realidad esencial al Padre no vaya en detrimento suyo o viceversa, pues ambos son una y la misma realidad en cuanto a la esencia; esta unidad alcanza el plano del ser y del obrar (Cfr. Io 11, 3): tienen la misma gloria y la misma vida, el mismo poder y el mismo querer.

No obstante, el Hijo sigue siendo Hijo, otro que el Padre, en quien

tiene su origen, constituyendo con Él una igualdad total en cuanto a la esencia. El Hijo es, también, el «único conocedor» del Padre, conocimiento por «presencia» (Cfr. Mt 11, 27) que nos muestra que el Hijo es consustancial (ὁμοούσιος) con el Padre.

Esta doctrina que el Crisóstomo nos muestra sobre el Hijo de Dios no es «propiamente suya», sino la doctrina de la Iglesia sancionada en el primer concilio ecuménico, el de Nicea, donde los 318 Padres manifestaron su fe; fe recibida de la Tradición y expuesta en las Escrituras donde el Padre y el Espíritu Santo dan testimonio de la filiación del Hijo y donde el mismo Hijo nos manifiesta su filiación natural y «propia».

El que existe desde siempre, el Hijo de Dios, se sometió al «hacerse» naciendo en el seno de la Virgen, María, que lo da a luz y permanece Virgen y que es verdaderamente Madre de Dios. Desde el momento de la Encarnación en el que el Espíritu la «*cubrió con su sombra*» (Lc 1, 35), el Verbo eterno de Dios se hizo semejante a nosotros en todo menos en el pecado (Cfr. Heb 5, 15), uniendo lo divino a lo humano en una sola persona divina que «oculta» en la realidad de «su carne».

Esta unión admirable no supone una destrucción o asimilación de la naturaleza divina por la humanidad o viceversa, sino que ambas naturalezas conservan sus características propias y peculiares en una sólo persona. Jesucristo, el Hijo Unigénito del Padre es, pues, «*perfectus Deus et perfectus homo*».

La realidad misteriosa del Verbo encarnado fue preanunciada durante generaciones por Él mismo a través de los Profetas y los Reyes, sus siervos, para que su pueblo, que anhelaba un Salvador, fuese preparando su venida y pudiese descubrirle cuando se hiciese presente en medio de ellos.

Los personajes del Antiguo Testamento que lo anunciaron y prefiguraron quedan eclipsados con su venida. Esto sucede porque sus predecesores eran, como nos dice el último de ellos, el Bautista, con palabras tomadas de Isaías «*la voz que clama en el desierto: rectificad los caminos del Señor*» (Io 1, 23).

Pero su hegemonía alcanza hasta lo más santo y noble del Antiguo Testamento: El Templo, el Sábado y la misma Ley, a la que se somete pero que al mismo tiempo perfecciona y le da pleno cumplimiento, están sometidos a su autoridad. Instauro un «orden nuevo»: la Ley del amor (Cfr. Io 13, 14) ratificada, como la Antigua, con una alianza que es sellada con su sangre. De este modo se constituye en fin último y razón suprema y nos obtiene la «gracia» necesaria para cumplir su Ley, condicionando la vida futura a la actitud que los hombres adopten

frente a ella, que no es más que su voluntad con su ilimitada exigencia.

Las manifestaciones de su ser divino no se limitan a su señorío sobre el Sábado, el Templo y la misma ley, sino que se extiende a todo su actuar. Las acciones que realiza son «exclusivamente» acciones divinas: perdonar los pecados de los hombres, realizar «milagros» en todos los órdenes con sólo su palabra sin necesidad de «intercesión alguna», es algo que sólo Dios puede hacer; Creador de cuanto existe, nos muestra su omnipotencia al hacer realidad su querer con sólo su palabra que hace posible la confianza ilimitada de los suyos (Cfr. Mt 18, 20).

Su Sabiduría es infinita y tanto los secretos del corazón y de la mente humana como las necesidades más ocultas del mismo están ante sus ojos con un presente atemporal.

Su primer advenimiento a la tierra ha sido de «orden salvífico»: como «*Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*» (Io 1, 29) ofrece su vida en aras de la salvación de la humanidad que ha de conocerle y confesarle para que esta salvación sea una realidad para cada individuo.

Instaura su Reino que no es un Reino «de este mundo», aunque está en él para perpetuar en el tiempo su acción redentora. Para ello constituye a sus apóstoles en administradores del Reino, en su fase terrena, dándoles sus mismos poderes y nombrando a Pedro, que confesó su filiación natural, «fundamento» de su Iglesia y «vicario» del Rey poniendo en sus manos la «potestad de todo lo que hay en el Cielo, pues le entregó sus llaves».

Esta realeza de Cristo está en íntima relación con su soberanía, su señorío sobre cuanto existe y, también, con su poder de pedir cuentas a los hombres en el día del juicio. Señor y Juez Supremo y universal vendrá al final de los tiempos, en su segundo advenimiento para permiar o castigar de modo definitivo, a los que hayan aceptado o rechazado su persona y su doctrina.

