

GONZALO ZARAZAGA, S.J. *

PERSONA Y HUMANIDAD DEL HIJO DE DIOS

Aportes teológicos en torno a la persona de Jesús

Fecha de recepción: junio 2010.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2010.

RESUMEN: El artículo indaga en el misterio de la encarnación impulsado por la pregunta en torno a la naturaleza humana y la persona de Jesús. El autor brinda un *status quaestionis* basado en el análisis de las posturas asumidas por reconocidos teólogos como A. Grillmeier, K. Rahner, J.-H. Nicolas, W. Kasper, B. Sesboüé, P. Coda. Ello permite advertir que Calcedonia dejó una fórmula abierta a la búsqueda de una explicitación siempre más integral, dinámica y profunda de la misteriosa realidad divino-humana de Jesús. El artículo brinda algunos aportes en esta dirección.

PALABRAS CLAVE: persona, relación, fenomenología, devenir, kénosis, evento.

Person and Humanity of the Son of God: Theological Contributions about the Person of Jesus

ABSTRACT: This paper is an investigation into the mystery of the incarnation motivated by the issue of the human nature and the person of Jesus. The author offers a *status*

* Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, Argentina; gzarazaga@jesuitas.org.ar.

quaestionis by analyzing the views advanced by recognized theologians such as A. Grillmeier, K. Rahner, J.-H. Nicolas, W. Kasper, B. Sesboüé, P. Coda. The analysis shows that Chalcedon left open a formula for the search of a more integral, dynamic, and deeper understanding of the mysterious human-divine reality of Jesus. The article makes some contributions on this search.

KEY WORDS: Person, Relation, Phenomenology, Becoming, Kenosis, Event.

Al comenzar una reflexión sobre el *misterio de la encarnación*, sobre la *humanidad* y la *persona* de Jesús quizá convenga primero dejar por sentados dos presupuestos básicos contenidos ya en este primer enunciado del objeto de nuestro trabajo¹:

1.º La encarnación es un misterio. Algo que nos ha sido revelado en la persona de Cristo y que ni la tradición, ni el magisterio, ni la más grandiosa teología terminarán nunca de agotar. El misterio de Dios es *infinito*, y como tal, pertenece a su misma naturaleza el permanecer siempre irreductible e inagotable en su ser y su actuar². Este supuesto tiene una importancia capital a la hora de comprender los límites de las afirmaciones teológicas y la razón por la cual, incluso los concilios, han tendido siempre a definir dogmáticamente sólo lo necesario para preservar la fe, cuidando que no se desvirtuara su núcleo esencial.

2.º El otro presupuesto es precisamente que la encarnación de Dios en Jesucristo es el misterio *central* de nuestra fe, lo que hace de ella una fe *cristiana* y que proclama a *un Dios trino*. Es allí que se conjugan y arraigan todos los otros misterios de nuestra fe. En tal sentido habría que decir con Rahner:

«Pues el misterio de la Trinidad divina sólo aquí nos es patente; sólo aquí nos ha sido dicho el misterio de nuestra participación en la naturaleza divina; y el misterio de la Iglesia no es más que la prolongación del misterio de Cristo»³.

¹ Agradecemos a Juan Carlos Scannone, S.J., de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel (Argentina), y a Ricardo Ferrara, miembro de la Comisión Teológica Internacional en el quinquenio 2004-2008, el atento estudio de este escrito y sus sabias y prudentes observaciones.

² Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en *Escritos de Teología (ET)* IV, 53-101.

³ K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, en *ET* IV, 139.

Con esto no se pretende aquí oponer la encarnación a la centralidad del misterio de la muerte y resurrección de Cristo. La muerte y resurrección de Cristo constituyen el núcleo y la plenitud de la obra redentora de Cristo. Pero el valor absoluto de esa redención por la cruz sólo es posible en virtud de que Dios *se ha hecho* carne en Jesucristo. Son momentos claves e indisolubles del mismo y único misterio.

De allí que hayamos planteado como objetivo central de este trabajo recapitular algunos de los aportes más destacados en torno a una vieja y fundamental pregunta cristológica: ¿«qué pensamos los cristianos cuando afirmamos en la profesión de nuestra fe que el Hijo de Dios *se ha hecho hombre*»?⁴. Y más concretamente, ¿qué alcances tiene este *ser hombre* de Jesús, el Cristo?

La pregunta plantea un desafío insoslayable para cualquier teología que quiera ser auténticamente *cristiana*. Porque en Cristo hemos sido salvados.

«Por ello, tenemos que esforzarnos por tomar teológica y religiosamente en serio el curso auténticamente humano de la vida de Jesucristo. Para nosotros ha de ser un deber sagrado el penetrar en el misterio de su interior, en el interior humano del hijo de Dios, que es el modelo primero del interior de todo hijo de Dios»⁵.

Una primera consideración es que para esta pregunta, en su generalidad, resulta ya casi imposible concertar una única respuesta. La fe en Jesucristo es hoy más que nunca algo que desborda ampliamente los márgenes de quienes se consideran miembros de la Iglesia católica. El modo concreto en que mucha gente cree hoy en Cristo es algo que ya no se somete a las enseñanzas de la tradición y el magisterio eclesial. Pero el fenómeno no abarca sólo a los que no pertenecen a la Iglesia. Una encuesta al respecto realizada incluso entre los cristianos que se consideran enteramente católicos, arrojaría el desconcertante resultado de que cada «cristiano» respondería de una manera bastante personal y diversa. Ese mismo dato confuso arroja ya una primera señal. Algunos cristianos podrían ser calificados todavía hoy de ser casi nes-

⁴ *Ibid.*

⁵ A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, en J. FEINER - J. TRÜTSCH - F. BÖCKLE (eds.), *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid 1961, 374.

torianos⁶. Otros, por el contrario, podrían parecer prácticamente monofisitas⁷.

Las formulaciones de Nicea, Éfeso y Calcedonia, a pesar del innegable aporte teológico de sus definiciones, no han terminado de solucionar el problema. Quizás, porque tampoco podían hacerlo. No sólo porque faltaba entonces una mayor afinación de los conceptos, sino también porque, como dijimos, pertenece a la esencia misma de la teología no poder agotar, de manera estática, en una sola formulación definitiva, todo el núcleo místico de la fe. La teología necesita seguir siempre profundizando y reelaborando sus propias formulaciones para ahondar en el misterio y enriquecer así el anuncio eclesial de que todos los hombres están invitados a ser hijos de Dios en Cristo Jesús. Las fórmulas conciliares ejercen así en la teología una función a la vez fundadora, normativa e impulsora de la reflexión.

Tal como señala Harald Wagner siguiendo a Walter Kasper, una «formulación dogmática en la Iglesia nunca representa un punto final»⁸. Al contrario, es un punto de partida abierto a desarrollos ulteriores. En este sentido, refiriéndose a Wolfgang Beinert, afirma Wagner, los dogmas son «expresiones temporales», no porque no tengan una validez permanen-

⁶ A ellos se refiere J. Ratzinger cuando afirma que su peligro es «el de una cristología unilateral de la separación (nestorianismo), donde la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer la divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre». *Un canto nuevo para el Señor, Sígueme*, Salamanca 1999, 18s. Citado por G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Comillas-San Pablo, Madrid 2008, 61.

⁷ G. Uríbarri, por el contrario, piensa que el peligro de monofisismo denunciado por Rahner ya ha desaparecido y que es la divinidad de Jesucristo la que se ve amenazada en la cristología de hoy. Cf. *o.c.*, p.e. 63, 93, 95, etc. Sin duda, Uríbarri señala con razón los excesos de algunas cristologías que pretenden alcanzar al Jesús histórico *prescindiendo* de la confesión eclesial de fe. Así no se alcanza la realidad de Jesús de Nazaret sino un caprichoso «constructo» científico. La fe eclesial no puede quedar fuera de consideración porque es intrínseca a la misma cristología. Sin ella no existirían los evangelios que son un testimonio de fe en Jesús y no una introducción a su biografía. En la actualidad esas cristologías conviven, sin embargo, con otras que siguen propiciando una imagen de Jesús que seguramente Rahner insistiría en denunciar hoy como marcadamente monofisita. Ambas tentaciones y peligros han estado siempre presentes y en tensión en la historia de la cristología.

⁸ *Acercas de la situación actual de la teología dogmática y fundamental: Studium 6* (2003) 185.

te, sino porque esa verdad está expresada por medio de categorías y conceptos que no escapan a los condicionamientos del lenguaje, de los horizontes, la situación y los modelos vigentes en una época. Por un lado, ellos deben ser siempre conservados porque «en ellos se contiene desde el principio, de modo vinculante, la fe de la Iglesia» pero, por otro, necesitan ser sometidos «a nuevas interpretaciones a fin de esclarecer su sentido a cada nuevo presente»⁹.