Intentando valorar nuestra aportación hemos de decir que de los temas que aparecen en nuestro trabajo, unos han sido estudiados, otros han sido «solamente enunciados» por algunos autores y otros, finalmente, han sido tratados de modo concreto y nosotros hemos remitido a ellos en su lugar correspondiente.

Así pues, creemos que si todas nuestras conclusiones no son «nuevas», en su mayoría gozan, si no del aire de la «novedad» total, sí del de la «explicación» y algunas, también, de la novedad. Es decir, todo es nuevo ya que nadie, que nosotros conozcamos, ha estudiado directa y sistemáticamente el tema de la divinidad de Cristo en la totalidad de las *Homiliae in Matthaeum*; todo es viejo, al mismo tiempo, pues nuestras afirmaciones no pueden ser otras que la doctrina ortodoxa de

nuestro santo doctor que, por otra parte, otros han apuntado parcial y fragmentariamente.

Cerramos nuestro trabajo con un texto, lleno de poesía y contenido, en el que Juan Crisóstomo pone en boca de Cristo una verdadera letanía de títulos del Señor y que son una bella síntesis de su pensamiento:

«Si quieres —dice— adornarte, toma mi hermosura; si quieres armarte, mis armas; si vestirte, mis vestidos; si alimentarte, mi mesa; si caminar, mi camino; si heredar, mi herencia. Si quieres entrar en una patria, entra en la ciudad cuyo artífice y constructor soy yo; si edificas una casa, edificala en medio de mis pabellones. Porque yo de lo que doy no pido paga. Y aún por el hecho mismo de que te quieras aprovechar de mis cosas, yo me declaro deudor tuyo. ¿Qué liberalidad podrá compararse a ésta? Yo soy tu padre, yo tu hermano, yo tu esposo, yo tu casa, yo tu alimento, yo tu vestido, yo tu raíz, yo tu fundamento, yo soy cuanto tú quieres que sea. De nada has de sufrir necesidad. Yo seré hasta tu esclavo, porque he venido “a servir y no a ser servido” (Mt 20, 28). Yo soy también tu amigo y tu miembro y tu cabeza y tu hermano y tu hermana y tu madre. Yo lo soy todo. Sólo es menester que te portes familiarmente conmigo. Yo me hice pobre por ti, anduve errante por ti, estuve en la cruz por ti, en el sepulcro por ti, en el cielo intercedo al Padre por ti y en la tierra fui embajador del Padre para ti. Tú lo eres todo para mí: hermano, coheredero, amigo, miembro». (Hom. 76, 5; II p. 525-526; PG 58,700).

NOTAS

1. Cfr. Hom. 4,6; PG 57,46.
2. Hom. 6,3; I p.109; PG 57,65.
3. Hom. 6,3; I p,111; PG 57,66.
4. Cfr. Hom. 38,2; PG 57,430-431.
5. La *συγκατάβασις*, nos dice el Crisóstomo, es «por parte de Dios, el hecho de aparecer y manifestarse El mismo, no tal y como es, sino tal y como puede ser visto por el que es capaz de dicha visión, proporcionando el aspecto que El presenta de sí mismo a la debilidad de aquellos que le consideran». *De incomprehensibili*, Hom. 3,3; PG 48, 722.
6. Hom. 71,2; II p. 443; PG 58,664.
7. Hom. 2,2; I p. 26; PG 57,26.
8. Cfr. Hom. 6, 3; PG 57,65.
9. Hom. 16,2; I p. 311; PG 57,211.
10. Cfr. Hom. 16,5; PG 57,245.
11. Cfr. Hom. 3,1; PG 57,32.
12. Cfr. Hom. 13,3; PG 57,212; Hom. 63,1; PG 58,603.
13. Hom. 49, 1; II p. 52; PG 58, 495
14. Hom. 18, 4; I p. 377; PG 57,269; cfr. también Hom. 22, 2; PG 57,301; Hom. 17, 1; PG 57,255; PG 49,1; PG 58,495. Para un estudio sobre el término «condescendencia»: cfr. P. MORO, *La «condiscendenza» divina in S. Giovanni Crisostomo*, en «Euntes Docete» 11 (1958) 109 ss.
15. Los Santos Padres y también el Crisóstomo emplean al término *οἰκονομία* para referirlo a la Encarnación del Hijo de Dios. Cfr. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, 941. El uso de este término por el Crisóstomo ha sido calificado: «This word is a constant favourite», G.L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1956, 62.
16. Hom. 8, 3; I p. 152; PG 57,85; cfr. también Hom. 8, 1; PG 57,83.
17. Hom. 13, 2; I p. 237; PG 57,209; cfr. también Hom. 68, 2; PG 58,643.
18. Hom. 3, 1; I p. 39; PG 57,31.
19. Hom. 83, 1; II p. 633; PG 58,747.
20. Cfr. Hom. 28, 1; PG 57,351-352.
21. Hom 13, 2; I p. 236; PG 57,209.
22. Cfr. Hom. 37, 2; PG 57,422.
23. Hom. 17,1. I p. 344; PG 57,255.
24. Cfr. Hom. 17, 1; PG 57,255.
25. Hom. 28, 1; I p. 571; PG 57,352.
26. Cfr. Hom. 29,1; PG 57,358.