Esta idea ya había sido expresada en las sesiones del mismo Concilio Vaticano II. El mismo Walter Kasper decía allí que el dogma es expresión de lo que el Espíritu ha manifestado ya a la Iglesia, pero que a su vez está siempre abierto al camino que el mismo Espíritu quiere recorrer en ella. No son formulaciones muertas del pasado. Los dogmas son para él «fórmulas abiertas hacia delante»¹⁰. Por eso permanecen vigentes en su dinamismo teológico. Siempre necesitamos volver a las fórmulas conciliares, porque ellas representan hitos fundamentales en la búsqueda de intelección y expresión de la fe, en los que la Iglesia logró expresarla alcanzando un significativo grado de claridad y precisión. Pero esa búsqueda no se detiene en ellos porque ellos no agotan el misterio al que refieren.

K. Rahner lo señaló refiriéndose particularmente a Calcedonia y los problemas abiertos de la cristología: «Siempre tendremos que retornar a esta fórmula... Pero solamente llegaremos realmente a ella —lo cual no significa repetirla simplemente, sino algo muy diverso— si, para nosotros, no es sólo fin, sino también principio». Porque, precisamente, esa «insuficiencia de la fórmula calcedonense» no es casual, sino que «le es necesariamente inherente»¹¹.

⁹ *Ibid.*, 187.

¹⁰ La expresión pertenece al Catecismo para Adultos de 1983, de la Conferencia Episcopal Alemana, redactado por el mismo Kasper. Citado por H. WAGNER: *Studium* 6 (2003) 185. A propósito del tema que aquí nos ocupa, en *Introducción a la Fe*, Sígueme, Salamanca 1976, decía también W. Kasper: «Así, se puede distinguir entre los enunciados mínimos de la fe y la reflexión sobre estos enunciados. El enunciado mismo es la confesión de la acción salvífica de Dios en Jesucristo por el Espíritu Santo. Esta profesión en la Trinidad económico-salvífica hay que distinguirla de la Trinidad immanente. Los enunciados sobre la Trinidad immanente o la preexistencia de Cristo no son enunciados inmediatos de fe, sino enunciados de la reflexión teológica. Pretenden volver a decir en una reflexión elevada y sublime, y de un modo distinto, lo que ya ha sido dicho en la confesión inmediata de la acción salvífica de Dios en y por Jesucristo», 123.

¹¹ K. RAHNER, *Problemas abiertos de cristología*, en *ET I*, 171. Y en otro lugar dirá que «las antiguas fórmulas de la Iglesia no sólo son el final de una historia muy larga

Se trata de una «insuficiencia» que no es carencia sino riqueza, apertura a la infinitud y el misterio. Precisamente así, en su apertura, las fórmulas conciliares verdaderamente vislumbran —sin agotar— el misterio al que se refieren.

Por ello resulta pertinente y necesario rastrear en los aportes de la misma teología las claves para profundizar en el misterio de la persona de Jesús y las preguntas que continúan abiertas al quehacer teológico.

CALCEDONIA: CUESTIONES ABIERTAS

Desde esta perspectiva bien puede analizarse, como un signo particularmente revelador de la apertura de la fórmula calcedónica, aquello que el concilio deliberadamente *no quiso* definir, aquello que no quiso excluir definitivamente del campo de las interpretaciones posibles. Hay también allí, en los silencios y posibilidades abiertas, un campo teológico en el cual explorar en busca de una penetración y expresión cada vez más cabal y profunda del misterio.

Frente a la apertura de la fórmula calcedónica podemos avanzar un poco más en la pregunta del comienzo: ¿qué queremos decir hoy cuando afirmamos que Dios *se ha hecho hombre*?

Walter Kasper afirma que Calcedonia no intentó sino ratificar lo central de la doctrina tradicional con conceptos que permitieran protegerla de las tendencias reduccionistas del monofisismo. Pero estos conceptos no pretendían «agregar» un nuevo contenido doctrinal.

«Por supuesto que siguen fallando los medios conceptuales a la hora de definir con precisión... La distinción entre naturaleza y persona es, ante todo, no más que una solución terminológica de emergencia. Especialmente los conceptos de persona e hipóstasis en Calcedonia estaban muy lejos de ser precisos... Por eso se conforma el concilio con delimitar la fe contra los errores de derecha e izquierda. No pasa de una aclaración de su fórmula mediante cuatro conceptos negativos: “sin mezcla, sin cambio, sin separación ni división”. O sea, el Concilio no

de la fe y de los dogmas, sino también un punto de partida, de modo que el movimiento espiritual de alejamiento de estas fórmulas y de retorno a ellas contiene la única garantía (o, digo más cautamente: la esperanza) de que nosotros hemos *entendido* las antiguas fórmulas». *Curso fundamenta sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 1984, 255.

formula teoría alguna metafísica sobre Cristo, sino que se para en una *christologia negativa* que mantiene el misterio»¹².

Kasper señala que en Calcedonia no tenemos sino una reafirmación de lo testimoniado en el NT: «el hecho de que en Jesucristo Dios mismo se ha insertado en una historia humana, saliéndonos al encuentro en esta historia de un modo completo y totalmente humano»¹³. Y esto porque Dios se ha hecho carne, cierto. Pero no sólo carne. Se ha hecho específicamente *hombre*. Y ser hombre es ser «lo que nosotros somos; lo que diariamente vivimos»¹⁴.

Como ya señalamos en otro lugar¹⁵, fue Walter Kasper quien volvió a destacar esta cuestión cuando en su conocida cristología sostenía que la opinión según la cual «la naturaleza humana del Logos no tiene hipóstasis humana propia» no sería sino una *opinio communis* y que «a pesar de todas las precauciones, en esta teoría existía el peligro de que, por una parte, se recortaba la naturaleza humana y, por otra, se convertía al Logos en un principio intramundano»¹⁶.

La cuestión planteada incluye así en su seno la pregunta en torno a una comprensión cada vez más honda del misterio referido con la fórmula de la unidad de naturalezas en la hipóstasis única del Logos. De allí que la teología terminara planteándose: si la humanidad de Cristo ha de ser respetada hasta sus últimas consecuencias, ¿no debería sostenerse en ella también la existencia de una «personalidad» auténticamente humana? Pero ¿no sería algo contradictorio afirmar que una *persona divina* tiene una *personalidad humana*? ¿O es la misma persona del Logos la que deviene humana? En ese caso, ¿cómo se habría de interpretar la afirmación dogmática de que la unión de las naturalezas se da en la *única persona*, en la hipóstasis del Logos?

¹² *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1994, 291s. A. Grillmeier afirma que por eso: «A esta terminología que de momento no estaba aún aclarada ni fijada, el concilio le añadió prudentemente algunas explicaciones de su pensamiento fundamental, expresadas en un lenguaje descriptivo, propio de la teología vulgar». *La imagen de Cristo*, 350.

¹³ *Jesús, el Cristo*, 292.

¹⁴ K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, en ET IV, 141.

¹⁵ *Aportes para una teología de comunión*: Stromata 62 (2006) 151-166, 162-165.

¹⁶ *Jesús, el Cristo*, 294. Habrá que mostrar todavía cómo compatibilizar la opinión contraria con la necesidad de seguir «manteniendo que la persona del Logos» es el «sujeto ontológico» último de la encarnación.

Ante la dificultad de esta pregunta siempre abierta, un grupo de teólogos (más *escotistas*) optó por ver «la humanidad de Cristo en relación de unidad esencial con el Logos, en relación de unidad esencial personal, pero no investiga más sobre el fundamento metafísico de esta unidad»¹⁷. Otro grupo (más *tomista*) «ha tomado más en serio el problema de la unión de Cristo. Su tesis fundamental es, en el sentido de Santo Tomás, que en Cristo hay un *unum esse*. No obstante la diferencia de naturalezas, ‘Cristo es uno y el mismo’ en sentido estricto; desde el punto de vista metafísico es ‘uno’ y ‘una cosa’ (*unus et unum*)». La ventaja de esta opción es señalar de una manera más clara y precisa la única persona de Cristo como fundamento último de la unidad de naturalezas. El problema es que muchas veces «para poder explicar esta unidad, se ha acudido al expediente de negar a la humanidad de Cristo toda existencia creada». No puede confundirse la fórmula calcedónica con «el fallo decisivo y fundamental de la tesis según la cual la existencia increada del Logos ha de ser también la existencia de la humanidad de Cristo»¹⁸.

En realidad, no es imprescindible operar con una de estas dos reducciones. Por el contrario, la inagotable riqueza del misterio parecería requerir que ambas dimensiones se complementen para brindar una mejor comprensión de la realidad personal de Jesús. La persona del Logos ha devenido una humanidad creada. Ambos extremos de la afirmación son más compatibles y complementarios de lo que a primera vista pareciera.

¿Qué significa entonces afirmar que el Hijo de Dios se ha hecho hombre? En el curso de las discusiones cristológicas quedó particularmente claro que la Iglesia rechazaba las cristologías que negaran cualquiera de los componentes esenciales de esa expresión: es *verdaderamente Dios* quien se ha hecho *verdaderamente hombre*. No sólo naturaleza humana

¹⁷ A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo*, 351. La temática ha sido ampliamente desarrollada por el mismo GRILLMEIER en su obra *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca 1997.

¹⁸ *Ibid.* Y explica: «Si la unidad de la persona en Cristo se reduce a la fórmula de que el Logos incorpora a su existencia divina la naturaleza asumida, se equipara la subsistencia personal del Logos con su existencia divina. Pero el “ser” es un atributo divino que es absolutamente común a las tres personas divinas, mientras que la subsistencia personal es propia de cada una de ellas». Y sigue a J.-H. Nicolas cuando aclara que «causar significa dar el ser; y si el efecto es distinto de la causa, el ser recibido tiene que ser también distinto del ser de la causa». *Chronique de théologie dogmatique*: Revue Thomiste 55 (1955) 182.

en abstracto, no meramente carne (*sarx*), sino enteramente hombre¹⁹. En esta línea se manifestó A. Grillmeier cuando expresaba:

«Por ello se adhirieron tan fuertemente los griegos, antes y después de Calcedonia —cuya fórmula cristológica tiene un tinte estático—, a la afirmación central alejandrina: ‘Una es la naturaleza encarnada del Logos-Dios’. Porque si no la consideramos sólo como opuesta a Calcedonia, la fórmula alejandrina expresaba un acontecimiento... La fórmula alejandrina se fijaba en primer término en el Logos divino, en su *physis* única en Dios. Y al añadir la palabra ‘encarnada’, mostraba a este Logos en su *saltus Amoris*, en su salto a la realidad de la carne y de la tierra. Esta fórmula es sólo una paráfrasis de Jn 1,14; *el Logos se hizo carne*; es decir, su *physis* una e indivisible se hizo carne, y sigue siendo la misma *physis* única en esta realidad de la carne... para que la fórmula de Calcedonia no conduzca a una visión unilateral de Cristo, es necesario completarla con el dinamismo de la visión alejandrina y ciriliana»²⁰.

La polémica en torno a la una o las dos ‘naturalezas’ desvió la mirada del acontecimiento vivo y dinámico que esta fórmula quería referir. «El Concilio de Calcedonia, para salir al paso de una mala interpretación de

¹⁹ A pesar de toda la ambigüedad de sus expresiones, es en esta línea, más dinámica e integradora, que debe comprenderse la propuesta de Cirilo de «una sola *physis* del Logos hecho carne». Cf. A. GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, 735-741.

²⁰ *La imagen de Cristo*, 346. Son muchos los autores que han señalado este acento algo estático, metafísico y formal de Calcedonia y el peligro de dejar más en la sombra el aspecto antropológico, concreto e histórico del hombre Jesús. O. González de Cardedal dice al respecto: «El verdadero límite de la cristología calcedonense consiste en construir un mundo conceptual con olvido o en distanciamiento a la realidad histórica de Jesús, su destino humano de vida, muerte y resurrección... deja a Jesús permanentemente del lado de Dios, y está en peligro de vaciar de contenido la vida, la libertad, la realidad plena del hombre Jesús, y con ella de toda la soteriología». *Calcedonia y los problemas fundamentales de la Cristología actual: Communio* [Madrid], I, 4 (1979) 29-44, 34. «Si a ello añadimos las formulaciones clásicas de la “an-hipostasía” y “en-hipostasía” que hacían suponer que Jesús carece de real persona y personalidad humana, y que existía exclusivamente en la persona del Verbo, interpretando este existir de manera estática y extrínseca, entonces comprenderemos el rechazo que muchos autores hacen del Concilio y las críticas que otros incluso católicos hacen de él». *Op. cit.*, 38s. En la misma línea crítica se pronuncia B. SESBOÛÉ, *Le procès contemporain de Chalcedoine. Bilan et perspectives: Recherches de Science Religieuse* 65 (1977) 45-79. En cualquier caso, no hay que olvidar tampoco la importancia decisiva de Calcedonia para dejar a salvo la integridad de la humanidad de Jesucristo entonces en disputa.

esta única *physis*, expresó en lugar del acontecer, el ser: una hipóstasis dos naturalezas». En realidad, la fórmula alejandrina con el concepto 'physis' buscaba, de una manera no exenta de peligros, designar no tanto la naturaleza divina abstracta cuanto el concreto y dinámico sujeto subsistente del acontecimiento de la encarnación, el Logos. «Esto no quiere decir que hayamos de volver a la antigua 'terminología'; pero sí es necesaria una síntesis ideológica»²¹.

Alcanzamos así el problema que sigue perviviendo en el centro del misterio, el misterio que Calcedonia quiso presentar y preservar sin agotar. En efecto, lo que se quiere sostener con la fórmula de la unión hipostática es precisamente que Cristo es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre... consustancial al Padre en cuanto a la divinidad, consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (Heb 4,15)»²². Cristo es Dios pero que *se ha hecho hombre*. Así es verdadero Dios y verdadero hombre. Es Dios porque *quien* se ha encarnado en Jesucristo es el Dios Hijo, el Logos divino y eterno. Ahora bien, esta persona divina que es el Hijo se ha hecho hombre. Se ha hecho plenamente humano. Con cuerpo y alma humanos, conciencia y libertad humanos. Sigue siendo el Hijo pero que no retiene ávidamente su condición de Dios, sino que se despojó de ella, se anonadó (Flp 2,7) para devenir lo que no era, para hacerse hombre. El Hijo se despoja no para perder su identidad divina, sino para asumir sin limitaciones una identidad humana. La pregunta que Calcedonia dejó así implícitamente planteada pero sin responder es precisamente la de *cómo* entender este *hacerse*, este devenir hombre, este hacerse en todo semejante a nosotros menos en el pecado, este asumir nuestra pequeñez y cotidianidad, dejando a un lado su condición divina... pero sin dejar de ser el Hijo del Padre. ¿El Verbo sólo asume una naturaleza humana, que no tiene una subsistencia propia, verdaderamente humana?²³.

Kasper se refiere a la cuestión reseñando cómo explicaba Pedro Lombardo la teoría del *homo-assumptus*.

«La cuestión fundamental era más bien esta: si la proposición "este hombre" o el título de Cristo se refiere inmediatamente a la naturaleza humana y sólo de modo mediato al que la tiene, a la persona del

²¹ *Ibid.*, 347.

²² *DH* 301.

²³ De afirmarse tal *subsistencia propia*, habría que explicar todavía cómo evitar el error de *anular* la subsistencia divina o *duplicar* las subsistencias.

Logos, o si la proposición concreta “este hombre” no se puede predicar en sentido propio sino del único sujeto concreto, la persona del Logos, y sólo mediatamente de la naturaleza humana»²⁴.

Es importante el juicio que el mismo Kasper emite al respecto:

«Mientras se siga manteniendo que la persona del Logos es en Cristo el mismo y único sujeto ontológico, esa cuestión será más bien algo referente a la regulación del lenguaje teológico que dependerá de la ontología que se presupone en cada caso así como del principio cristológico, sin que de la cuestión se pueda hacer algo obligatorio en cuanto a la fe»²⁵.

Las dificultades son a todas luces comprensibles: si el Hijo se ha hecho verdaderamente un hombre como nosotros, en todo menos en el pecado, ¿puede afirmarse de modo radical y definitivo que él *no es una persona humana*? Calcedonia creyó suficiente establecer el pensamiento límite de lo que no puede afirmarse: Jesucristo no es dos personas, una divina y una humana, que se unen o se mezclan, sino una única persona que une en ella la naturaleza humana y la naturaleza divina. Explícitamente se dejó abierta así la pregunta sobre la *persona humana* de Jesús²⁶.

Kasper va un paso más allá y no duda en afirmar categóricamente: «Precisamente al no ser Jesús otro que el Logos, es también *persona humana* en el Logos y por el Logos. Dicho de otra manera: la persona del Logos es la persona humana»²⁷.

J.-H. Nicolas plantea la misma pregunta: «¿Se puede hablar de una personalidad humana de Cristo? La persona de Cristo subsiste... en la naturaleza humana. Una persona que subsiste en la naturaleza humana ¿es otra cosa que una persona humana?»²⁸.