27. Hom. 14, 1; I p. 258; PG 57,218; cfr. también Hom. 26, 3; PG; 57,336; Hom. 28, 2; PG 57,351.
28. Hom. 29, 3; I p. 592; PG 57,360.
29. Hom. 32, 1; I p. 634; PG 57,378.
30. Cfr. Hom. 36, 2; PG 57,414; Hom. 29,3; PG 57,360.
31. Cfr. Hom. 54, 3; PG 58,535.
32. Hom. 54, 3; II p. 143; PG 58,535.
33. Hom. 56,4; II p. 189; PG 58,554; cfr. también Hom. 49,1; PG 58,495.
34. Cfr. Mc 5,40; 7,35; 8,23; cfr. también A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia, II*, Barcelona 1970, 214 ss.
35. *In Gen.*, Hom. 17, 1; PG 53, 134.
36. Hom. 1, 2; I p. 6; PG 57,16.
37. «Ὅτιον, ὅτι ὁ Θεὸς ἄνθρωπος ἐγένετο, ὅτι θαύματα ἐποίησεν, ὅτι ἐσταυρώθη, ὅτι ἐτάφη, ὅτι ἀνέστη, ὅτι ἀνῆλθεν, ὅτι μέλλει κρίνειν, ὅτι ἔδωκε σωτηριώδεις ἐντολάς, ὅτι οὐκ ἐναντίον τῆ Παλαιᾶ νόμον εἰσήνεγκεν ὅτι Ψῖός, ὅτι Μονογενής, ὅτι γνήσιος, ὅτι τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ Πατρὶ». Hom. 1,2; I p. 7; PG 57,16.
38. Cfr. Hom. 3, 1; PG 57,33; Hom. 29, 3; PG 57,360; Hom.31, 4; PG 57,375.
39. El adjetivo γνήσιος significa «nacimiento legítimo», por oposición a «ilegítimo o bastardo»; que proviene de nacimiento natural. Cfr. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Rev. por L. SECHAN-P. CHANTRAINE, Paris 1950, 410.
40. Cfr. Hom. 2, 1; PG 57,24; Hom. 12, 2; PG 57,202; Hom. 12, 4; PG 57,207; Hom. 15, 4; PG 57,228; Hom. 15, 10; PG 57,236; Hom. 16, 5; PG 57,245; Hom. 19, 4; PG 57,278; Hom. 23, 8; PG 57,317; Hom. 25, 4; PG 57,332; Hom. 44, 1; PG 57,465; Hom. 50, 3; PG 58,588; Hom. 61, 5; PG 58,596; Hom. 65, 3; PG 58,620; Hom. 68, 3; PG 58,644; Hom. 72, 3; PG 58,670.
41. Cfr. Io 1, 14, 18; 3, 16, 18; I Io 4, 9.
42. Hom. 1, 3; I p. 8; PG 57, 17.
43. Hom. 55,4; II p. 166; PG 58,544.
44. Cfr. *In Ioan*, Hom. 12, 1; PG 59,82.
45. Hom. 2, 1; I p. 24; PG 57,24; cfr. también Hom.44, 1; PG 57,465; Hom.68, 3; PG 58,644.
46. Cfr. Hom. 22, 1; I p. 449; PG 57,299; Hom. 23, 8; I p. 490; PG 57,317; Hom. 25, 4; I p. 523; PG 57,332.
47. Para un estudio más amplio del término Μονογενής joanneo ver: Blichsel, *Μονογενής*, G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV*, Stuttgart, 1957, 747-750.
48. Cfr. Hom. 30, 3; PG 57,406; Hom. 49, 4; PG 58,500; Hom. 61,4; PG 58,594; Hom. 62,1; PG 58,597; Hom. 63,1; PG 58,603; Hom. 88,1; PG 58,776.
49. Cfr. Hom. 39, 3; PG 57,437.
50. Cfr. Hom. 68, 3; PG 58,644.
51. Hom. 15, 4; I p. 280; PG 57,228; cfr. también Hom. 15, 10; PG 57,236.
52. Cfr. Hom. 12, 4; PG 57,207; Hom. 16, 5; PG 57,245; Hom. 19, 4; PG 57, 278.
53. Hom. 25, 4; I p. 523; PG 57,332; cfr. también Hom. 50, 3; PG 58,508.
54. Hom. 22, 1; I p. 449; PG 57,299.
55. Hom. 23, 8; I p. 490; PG 57,317.
56. Cfr. Hom. 4, 3; PG 57, 42.
57. Cfr. Hom. 4, 3; I p. 61; PG 57,42-43.
58. El verbo εἰμί con genitivo indica el origen, la descendencia; dicho verbo con dativo tiene un sentido posesivo y la cosa poseída va en nominativo, cfr. BAILLY, o. c., 591.

59. El sustantivo οὐσία designa el «ser, la sustancia o esencia», la naturaleza de algo, su realidad esencial, cfr. BAILLY, *o. c.*, 1425.
60. «ἡ ὁ φύσει υἱός, καὶ τὸν γεγεννηκότα» Hom. 8,3; I p. 153; PG 57,86.
61. Cfr. nota 66.
62. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *De Sacerdotio*, 3, 15; PG 48,394 A. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De vita Constantini*, I 32; PG 20,905. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Carminum libri duo*, PG 37,404 A.
63. Cfr. Hom. 1, 3; PG 57,17; Hom. 17, 1; PG 57,255; Hom. 25, 1; PG 57,328; Hom. 54, 2; PG 58,534; Hom. 54, 3; PG 58,536; Hom. 71, 1; PG 58,662.
64. Cfr. E. DUBLANCHY, *Dogme*, DTC, IV, col. 1574-1650.
65. Dz. 54.
66. Cfr. Hom. 1, 2; PG 57,16.
67. El término κήρυγμα en el griego clásico significa tanto el acto de proclamar como el contenido de la proclamación. Cfr. BAILLY, *o. c.*, p. 1089. Para un estudio más completo de su significado tanto en el Nuevo Testamento como fuera de él, cfr. G. FRIED-VICH, κήρυγμα, en KITTEL, V, *o. c.*, pp. 472-481.
68. Cfr. LAMPE, *o. c.*, 752.
69. Dz. 125.
70. Hom. 1, 8; I p. 21; PG 57, 24.
71. Hom. 3, 1; I p. 40; PG 57, 33.
72. Hom. 54, 2; II p. 141; PG 58, 534.
73. Hom. 54, 2; II p. 143; PG 58, 535.
74. No es nuestra intención abordar exhaustivamente este tema, que excede el ámbito de nuestro trabajo. Pretendemos tan solo aludir al tema, aportando una mínima fundamentación, ya que un trabajo exhaustivo de la relación del Crisóstomo con Nicea requiere estudiar otras obras del Autor. Esperamos en otros trabajos posteriores poder abordar ampliamente el tema.
75. Hom. 58, 1; II p. 219; PG 58,567.
76. Cfr. Hom. 23, 5; PG 57,313; Hom. 50,3; PG 58,508; Hom. 59,5; PG 58,580.
77. Hom. 4, 7; I p. 71; PG 57, 47.
78. Cfr. Hom. 1,2; PG 57,15; Hom. 3,1; PG 57,33; Hom. 7,5; PG 57,78; Hom. 11,6; PG 57,199; Hom. 31,4; PG 57,375; Hom. 63, 4; PG 58, 608.
79. Cfr. Hom. 71,2; II p. 441; PG 58, 663; Cfr. también ATHANASIVS ALEXANDRINUS, *Orationes tres adversus Arianos*, I, 61; PG 26, 140; THEODORETUS CYRRHENSIS, *Ad Heb.*, I 3; PG 82, 681; GREGORIUS NAZIANZENUS, *Orationes Theologicae*, 29, 16; PG 36,96 A.
80. Cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Cohortatio ad gentes*, 10; PG 8,212 C; EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, cap. II; PG 20,56 A.
81. El término γεγεννηκότα del verbo γεννάω, tan usado por el Crisóstomo para referirse al Padre, es muy empleado por los Padres en sus diversos modos para expresar la generación eterna del Hijo y, sirviéndose de la analogía humana, expresan con este término la consustancialidad del Hijo con el Padre. Cfr. ATHANASIVS ALEXANDRINUS, *Orationes tres Adversus Arianos*, III, 62; PG 26,453; CYRILLUS HIERSOLYMITANUS, *Catechesis*, IV, 7; PG 33,461; al mismo tiempo señalan la idea de parentesco divino. Cfr. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, 4; PG 45,664; D. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Contra Anomoeos*, VII, 2; PG 48,758; CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Quod unus sit Christus*, PG 75, 1260; la independencia temporal de la generación del Hijo en cuanto Hijo; cfr. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *De ecclesiastica theologia*, Lib. I, 8; PG 24,837; JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Contra Judaeos, Gentiles et Haereticos*, PG 48, 1080. Dicho término aparece en la obra que nos ocupa en