La expresión no es tan nueva como a primera vista pudiera parecer. Se encuentra en realidad ya en Pedro Lombardo²⁹ y en el mismo Santo Tomás³⁰ que además en la misma *Suma* dice expresamente que por la encarnación el Verbo ha devenido «hypóstasis en la naturaleza huma-

²⁴ *Jesús, el Cristo*, 294.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 306.

²⁸ *Synthèse Dogmatique. De La Trinité à La Trinité*, Editions Universitaires, Fribourg Suisse-Beauchesne, Paris 1985, 340.

²⁹ *Sent.* III, d. 14.

³⁰ *Scriptum*, I,1,1: «*persona divina sit persona hujus naturae humanae*».

na»³¹. Es más, para el Aquinate «“hipóstasis de naturaleza humana” es exactamente la misma cosa que “persona humana”»³². Esto es así porque innegablemente «una persona que tiene una naturaleza humana, que subsiste en ella, o que tiene subsistencia en esta naturaleza, *es* una persona humana». No es necesario, por tanto, negar la existencia de Jesús como persona humana para dejar a salvo la divinidad; siempre que se deje claramente a salvo su unicidad y su divinidad primigenia y permanente porque «es el Verbo quien ha devenido *persona humana*, sin cesar de ser persona divina»³³. Esta expresión

«permite por otro lado refutar la objeción fundamental que ya nos habíamos encontrado: ¿cómo sería Jesús un hombre verdadero, plenamente un hombre si estuviera desprovisto de aquello que hace al valor más precioso del hombre, la personalidad? Si se responde que tiene una personalidad divina, ¿qué significa esta respuesta? ¿Es que el *hombre-Jesús* tiene una personalidad divina? Esto no puede entenderse más que de la manera dicha: una personalidad que tiene un hombre es una personalidad humana. Se debe decir entonces: la Persona divina, encarnándose, ha devenido una persona humana, sin cesar de ser una persona divina, la segunda persona de la Trinidad»³⁴.

Habrà que explicar todavía un poco más cómo comprender este *devenir* persona humana *sin dejar de ser persona divina* y *sin devenir por ello, dos personas*. Por ahora baste señalar que se trata de una cuestión de vieja data y siempre abierta, quizás por la importancia decisiva que el asunto siempre ha tenido y que se hace particularmente patente de cara a la sensibilidad cultural del hombre de hoy, aun cuando no se considere propiamente cristiano. La afirmación tiene un fundamento antropológico muy sólido: ¿Qué hombre se puede ser si se es una persona *no-humana*, aun cuando se afirme que es *supra-humana*?

Pero esta solidez no puede soslayar la dificultad: ¿Puede un mismo y único sujeto divino hacerse persona humana y seguir siendo, simultáneamente, persona divina? ¿En qué sentido?

- En el sentido de que en este *hacerse* él permanece siempre idéntico a sí mismo como Hijo eterno del Padre. Como una misma persona, una y única en su identidad.

³¹ ST III, q16, a1, 1um.

³² J.-H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique*, 340. Se refiere a la ST III, q2, a3.

³³ *Ibid.* La cursiva es nuestra.

³⁴ *Ibid.*

- En el sentido de que el sujeto último de la acción libre de devenir en la carne es de la persona divina del Verbo. Ese sujeto, causa originaria de la acción, permanece siempre divino y eterno³⁵.

IMPLICANCIA PASTORAL PARA LA VIDA DEL CRISTIANO Y EL HOMBRE DE HOY

El asunto tiene, como decimos, una importancia teológica, pastoral y kerigmática de primera magnitud.

En primer lugar, esta relevancia teológica no es nueva. Se hace patente si se recuerda el clásico principio teológico de que «lo que no es asumido no es redimido»³⁶. Si Cristo no hubiera asumido la irrenunciable condición de todo hombre de ser persona humana, ¿no caería con ello precisamente nuestro modo esencial de ser personas humanas (y no abstractamente «naturaleza» humana) en el campo de lo no-asumido? Con ello, precisamente lo que es para nosotros la sede y fundamento de nuestra individualidad e identidad irrepetible, la sede de nuestra máxima dignidad humana quedaría fuera de la realidad asumida y redimida en Jesucristo.

En segundo lugar, desde el *kerygma*, el anuncio gozoso de la buena noticia de que Dios se ha hecho hombre, tendría que explicar que se trata en realidad de un hombre, pero que *no es persona humana como noso-*

³⁵ R. Ferrara, siguiendo a J.-H. Nicolas, elabora esta *relación* del Verbo con la naturaleza humana asumida como la que permite explicar la paradoja señalada por Rahner, según la cual, el que es en sí mismo inmutable puede devenir mutable en lo otro. Esto otro sería precisamente la naturaleza humana. Cf. *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Sígueme, Salamanca 2005, 211ss. Pero, como sugiere el mismo Nicolas, una naturaleza humana realmente *subsistente*, es decir, que debiera ser cabalmente considerada *persona humana* (ver nota 28).

³⁶ GREGORIO NACIANCENO, *Epist.* 101, PG 37, 181. Ya Orígenes afirmaba: «El hombre no habría sido enteramente salvado, si no se hubiera revestido del hombre entero» nuestro Salvador y Señor, *Dialogus cum Heraclide* 7: SC 67 (1960) 71. Atanasio afirmaba que para nuestra salvación «sería tan ineficaz que el Logos no fuera el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdaderamente carne la que asumió», *Orationes contra Arianos* II 70: PG 26, 296. La idea se remonta a Ireneo: «salus autem quoniam caro», *Adv. Haereses* III, 10, 3: SC 211 (1974) 124, que la repite insistentemente con distintas formulaciones, p.e., III, 18, 1: SC 211 (1974) 345; III, 19, 1: SC 211 (1974) 375.

tros, no sólo porque carece del pecado original, sino porque él es una persona *exclusivamente* divina que ha asumido nuestra naturaleza, pero no nuestra condición de ser *personas humanas*. ¿Es así el Jesús que presentan los Evangelios? ¿No volvería a introducirse de esa manera una distancia insalvable entre la Trinidad económica y la inmanente, entre el histórico Jesús de Nazaret y las últimas formulaciones dogmáticas elaboradas por la comunidad de fe? La Buena Noticia consiste justamente en anunciar que Dios ha querido ser lo que nosotros somos, asumiéndolo hasta las últimas consecuencias. Todo lo humano ha sido redimido porque todo lo que somos ha sido plenamente asumido.

En tercer lugar, a una pastoral que tratara de mostrar cómo Dios ha asumido en Jesús el dolor y la injusticia de los crucificados de la historia identificándose con ellos; de qué le serviría afirmar que Jesús conoció en sí mismo la fuerza de la tentación, la angustia, el dolor y la muerte si debiéramos terminar afirmando que en realidad él *no es* persona humana, sino una persona divina³⁷. Quizás por esto mismo, autores de la envergadura de von Balthasar y Rahner han coincidido en señalar que difícilmente pueda predicarse del hombre Jesús una real conciencia refleja y temática de su divinidad, al menos entendida como una *visio beatifica* que anulara el modo humano de saber y conocer. Obviamente, podría decirse que hay que distinguir entre la realidad metafísica de la persona y la conciencia y el saber que esa persona pueda tener de sí. Pero aún así resulta difícil comprender cómo Jesús pudo vivir su vocación y su obediencia al Padre de una manera humana, con lucha, tentaciones y angustias si él fuera *sólo* persona divina y *no* humana. El desafío consiste, una vez más, en pensar esta personalidad humana sin multiplicar por ello la realidad personal de Cristo.

Excede el tema de este trabajo entrar en la discusión sobre la conciencia que Jesús pudo tener de su divinidad. Baste señalar por ahora

³⁷ El asunto se vuelve aún más cuestionable si se pretende afirmar una conciencia divina en el hombre Jesús por la cual él conocía y sabía de su origen y destino supra-humano. En tal caso, la angustia ante el dolor y la muerte sería sólo la que proviene del dolor físico. La persona de Jesús no habría sufrido ninguna duda, ningún temor, ninguna angustia ante la nada absoluta que amenaza en la muerte, ninguna necesidad de creer, ninguna prueba de fe, como se nos pide a nosotros... porque él sabría perfectamente que en el fondo de su ser él *no es* una persona humana, sino indestructiblemente divina. Saber no es creer. Nosotros no sabemos. Tenemos que creer. Esa es nuestra prueba, nuestro desafío, el salto de la fe. En eso consiste la apuesta de ser hombre y ser cristiano. Y es eso lo que Dios quiso asumir plenamente por la encarnación del Hijo.

que, en todo caso, también esa conciencia debió en cierta manera devenir kenóticamente humana, hacerse verdaderamente la conciencia propia de un hombre. Otra vez, la cuestión del misterio de este devenir hombre del hijo de Dios.