- Hom. 8,3; PG 57,86; Hom. 15,5; PG 57,229; Hom. 16,1; PG 57,239; Hom. 29,2; PG 57,358; Hom. 35,1; PG 57,406; Hom. 49,2; PG 58,498.
82. Cfr. Hom. 66,5; PG 58,632.
83. Cfr. Hom. 56,3; PG 58,553.
84. Hom. 7, 1; I p. 127; PG 57,74; cfr. también Hom. 12,2; I p. 223; PG 57, 202.
85. Hom. 12,2; I p. 225; PG 57,205.
86. «ὁ δὲ πάντων μείζων καὶ ἀξιοπιστότερος, ὁ Πατήρ, φωνὴν ἀφίησιν ἐκ τῆς νεφέλης» Hom. 56,3; II p. 185; PG 58,553.
87. «καὶ τῆς αὐτοῦ θεοῦτος, καὶ τῆς πρὸς τὸν Πατέραμόνοιας...» Hom. 54,1; II p. 138; PG 58, 533.
88. Cfr. Hom. 54, 1; PG 58, 533.
89. «καὶ μὴν εἰ μὴ γνησίως αὐτὸν ὠμολόγησε, καὶ ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γεγεννημένον, οὐκ ἦν ἀποκαλύφειας τοῦτο ἔργον · εἰ τῶν πολλῶν αὐτὸν ἕνα εἶναι ἐνόμιζεν, οὐ μακαρισμοῦ ἄξιον ἦν τὸ λεχθέν. Ἐπεὶ καὶ πρὸ τούτου εἶπον. Ἀληθῶς θεοῦ Ψιὸς ἐστίν, οἱ ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τὸν σάλον ὄντες εἶδον καὶ οὐκ ἔμακαρίσθησαν, καίτοι γέ ἀληθῶς εἰπόντες. Οὐ γὰρ τοιαύτην ὠμολόγησαν υἰότητα, οἷαν ὁ Πέτρος· ἀλλ' ἕνα τῶν πολλῶν ἀληθῶς υἰὸν ἐνόμιζον εἶναι, ἐξείρετον μὲν παρὰ τοὺς πολλοὺς, οὐ μὴν ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς» Hom. 54, 1; II p. 139; PG 58, 533.
90. BAILLY, *o. c.*, 1331 y 1377.
91. Cfr. Hom. 38, 2; PG 57,430.
92. «ὁ μὲν γὰρ τῷ Πέτρῳ τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Ψιῦ ἐχαρίσατο». Hom. 54, 2; II p. 142; PG 58,534.
93. Hom. 54, 2; II p. 140; PG 58,533.
94. La partícula ἐκ con genitivo indica origen, procedencia o descendencia inmediata, cfr. BAILLY, *o. c.*, 607.
95. Hom. 55, 4; II p. 166; PG 58,544; cfr. también Hom. 4, 7; PG 57,47.
96. Hom. 28, 2; I p. 572; PG 57,352.
97. Hom. 13, 2; I p. 238; PG 57,210.
98. Hom. 13, 2; I p. 239; PG 57,210.
99. «Τί οὖν ὁ Χριστός, Σὺ εἶ Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς. Ἐπειδὴ γὰρ ἐκήρυξάς μου τὸν Πατέρα, φησί, κάγω τὸν γεγεννηκότα σέ ὀνομάζω· μόνον οὐχὶ λέγων, ὅτι ὡσπερ σὺ τοῦ Ἰωνᾶ παῖς, οὕτω κάγω τοῦ Πατρὸς ἐμοῦ. Ἐπεὶ καὶ παρέλκον ἦν εἰπεῖν, Σὺ εἶ ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ· ἀλλ' ἔπειδὴ εἶπεν Ψιὸν θεοῦ, ἕνα δεῖξῃ ὅτι οὕτως ἐστίν Ψιὸς τοῦ θεοῦ, ὡσπερ ἐκεῖνος υἱὸς Ἰωνᾶ, τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ γεγεννηκότι, διὰ τοῦτο προσέθηκε» Hom. 54, 2; II p. 141; PG 58,534.
100. «Τοῦτο διπλῆ γέγονεν ἡ γέννησις, καὶ οἰκουῖα ἡμῖν καὶ ὑπερβαίνουσα τὴν ἡμετέραν» Hom. 2, 2; I, p. 26; PG 57,26.
101. «τὸν Ψιὸν, τὸν διὰ παντὸς ἐν τῷ κόλπῳ ὄντα τοῦ Πατρὸς» Hom. 77, 2; II p. 533; PG 58,703.
102. Cfr. infra, 1.3. El Hijo es uno con el Padre e igual a Él.
103. «Ἐμὰ πάντα ἐστὶ, πάντα μοι παρεδόθη. Ὅταν δὲ ἀκούσης, Παρεδόθην, μηδὲν ἀνθρώπινον ὑποπτεύσης· ἕνα γὰρ μὴ δύο Θεοὺς ἀγεννήτους νομίσης, ταύτην τὴν λέξιν τίθησιν. Ἐπεὶ ὅτι ὁμοῦ τε ἐγεννήθη καὶ πάντων Δεσπότης ἦν, πολλαχόθεν καὶ ἀλλαχόθεν δηλοῖ» Hom. 38, 2; I p. 757; PG 57,430.
104. Cfr. infra, 1.3. El hijo es uno con el Padre e igual a Él.
105. Cfr. infra, 4.1.3.
106. Hom. 72, 3; II p. 458; PG 58,670.