Quizás sea por este aspecto, todavía no del todo profundizado, que la teología contemporánea ha vuelto a fijarse tan detenida y abundantemente en el tema de la centralidad de la cruz y la resurrección. La centralidad del evento pascual viene a mostrar que es precisamente en el estado de más total abandono de Dios cuando el hombre puede expresar su fe en la presencia incondicional del Padre por el Espíritu. Como dice Piero Coda:

«Varios factores, entre ellos principalmente la comprensión histórico-evolutiva del hombre puesta en acto por el pensamiento moderno, han favorecido el pasaje de una consideración estática (de la relación de las dos naturalezas, humana y divina, en la persona del Verbo encarnado) a una más dinámica, vuelta a profundizar el hacerse del evento cristológico. En esta perspectiva, la frase del prólogo de San Juan “y el Verbo se hizo (*eghéneto*) carne”, se ha convertido en un punto central de reflexión»³⁸.

LA PERSONA DEL HIJO

La cuestión central del permanente misterio de la encarnación sigue siendo entonces ahondar en cómo es que el Logos ha devenido hombre. Cómo es que el Dios inmutable puede devenir algo sin dejar de ser el Logos divino, sin dejar de ser Dios, pero deviniendo algo que no era: hombre. Y esto, a tal punto que la libertad divina del Logos ahora se ha encarnado y es, vive y se expresa en la libertad concreta, histórica y personal del hombre Jesús³⁹. No es necesario acudir para ello a extraños subterfugios que abaratan la encarnación. No es que sea la naturaleza huma-

³⁸ P. CODA, *Gesù crocifisso e abbandonato e la Trinità*, I: Nuova umanità IV (1982) 21, 6-30, 21.

³⁹ Cf. ÍD., *Gesù crocifisso...* II: Nuova umanità IV (1982) 24/25, 50. Si el Logos asume esta libertad personal como hombre es precisamente para «abrir la persona al horizonte del don total de sí a Dios». Si puede hacerlo es porque la persona del Hijo «puede expresarse tanto en la naturaleza divina como en la naturaleza humana», *Gesù crocifisso...* III: Nuova umanità V (1983) 28/29, 58.

na la que deviene mientras en la persona divina del Logos no acontece absolutamente nada. Por el contrario, es el Logos, el Hijo, el verdadero sujeto de ese devenir. Es Él quien libremente deviene y se hace verdaderamente hombre. Por eso, refiriéndose a esta libertad, Piero Coda habla de «la Persona divino-humana de Cristo»⁴⁰. Porque en verdad, lo que «en Jesús ha acaecido como devenir e historia es precisamente la historia del Verbo de Dios mismo, su propio devenir»⁴¹. Y, sin embargo, este devenir no contradice la inmutabilidad divina. Es más bien la absoluta plenitud divina la que fundamenta su obrar, su libre devenir. Porque, en efecto, «Dios puede devenir algo, el en sí mismo inmutable puede ser, *él mismo*, mudable *en lo otro*»⁴².

Y esto, no porque Dios sea en sí mismo «carencia de relación»⁴³, como piensa aquí equivocadamente Rahner, sino precisamente por lo contrario. Porque Dios es relación trinitaria de amor absoluto, él es y realiza su propia vida como movimiento perijorético de entrega y recepción personal. Esa perijóresis amorosa es su naturaleza.

Precisamente, es la teología trinitaria la que puede prestarnos aquí el ámbito idóneo para esta comprensión de la *identidad personal del Hijo preservada aun en su devenir hombre*. No hay que olvidar que en la teología trinitaria se insiste en que el término persona aplicado al Dios trino no refiere exactamente lo mismo que en el lenguaje común del hombre de la calle.

«... la palabra “persona” por su uso moderno implica el peligro constante de dar a las afirmaciones cristológicas un falso sentido monofisita o monotelita. Se pasaría así por alto que el hombre Jesús *en su realidad humana* se sitúa frente a Dios como un ser absolutamente distinto, con un centro creado, activo y “existencial” de acción (adorando, obedeciendo, haciéndose histórico, decidiéndose libremente, etc.)»⁴⁴.

⁴⁰ *Gesú crocifisso... II: Nuova umanità IV* (1982) 24/25, 50.

⁴¹ K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, en *ET IV*, 149.

⁴² *Ibid.* Tratar de reducir ese devenir al campo de lo meramente creatural para tratar de preservar a Dios de todo cambio y mutación sería poner *el misterio* de la encarnación de nuestro lado y no del lado del Logos, donde verdaderamente encuentra su lugar. Al respecto ver también las reflexiones de RAHNER en el *Curso fundamental...*, 260ss.

⁴³ K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, 150.

⁴⁴ K. RAHNER, voz «*Jesucristo*»: *Sacramentum Mundi IV*, 42. Lo mismo en *Curso fundamental...*, 342. Lo problemático del uso actual del concepto de «persona» en la teología aparece largamente tratado por él en «El Dios trino como principio y funda-

Si bien es cierto que en el ámbito teológico persona no designa un sujeto individual sino una relación, la afirmación de Rahner resulta algo parcial y necesitada de matices⁴⁵.

Fue Santo Tomás quien ahondando en la senda de los Capadocios profundizara en la concepción del término persona a partir de la categoría de relación, pero no ya como accidente, sino como realidad plenamente subsistente.

Las personas divinas son precisamente las que realizan la vida divina, porque existen realizando distintamente, relacionadamente, el amor divino infinito⁴⁶. Cada una realiza de manera diversa, única e irrepetible el amor que Dios mismo es. Por eso, ellas pueden entregarse totalmente a lo otro y en lo otro, sin perder su identidad, sin dejar de ser personas, ni dejar de ser Dios; sin dejar de ser el amor infinito que Él es.

Ahora bien, esta comprensión de la persona a partir del concepto de relación tiene también, aunque muy distintamente, su aplicabilidad en el campo de la naturaleza humana. Tal como afirma J. Galot,

«El principio de la analogía, admitido en el campo de la naturaleza, vale igualmente en el campo de la persona. Si el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, su persona, como también su naturaleza, lleva el reflejo de aquello que existe en Dios».

De allí que, a pesar de la advertencia de Rahner, pueda decirse que:

«Según la analogía fundamental, si el constitutivo formal de la persona en Dios es la relación, se debe esperar que también en el hombre la relación constituya formalmente la persona. Del hecho que la persona divina es relación subsistente se debe concluir que la persona humana es igualmente relación subsistente, teniendo en cuenta la distancia entre el ser infinito y la creatura»⁴⁷.

Persona humana y persona divina no son entonces términos excluyentes o antagónicos. Ambos pueden ser predicados del misterio del de-

mento trascendente de la historia de la salvación», en J. FEINER - M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis* II, Cristiandad, Madrid³1992, 296ss., 308s., 324ss. Volveremos sobre ello.

⁴⁵ Ver lo que ya hemos dicho al respecto en *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado trinitario, Salamanca 2004, 166 (nota 486), 176ss., 246ss., 302ss. Ver también *La comunión trinitaria: Estudios Eclesiásticos* 80 (2005) 271s., 277ss.

⁴⁶ Para la comprensión del concepto de persona remitimos también a nuestro trabajo *Dios es Comunión.*, 262ss. y 302ss.

⁴⁷ *La persona di Cristo*, Asis 1972, 30, citado por P. CODA, *Gesú crocifisso...* III, 57.

nir hombre del Hijo de Dios. Ya A. Grillmeier trató de mostrar que todo planteo que crea tener que «optar» entre la divinidad de Jesucristo y su verdadera humanidad no termina de hacer justicia al misterio de la encarnación defendido por Calcedonia. Anula, en definitiva, la verdad anunciada: que Dios, verdaderamente, se ha hecho hombre. En todo caso, lo central de la tesis de Grillmeier conserva aquí toda su vigencia:

«Esto lo subraya con razón la teología actual, frente a la antigua síntesis que sólo podía imaginarse la unión a costa de la independencia del modo de obrar natural de la naturaleza humana. La fórmula dialéctica: cuanto mayor es la unión con el Logos, tanto más perfecta es la actuación del ser propio del hombre, es la única que hace justicia al misterio de la encarnación, sin suprimir su carácter de misterio. Esta fórmula acentúa por igual tres cosas: “Dios” “se hace” “hombre”»⁴⁸.

Es éste el principio que más respeta la visión del misterio de Cristo como realización máxima de la relación Dios-mundo y destaca la dignidad de la creatura en cuanto originada y destinada a la unión con su creador. «En Cristo, Dios-hombre, la naturaleza humana ha sido levantada a la altura suprema de su realidad»⁴⁹. Es preciso comprender que «en Cristo Dios no pretende intervenir tanto por acción de su divinidad en la historia humana; para ello no tenía necesidad de recurrir a la encarnación. Su primer propósito es ser y estar en el mundo como hombre»⁵⁰. Cristo vive y actúa en el mundo como hombre porque es verdaderamente un hombre. Pero «aun cuando Cristo se experimenta a sí mismo como creatura, es, sin embargo, respecto al Padre, hijo, y está infinitamente por encima de nuestra relación adoptiva con ‘su’ Padre»⁵¹.

«El hombre Jesús mantiene una unidad de voluntad con el Padre que invade *toda* su realidad dominándola *de antemano y totalmente*, y una obediencia a él desde la cual despliega toda su realidad humana.

⁴⁸ *La imagen de Cristo*, 354.

⁴⁹ *Ibid.* Y continúa: «Pues aunque la gracia es también ‘actuación’ de la naturaleza de un modo sobrenatural y con miras a un fin sobrenatural, sin embargo, es actuación, justamente, de esta naturaleza».

⁵⁰ *Ibid.*, 359. De allí que P. Galtier pusiera tanto empeño en resaltar la autonomía del obrar humano y la vida psíquica de Jesús. Buscaba superar una hegemonía del Logos sobre la humanidad de Jesús que terminara suprimiéndola. Cf. *L'unité du Christ. Être... personne... conscience*, Beauchesne, Paris 1939.

⁵¹ A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo*, 372. «Una falsa tendencia a la divinización y una posición unilateral de la lucha antiarriana relegaron demasiado a segundo término durante cierto tiempo los derechos de la humanidad de Cristo», 373.

Jesús es simplemente aquél que recibe permanentemente del Padre y se entrega siempre a él en todas las dimensiones de su existencia de manera total...»⁵².

Por ello, la encarnación no debe ser comprendida como un misterio en virtud del cual Dios, en la persona del Logos, sale a asumir algo extraño que ya estaba constituido prescindiendo de Él. El Logos no asume una persona o una naturaleza humana previamente constituida. Por el contrario, aquí se trata de una verdadera *kénosis* por la cual el Hijo de Dios sale a constituir un nuevo ser, un ser humano, distinto de Dios en sí, pero constituido *desde sí mismo*, desde el propio devenir del Hijo, como lo más propio del Hijo cuando se pone como Hijo en el mundo y se dice a sí mismo como realidad total y plenamente humana. La continuidad de su identidad personal está dada porque se trata siempre del mismo y único Hijo unigénito del Padre. Ese núcleo personal de la hipóstasis divina permanece. Pero así, como Hijo único de Dios, él se hace hombre en el hombre Jesús. Deviene lo que no era: hombre. Sigue siendo quien era, el Hijo eterno del Padre. El es la misma filiación divina subsistente pero realizada ahora en el mundo, humanamente, en el sentido más radical y absoluto.

«La “naturaleza” humana de Cristo no es, por lo tanto, en cuanto tal, de ninguna manera estática como una “cosa” o privada de lo que caracteriza a una “persona” humana: el “ser-cabe-sí”, la libertad, el estar frente a Dios de manera dialógica y creatural...»⁵³.

En la línea señalada por J.-H. Nicolas: «la persona divina comunica a la naturaleza humana su subsistencia». Y esto es posible sólo en virtud de «la infinitud de la persona divina». La persona divina «está constituida por la relación subsistente que se identifica con la naturaleza divina, y la naturaleza divina es infinita»⁵⁴. Aquí reside el fundamento de la «*identidad* entre el Verbo eterno y el hombre que subsiste en esta naturaleza humana»⁵⁵.

⁵² K. RAHNER, *Sacramentum Mundi* IV, 50.

⁵³ K. RAHNER, voz «*Persona*», en K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1966, 558.

⁵⁴ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 335. Sigue aquí a Santo Tomás que explica que «es propio de la persona divina el que, por razón de su infinitud, puedan concurrir en ella varias naturalezas según la subsistencia y no de una manera accidental». *ST* III, q.3, a.1, 2um.

⁵⁵ J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 337.

Expresado en terminología clásica podría verse aquí el fundamento de la tesis según la cual el Logos es la *causa cuasiformal* de la humanidad creada de Cristo⁵⁶. Lo comunicado por el Logos a la humanidad creada de Jesús es la forma de su propia filiación⁵⁷. Por eso se trata siempre de su misma y única realidad personal. «De donde se sigue que, aunque haya allí un solo ser subsistente (*es decir, una sola persona*), hay sin embargo dos razones distintas de subsistir»⁵⁸.

Si *personae sunt ipsae relationes subsistentes*⁵⁹ lo que identifica de manera irrepetible e incomunicable a la persona de Jesús es su relación de Hijo. Por tanto, Jesús en tanto se diga como el Hijo único del Padre, puede decirse en el espacio de lo creatural y humano, y decirse como persona plenamente humana sin dejar nunca de ser quien es en el seno de Dios: el Hijo único del Padre⁶⁰. Y sin que ello amenace con duplicar la única persona de Cristo. Cuando hablamos de una unión hipostática, no estamos hablando de cualquier hipóstasis divina, sino explícita y exclusivamente de esta persona del Hijo. Si esta «persona» deviene ahora «hombre», acontece el misterio insondable de que el eterno e inmutable deviene lo que no era, una *persona* en naturaleza humana, sin dejar de ser *quien* es, el Hijo único del Padre. La persona divina del Hijo deviene ahora un ser humano en sentido pleno e íntegro, pero sin dejar de ser lo que ella siempre es: la existencia personal de la relación de filiación divina.

El Hijo de Dios —porque es sólo de él de quien aquí se trata— para donarse, «sale» *kenóticamente* del seno de su divinidad, enviado para decirse «hijo» ahora como hombre y como hombre decirle «Abbá»,

⁵⁶ «Habría, pues, sin duda, que abonar el intento cayetano-tomista de explicar la unidad metafísica de Cristo como unidad de una sola *res subsistens*. Unidad que se realizaría por la unicidad del acto de existir. Sin embargo, en la medida en que el carácter misterioso de la encarnación permite una solución, ésta ha de buscarse sin duda en el ámbito de la *causalitas (quasi-) formalis*; de otro modo no puede surgir un ‘unum’ en sentido metafísico». A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo*, 353.

⁵⁷ A. Grillmeier señala citando a R. HAUBST, *ThRev* 52 (1956) 157: «En este sentido, como recalca Dom Diepen contra Duns Scoto y la teoría de Déodat de Basly: “Hay también en Cristo una existencia única, no porque en Él se haya eliminado toda existencia creada, sino porque ésta está integrada en el ser completo y personal del Hijo de Dios”». *La imagen de Cristo*, 353.

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *ST* III, q.2, a.4.

⁵⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST* I, q.40, a.2.

⁶⁰ Ver el debate que registra P. CODA, *Gesú crocifisso...* III, 44ss., citando a Galot y Nicolas.

«Padre», a su Padre. En esta unidad e identidad de Hijo, del Logos económico con el Logos inmanente, se funda también la diferencia específica del hombre Jesús. Él sólo se entiende a sí mismo desde su absoluta referencialidad a Dios, su Padre. Es esa relación la que lo define, lo sitúa e identifica. Sólo en ella encuentra el hombre Jesús su propia identidad, su principio y fundamento.

KÉNOSIS Y DEVENIR

Llegamos aquí al meollo del asunto: «Y el Logos *se hizo* carne», dice el prólogo del evangelio de San Juan. Es necesario profundizar teológicamente todavía algo más el sentido de este «devenir», de este «hacerse» realidad plenamente humana. Para ello es fundamental comprender que es el Hijo y sólo él quien se ha hecho hombre. Y eso es precisamente la posibilidad propia de su realidad personal: decirse siempre como hijo aun en el ámbito de lo no-divino. Como persona él es la plenitud única e irrepetible de la filiación, el Hijo único del Padre. Por eso puede decirse como hombre, dejar su condición divina y devenir hombre, sin dejar de ser el Hijo eterno y único del Padre⁶¹. Y puede también recuperar su estado glorioso por la resurrección. El *devenir kenótico* del Hijo se transforma en el *devenir de su gloria* junto a Dios. Una gloria, que en cuanto esplendor del ejercicio infinito del amor, no pierde con la *kénosis*, sino que se ahonda con la entrega amorosa al Padre y a los hombres, definitiva y total.