107. El término εἷς seguido de μόνον se emplea «por énfasis y para marcar más profundamente la idea de unidad»; igual sucede cuando va seguido de αὐτός que añade «idea de permanencia»; con otro εἷς se usa para señalar «la sucesión, la repetición», cfr. BAILLY, *o.c.*, 598.
108. Cfr. ATHENAGORAS ATHENIENSIS, *Legatio pro Christianis*, 10, 2; PG 6,909 A; ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes tres adversus arianos*, 3,4; PG 26,329 A; *De decretis Nicaenae Synodi*, 17; PG 25,444 C.
109. Hom. 56, 3; II p. 187; PG 58,553-554.
110. Cfr. BAILLY, *o.c.*, 728.
111. El verbo ἐξισώ en pasivo, como aparece en nuestro texto, significa se igual a, cfr. BAILLY, *o.c.*, 707.
112. «Εἶδες πῶς δόξα μία Πατρός καὶ Ψῆοῦ. Εἰ δὲ δόξα μία, εὐδῆλον ὅτι καὶ οὐσία μία... Οὐδὲ γὰρ εἶπεν, ἐν δόξῃ τοιαύτῃ οἶα ὁ Πατὴρ, ἵνα ἅλιν παραλλαγὴν τῆν ὑποπτέυσης· ἀλλὰ τὸ ἀπηκριβωμένον δεικνύς, ἐν αὐτῇ ἐκείνῃ τῇ δόξῃ, φησὶν, ἤξει, ὡς μίαν αὐτὴν ὑποπτέυεσθαι καὶ τὴν αὐτὴν». Hom. 55, 4; II p. 166; PG 58,544.
113. Hom. 35, 2; I P. 704; PG 57,408.
114. Hom. 56, 3; II p. 186; PG 58,553.
115. Hom. 72, 3; II p. 458; PG 58,670.
116. Hom. 24, 1; I p. 498; PG 57,321; cfr. también Hom. 59, 4; PG 58,579.
117. Hom. 69, 1; II p. 406; PG 58,648.
118. «Ἦδες πιστευθῆναι αὐτὸν, ὅτι ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ἐστίν, καὶ ὅτι ἴσος ἐστίν. Τὰ δὲ τούτων κατασκευαστικὰ ἀλλήλοις ἐδόκε μάχεσθαι. Τὴν μὲν γὰρ ἰσότητα τῷ μετ' ἐξουσίας πάντα ποιεῖν ἐδείκνυ· τὸ δὲ παρὰ τοῦ Πατρὸς εἶναι οὐκ ἂν ἐτέρως ἐπέισθησαν, εἰ μὴ μετὰ πολλῆς τῆς ταπεινότητος καὶ εἰς αὐτὸν πάντα ἀναφέρων ἐποίει, καὶ παλῶν αὐτὸν εἰς τὰ γινόμενα» Hom. 49, 2; II p. 55; PG 58, 497-498.
119. Hom. 49, 2; II p. 56; PG 58,497.
120. Hom. 16, 1; I p. 308; PG 57,239.
121. Hom. 29, 2; I p. 590; PG 57,359.
122. Hom. 56, 1; II p. 179; PG 58,500.
123. Cfr. Hom. 3, 1; PG 57,31; Hom. 29, 2; PG 57,359.
124. Hom. 29, 1; I p. 587; PG 57,358.
125. Hom. 2, 2; I p. 25; PG 57,31; cfr. también Hom. 15, 5; PG 57,229; Hom. 15, 8; PG 57,233.
126. El sustantivo ὁμότιμος con el que el Crisóstomo expresa la igualdad entre el Padre y el Hijo, en esta ocasión, significa ser igual a alguien en «rango, consideración y honor», cfr. BAILLY, *o.c.*, 1379; Cfr. también Hom. 7, 2; PG 57,75; Hom. 15, 8; PG 57,233; Hom 29,1; PG 57,358; Hom. 54, 2; PG 58,534; Hom. 71, 2; PG 58,664.
127. Cfr. BAILLY, *o.c.*, 1652; cfr. también Hom. 15, 5; PG 57,229; Hom. 29, 2; PG 57, 359; Hom. 71,2; PG 58,441.
128. Cfr. Hom. 38, 2; PG 57,430.
129. Cfr. Hom. 43, 1; PG 57,457.
130. Hom. 68, 1; II p. 408; PG 58,649.
131. Cfr. Hom. 38, 2; PG 57,430; Hom. 56, 3; PG 58,553.
132. Cfr. Hom. 24, 1; PG 57,321.
133. Cfr. Hom. 56,3; PG 58,553-554.
134. Cfr. Hom. 59,4; PG 58,579.