Desde allí se abre a la teología de hoy la posibilidad de pensar con mucho más detenimiento y profundidad el *significado antropológico* (y no ya exclusivamente metafísico)⁶² de la *kénosis* del Hijo de Dios.

⁶¹ H. Mühlen llega a decir: «El Hijo, pues, no ha sólo devenido lo otro de sí mismo, es decir, creación, sino que se ha hecho aquello que le es totalmente extraño, esto es, pecado, y aquí se muestra con toda claridad que el Padre y el Hijo, en cuanto son personas, no tienen nada de nada en común». *Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie*, Münster 1969, trad. italiana, Brescia 1974, 54, citado por P. CODA, *Gesù crocifisso... III: Nuova umanità V* (1983) 28/29, 73.

⁶² No debe perderse de vista que este cambio de perspectiva, este giro antropológico de la teología, puede ayudar a un nuevo diálogo y complementación con el discurso filosófico. La filosofía ya no busca hoy su fundamento en la metafísica clásica, sino que arranca desde la perspectiva de la reducción fenomenológica. No se trata necesariamente de una perspectiva que deje sin cabida al misterio y la trascendencia. Por el contrario,

Piero Coda ha profundizado ampliamente este tema del devenir del Hijo de Dios desde la perspectiva de la *kénosis* como clave dinámica del evento de la *Menschwerdung*.

«Basándose sobre todo en el himno de Fil. 2,6-11, pero sobre todo en la autoconciencia de Jesús como Hijo del hombre sufriente y siervo de Yahvé (en la perspectiva del Deutero-Isaías) se ha comenzado a reflexionar mucho más sobre la realidad de la kénosis (vaciamiento, don total de sí hasta la muerte y muerte de cruz) en toda la vida de Jesús, así como a evidenciarla como característica propia de la economía de la encarnación»⁶³.

Y siguiendo a Rahner, señala que:

«La perspectiva de la *Menschwerdung*, del hacerse hombre del Verbo, insertada en el dogma de Calcedonia y en la línea desarrollada sobre todo por Santo Tomás, ha ayudado a la teología contemporánea a reconocer en Cristo el real rostro humano del Dios-Hijo, en respuesta al peligro siempre latente, no obstante la definición dogmática en contrario, de considerar al hombre Jesús casi como un maniquí (así Rahner) maniobrado desde fuera por el Verbo. El Hijo ha devenido realmente hombre, y desde el momento de su encarnación vive su relación filial con el Padre en su existencia humana»⁶⁴.

Por eso J.-H. Nicolas dirá que no «es solamente la naturaleza asumida la que está sometida al devenir: el Verbo, en tanto que término de la relación de unión, está realmente comprometido en este devenir». Es precisamente este devenir hombre del Hijo «lo que quiere expresar la fórmula: *el Verbo ha devenido una persona humana*»⁶⁵.

Es preciso comprender entonces que «Calcedonia no agota ni inmoviliza la expresión dogmática del evento»⁶⁶. Pretende más bien preser-

el fenómeno mismo puede ser interpretado como manifestación que remite a la constante acción creadora de la donación. El acto de la donación se da en el mismo acto de aparecer de lo que aparece. La así llamada *Escuela de París* con autores como Jean-Luc Marion y Paul Gilbert, con fuertes reminiscencias de la teología de Hans Urs von Balthasar, permite un nuevo diálogo de la teología con la fenomenología, sin sentirse obligada a abandonar toda perspectiva metafísica. El acto de donación que posibilita el fenómeno manifestándose en su mismo aparecer, deja una puerta abierta a la teología.

⁶³ P. CODA, *Gesù crocifisso... I, o.c.*, 23.

⁶⁴ *Ibid.*, 22s.

⁶⁵ *Synthèse dogmatique*, 345. Al respecto ver lo que dice R. FERRARA, *El Misterio de Dios*, 213.

⁶⁶ P. CODA, *Il Logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2004, 202.

var el núcleo fundamental de la fe en Jesucristo, como verdadero Dios y verdadero hombre. Coda, remite al pensamiento de Bulgakov cuando dice que

«la fórmula Calcedónica, en efecto, pretende todavía hoy ser no un punto definitivo de llegada sino una simple plataforma de lanzamiento para recuperar correctamente la originalidad del evento sobre todo en la perspectiva de la *kénosis* cristológica»⁶⁷.

Más aún, Coda piensa que

«la absolutización excluyente y simplista de Calcedonia, separada del rico contexto neotestamentario que custodia la originalidad del evento, ha terminado incluso por empobrecer en modo consistente la hermenéutica cristológica de la encarnación... Ante todo, la comprensión del evento de la encarnación en un modo *estático-puntual* como asunción por parte del Verbo de una naturaleza humana en el acto de concepción de Jesús en el seno de María. Así, en el tratamiento clásico del *De Verbo Incarnato* unilateralmente convertido en una perspectiva de lo alto e interpretado con un bien determinado bagaje metafísico, se perdía la relación dinámica de la encarnación con la existencia histórica de Jesús de Nazaret y con su desenlace pascal»⁶⁸.

Síntoma de este empobrecimiento, dice Coda, es como señala G. Lafont,

«un desbalance en la equilibrada fórmula de Calcedonia en la dirección del niceno *omoúsios to patrí*, consustancial al Padre. Con el peligro, por una parte, de un *latente monofisismo*, es decir, de una absorción de lo humano en lo divino lúcidamente notada por K. Rahner. Y, de la otra parte, con la percepción de una distancia *abisal e incolmable* entre Jesús y los otros hombres»⁶⁹.

⁶⁷ *Ibid.*, 202.

⁶⁸ *Ibid.*, 202s.

⁶⁹ *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Cerf, Paris 1969, 15-22, citado por P. CODA, *Il Logos e il nulla*, 203. Por su parte, A. TORRES QUEIRUGA, *El misterio de Jesús el Cristo: divinidad «en» la humanidad*: Concilium 326 (2008) 365-375, agrega que en realidad «Calcedonia necesitó ya equilibrar a Éfeso: 'Verus Deus', pero también 'verus homo'. Un equilibrio inestable. El neocalcedonismo mostró que el ambiente siguió acentuando la divinidad a costa de la humanidad. De hecho, para muchos (hasta hoy) se instaló un imaginario que K. Rahner calificó de cripto-monofisismo» (366). «Tras Calcedonia la negación expresa de la humanidad queda excluida. Pero puede afirmarse con esquemas tan míticos y falsamente divinizantes, que resulte realmente "inhumana", ajena a nuestra historia, que busca y espera, sufre y confía, afronta la tentación y la duda, crece y madura en el tiempo» (367). Es que en realidad, «el peli-

Coda concluye que se destruye así el núcleo de la experiencia cristológica histórica y pascual de los discípulos que buscó precisamente volverlos partícipes de esa misma relación de Jesús con Dios como Abbá, Padre.

A partir de esta perspectiva, Coda ha llamado la atención sobre la importancia que en la teología contemporánea ha tenido la consideración de la problemática del Jesús histórico. Las preguntas por el crecimiento psicológico del hombre Jesús y su 'conciencia mesiánica', a pesar de sus notables vaivenes, «han tenido el indudable mérito de hacer descubrir a la teología la humanidad de Jesús como existencia histórica»⁷⁰. Y esto porque el Hijo de Dios ha devenido hombre en la existencia humana concreta e histórica de la persona de Jesús.

«En otras palabras, se ha comenzado a subrayar con mayor eficacia que antes, que el Hijo de Dios encarnado vive su relación de filiación con el Padre y de amor hacia los hombres en su *existir como hombre*, 'divinizando' (dirían los Padres) cada acto, cada situación en que el hombre puede encontrarse, porque la vive *como hombre* en obediencia de amor a la voluntad del Padre»⁷¹.

Esta dirección teológica hacia una comprensión más realista, dinámica y antropológica tiene sus orígenes en la misma historia de la teología. En tal sentido, puede decirse que el corazón del dogma de Calcedonia ya significó «una suerte de reequilibrio en cuanto a la humanidad», con respecto a «lo que el Concilio de Nicea (325) había afirmado a propósito de la divinidad»⁷². Por ello es importante advertir que

«la unidad/identidad del Logos encarnado es entonces reconocida a nivel de la persona, en la cual, sin embargo, no es suprimida sino conservada, y expresa, la alteridad de las dos naturalezas. En otros términos: la salvaguarda de la originalidad del evento cristológico comporta la necesidad de formular un adecuado lenguaje ontológico que exprese la identidad personal del Logos hecho carne, Jesucristo, respecto a su ser y permanecer, conjunta e indisolublemente, verdadero Dios y verdadero hombre»⁷³.

gro no radica en afirmar la humanidad, sino en clausurarla positivísticamente, viendo tras los datos históricos únicamente 'al hijo del carpintero' (Mt 13,55; Lc 4,22). La humanidad de Jesús es icono, no ídolo; símbolo real, no signo vacío» (372).