135. El verbo βούλομαι en general y a pesar de sus muchas excepciones, indica la idea de «desear» por oposición al verbo Θέλω, que connota la idea de querer, cfr. BAILLY, o.c., 372, 580.
136. Cfr. Hom. 54, 1; PG 58,533; Hom. 71, 1; PG 58,663; Hom. 71, 2; PG 58,664.
137. Cfr. Hom. 14, 2; PG 57,219; Hom. 43, 1; PG 57,457; Hom. 74, 3; PG 58,683; Hom. 84, 3; PG 58,754.
138. Cfr. el final de casi todas las noventa homilías de que consta el «Comentario» al Evangelio de S. Mateo.
139. Hom. 38, 2; I p. 757; PG 57,430.
140. Hom. 38, 2; I p. 758; PG 57,430.
141. εἶδω indica conocer en sentido pleno y de modo connatural, cfr. LIDDELL SCOTT, Greek-English Lexicon, Oxford, 1961, 483. Los Santos Padres emplean el término referido al conocimiento divino y a la igualdad de conocimiento del Padre y del Hijo, cfr. LAMPE, o.c., 937.
142. ἐπίσταται significa saber, suponer, pensar, saber por conocimiento racional o búsqueda científica. No connota la idea de «connatural», como lleva implícito el verbo εἶδω, cfr. BAILLY, o.c., 773.
143. Hom. 77, 1; II p. 533; PG 58,703.
144. Cfr. Hom. 31, 2; PG 57,372; Hom. 82,1; PG 58,737.
145. Cfr. Hom. 33, 2; PG 57,390.
146. Hom. 45, 1; I p. 856; PG 58, debía ser 473 pero está sin numerar en dicho volumen.
147. Cfr. Hom. 69, 1; PG 58,648.
148. Hom. 25, 1; I p. 513; PG 57,327.
149. Hom. 54, 2; II p. 142; PG 58,534.
150. Hom. 40, 2; I p. 782; PG 57,440.
151. Hom. 77, 2; II p. 533; PG 58,703.
152. Cfr. *In Joan*, Hom. 30, 1; PG 59,264.
153. «Εἶδες πῶς Ψῖὸν ἀποκαλύπτει Πατὴρ, πῶς Πατέρα Ψῖός, Οὐδὲ γὰρ τὸν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει, φησὶν, εἰ μὴ ὁ Ψῖός, καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ Ψῖός ἀποκαλύψαι. Οὐκ ἄρα ἔνι παρ' ἑτέρου μαθεῖν τὸν Ψῖὸν, ἢ παρ' αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς οὐδὲ παρ' ἑτέρου μαθεῖν τὸν Πατέρα, ἢ παρὰ τοῦ Ψῖοῦ. Ὡστε καὶ ἐντεῦθεν τὸ ὁμότιμόν τε καὶ ὁμοούσιον δῆλον» Hom. 54, 2; II p. 141; PG 58,534.
154. Hom. 30, 2; I p. 601; PG 57,364; cfr. también Hom. 41, 2; PG 57,447; Hom. 77, 2; PG 58, 703.
155. El Verbo ἀποκαλύπτω, «revelar», es paralelo en la actividad-vital recíproca de «conocerse», cfr. BULTMANN, ἐπιγινώσκω, en G. KITTEL, I, o. c., 689-717.
156. El Verbo ἐπιγινώσκω significa «conocer total, plena y perfectamente a alguien por lo que es», cfr. BAILLY, o.c., 743. Este verbo en la Biblia, y el Crisóstomo está citando el texto de Mt 11, 27, no significa simplemente un conocimiento de entendimiento. Su significado es mucho más amplio, pues indica, además, un contacto viviente y experimental entre el sujeto y el objeto conocido, incluyendo el amor, la familiaridad con la otra persona. Un conocimiento intuitivo, cfr. Y. GOMA CIVIT, *El evangelio según S. Mateo*, Madrid 1966, 597-598.
157. Hom. 38, 2; I p. 758; PG 57,430.
158. El verbo μανθάνω significa «haber aprendido, saber algo de alguien, estar informado de algo por alguien». Indica, pues, la idea de conocer «por medio de», de modo indirecto, cfr. BAILLY, o.c., 1224. Para un estudio más amplio del significado de este verbo en Grecia, en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento y en la Iglesia antigua, cfr. K.H. RENGSTORF, μανθάνω, en KITTEL, IV, o.c., 392-415.

159. La partícula *παρά* con genitivo y verbo significando aprender, conocer, saber tiene idea de «punto de origen, comienzo», cfr. BAILLY, *o.c.*, 1456.
160. Cfr. Hom. 54, 2; PG 58,534.
161. Cfr. Hom. 1, 2; PG 57,16; Hom. 38, 2; PG 57,438.
162. Hom. 1, 2; I p. 7; PG 57,17; Hom. 2, 2; I p. 24; PG 57,25; cfr. también Hom. 12, 2; PG 57, 204; Hom. 12, 4; PG 57,207; Hom. 15, 4; PG 57,228; Hom. 15, 10; PG 57,236; Hom. 16, 5; PG 57,245; Hom. 19, 4; PG 57,278; Hom. 22, 1; PG 57,299; Hom. 23, 8; PG 57,317; Hom. 25, 4; PG 57,332; Hom. 50, 3; PG 58,508; Hom. 65, 3; PG 58,342; Hom. 68, 3; PG 58,644.
163. Cfr. Hom. 23, 5; PG 57,313; Hom. 50, 3; PG 58,508; Hom. 59, 5; PG 58,580.
164. Cfr. Hom. 12, 2; PG 57, 204; Hom. 56, 3; PG 58,553.
165. Cfr. Hom. 1, 2; PG 57,15; Hom. 2,2; PG 57,25; Hom. 11, 5; PG 57,198; Hom. 35, 1; PG 57,406.
166. Cfr. Hom. 1, 2; PG 57,16; Hom. 38, 2; PG 57,430; Hom. 54, 2; PG 58,534.
167. Cfr. Hom. 4, 7; PG 57,47.
168. Cfr. Hom. 3, 1; PG 57,31; Hom. 71, 2; PG 58,636.
169. Cfr. Hom. 8, 3; PG 57,86.
170. Ver nota 99.
171. Cfr. Hom. 77, 2; PG 58,703.
172. Cfr. Hom. 56, 3; PG 58,553.
173. Cfr. Hom. 69, 1; PG 58,648.
174. Cfr. Hom. 55, 4; PG 58,544.
175. Cfr. Hom. 49, 2; PG 58,498; Hom. 54, 3; PG 58,535; Hom. 56, 3; PG 58,553.
176. Cfr. Hom. 2, 2; PG 57,25; Hom. 15, 8; PG 57,234.
177. Cfr. Hom. 7, 2; PG 57,75.
178. Cfr. Hom. 30, 2; PG 57, 364; Hom. 41, 2; PG 57,447.
179. Cfr. Hom. 38, 2; PG 57,430; Hom. 54, 2; PG 58,534.
180. Cfr. Hom. 72, 3; PG 58,670.
181. Cfr. Hom. 35, 3; PG 57,409.
182. Cfr. final de casi todas las homilías del «comentario» al Evangelio de S. Mateo.
183. Hom. 54, 3; III p. 143; PG 58,535.
184. Cfr. *In Joann*, Hom. 61, 2; PG 59,338.
185. Cfr. E. BOULARAND, *L'Hérésie d'Arius et la foi de Nicée*, París 1972, 82-83.
186. Hom. 54, 2; II p. 141; PG 58,534.
187. Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicée et Constantinople*, París 1963.
188. Hom. 77, 1; II p. 532-533; PG 58,703.
189. No tocamos el tema del conocimiento humano de Cristo ya que no cae directamente dentro del ámbito de nuestro trabajo, sin embargo, a lo largo de los textos estudiados nos parece que el Autor no dice nada sobre un conocimiento humano distinto del que Cristo posee por ser el Hijo de Dios. Cfr. *Infra*. 4.2.: La Ciencia de Cristo.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	143
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	149
ÍNDICE DE LA TESIS DOCTORAL	151
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	153
TABLA DE ABREVIATURAS	157
LA DIVINIDAD DE JESUCRISTO EN LAS « <i>HOMILIAE IN MAT- THAEUM</i> »	159
1. EL HIJO DE DIOS	159
1.1. Revelación progresiva	160
1.1.1. Sincatábasis	160
1.1.2. Encarnación	161
1.2. El Hijo unigénito del Padre	163
1.2.1. El Hijo Unigénito	163
1.2.2. Nicea y el Crisóstomo	167
1.2.3. El Hijo propio (ἴδιος) de Dios	169
1.2.4. Testimonio del Padre y del Espíritu Santo	170
1.2.5. Testimonio de Cristo sobre su filiación natural	173
1.3. El Hijo es Uno con el Padre e igual a Él	175
1.3.1. El Hijo es uno con el Padre	175
1.3.2. El Hijo es igual al Padre	179
1.4. El Hijo conocedor del Padre por serle consustancial	182
1.4.1. El Hijo conocedor del Padre	183
1.4.2. El Hijo consustancial con el Padre	185
CONCLUSIÓN	190
NOTAS	195
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	203