⁷⁰ P. CODA, *Gesù crocifisso...* I, 22.

⁷¹ P. CODA, *Gesù crocifisso...* I, 22. Las cursivas son nuestras.

⁷² P. CODA, *Il Logos e il nulla*, 201.

⁷³ *Ibid.*

Esta línea habría sido profundizada todavía más en los Concilios de Constantinopla II y III. El primero lo hizo hablando más dinámicamente de la unión del Logos a la humanidad por modo de «síntesis». Citando a M. Bordoni, Coda afirma que

«se puede decir entonces que “en Jesús el Verbo ha devenido, en razón de la encarnación, una persona (divina) humanizada, es decir, ha asumido en manera auténticamente humana su existencia individual y social; ha tomado su ser persona en el modo humano del devenir”. Lo afirma el mismo Santo Tomás: “*Verbum caro factum est, id est homo, quasi Verbum personaliter sit homo*” (*Quaestio disputate De unione Verbi Incarnati*, a.1)»⁷⁴.

Estas reflexiones tienen el mérito de señalar que la teología debe partir más de la economía de la salvación y de los testimonios bíblicos que de una determinada sistematización metafísica. No se trata de negar el valor que los conceptos y sistemas filosóficos pueden prestar a la teología sino de mantener su rol secundario y subordinado con respecto a la experiencia transmitida por los testimonios apostólicos. Desde esta premisa, el evento cristológico, el misterio de la encarnación, no puede ser pensado sino teniendo en cuenta que en el NT las afirmaciones que refieren al origen divino de Jesús se fundamentan en una fe que nace de la experiencia de la Pascua⁷⁵, precisamente con el final terreno de la vida del hombre Jesús. Muy probablemente hasta allí los discípulos seguían a un hombre, un Maestro y profeta extraordinario y único, enviado por Dios como el Mesías que daría cumplimiento a las promesas. Es la experiencia de la resurrección la que conlleva en sí misma el salto de fe que hace proclamar a los apóstoles «verdaderamente *este hombre era Hijo de Dios*» (Mc 15,39)⁷⁶. Con la experiencia de la Pascua se advierte que en

⁷⁴ *Ibid.* Coda cita aquí la obra de M. BORDONI, *Gesù di Nazareth, Signore e Cristo*, III, Herder-PUL, Roma 1986, 848.

⁷⁵ Sobre la importancia *histórica* de esta experiencia de la Pascua para el surgimiento de la fe, puede verse B. FORTE, *La Trinidad como historia. Ensayo sobre el Dios cristiano*, Sígueme, Salamanca 1988.

⁷⁶ «Desde el punto de vista teológico, para la primitiva comunidad, en una fase anterior a Pablo, la resurrección de Jesús, como acontecimiento escatológico definitivo de la revelación de Dios y de la manifestación del señorío universal de Jesús sobre la historia y su destino, llevó de modo suave a la consideración de su preexistencia como hijo de Dios, de su mediación en la creación y de su envío desde Dios». G. URIBARRI, *o.c.*, 139s., quien sigue aquí el estudio de M. HENGEL, *El hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Sígueme, Salamanca 1977.

este hombre, era Dios mismo quien se nos entregaba. Con la resurrección, el Hijo, que había abandonado el *ser igual a Dios* para hacerse hombre, recupera la gloria divina que tenía junto al Padre. Siendo siempre, en todo el devenir, la misma y única *persona*: el Hijo de Dios. Es en fidelidad a este *kerygma*, para dar cuenta cabal de él, que acudimos a metáforas, analogías, paradojas y conceptos, y no al revés.

En este mismo sentido se expresa W. Pannenberg cuando afirma: «De este modo, en la realidad humana de la persona de Jesús aparece un aspecto que forma parte de ella como correlato eterno de la divinidad del Padre, precediendo, por tanto, a su nacimiento como hombre: el Hijo eterno». La autodistinción de Jesús con respecto a su Padre es expresión de la relación en la distinción que constituye tanto al Padre como a su Hijo eterno. Esa «autodistinción de Jesús respecto del Padre», concluye, «es decisiva» para la aparición «de la *persona humana* de Jesús»⁷⁷.

DEL LOGOS INMANENTE AL EVENTO CRISTOLÓGICO

Más recientemente Bernard Sesboüé ha indagado en este mismo aspecto y afirma que «sería un error muy grave si se dedujera de la ausencia de una persona humana de Cristo en el sentido antiguo, la ausencia de una personalidad humana, en el sentido moderno»⁷⁸.

⁷⁷ *Teología sistemática*, vol. I, UPCO, Madrid 1992, 336s. La cursiva es nuestra. Para W. Pannenberg, «si los asertos de que Jesús es Dios supusieran una contradicción con la auténtica humanidad de Jesús, entonces habría que dejar a un lado la confesión de su divinidad antes que dudar de que Jesús fue realmente un hombre». *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974, 235.

⁷⁸ B. SESBOÜÉ, *Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino: Stimmen der Zeit* 225 (2007) 251. En español, en versión resumida *Jesucristo visto desde la perspectiva de las víctimas: Selecciones de Teología* 186 (2008) 119-132, 129. También K. Rahner señalaba la importancia de atender a esta distinción en la comprensión del término persona. En teología refiere concretamente al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Su realidad es «lógicamente» «explicada» comprendiéndolos como hipóstasis divinas, en las que la naturaleza divina tiene sus distintas formas de subsistencia. La comprensión moderna del término, en cambio, implica también a un sujeto individual, autónomo, libre, autoconsciente. Si bien ambos sentidos coinciden en la comprensión de la persona como relación extática, ese movimiento es consumado en uno y otro en grados muy diversos. Cf. K. RAHNER, voz «Persona», en *Diccionario Teológico, o.c.*, 553ss. Ver también las referencias apuntadas en nota 44.

La pregunta sería entonces ahora qué debemos entender exactamente por «persona humana en el sentido antiguo» y «personalidad humana en el sentido moderno». En todo caso, con ello cabe replantear la pregunta del comienzo: ¿puede una *persona divina* detentar sin más, una *personalidad humana*? ¿Se puede tener realmente una *personalidad humana sin ser* para nada una *persona humana*? Antes de avanzar en la materia conviene hacer dos precisiones.

En primer lugar, no puede soslayarse aquí el largo proceso de desarrollo cultural y la evolución del pensamiento filosófico que va de Calcedonia a nuestros días. La cultura y el pensamiento del hombre de hoy no proceden ya desde el anclaje en el sólido sistema de la metafísica y la ontología tradicional sino desde una comprensión con supuestos más existenciales y fenomenológicos. El concepto de «persona» puede implicar un contenido cristológico muy distinto según se lo entienda desde estas distintas perspectivas.

En segundo lugar, conviene recordar que las fórmulas cristológicas no buscan dar una «descripción exacta» de la constitución *óptica* de la realidad objetiva de Jesús. La fórmula calcedónica no es una fórmula «química» que busque dar cuenta precisa de la «composición» entitativa real de Jesús. Lo que busca es brindar un acercamiento al misterio por una mayor explicación *ontológica*, profundizando algo más, por medio de conceptos muy *analógicos*, lo ya contenido en la confesión de fe; que seguirá siendo siempre un misterio que supera y trasciende esos conceptos y toda explicación⁷⁹.

A partir de estas precisiones, podemos volver aquí a una aclaración que brinda el mismo Sesboué comentando a Jon Sobrino: «Calcedonia no define “hipóstasis” o “persona”» porque en Calcedonia *persona* es en verdad un concepto ontológico y no un concepto antropológico⁸⁰. ¿A qué refiere esta distinción entre «ontología» y «antropología» que cita Sesboué en su comentario? ¿Acaso se oponen? ¿No habría allí una concepción algo dualista que separa metafísica de antropología? En todo caso, lo importante es aquí aprovechar la introducción de una cierta distinción de perspectivas, no para oponerlas, sino para poder articularlas. Con el término «hipóstasis» Calcedonia está refiriéndose al Hijo de Dios que es a su vez el *sus-*

⁷⁹ «El misterio revelado sobrepasa todos los enunciados teológicos». COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología (1981)* A.3.2.

⁸⁰ *Stimmen der Zeit* 132 (2007) 249. En español: *Selecciones de Teología* 186 (2008) 127. Ver al respecto lo ya señalado en nota 20.

trato metafísico, el *sujeto último* que es condición de posibilidad de la existencia de Jesús. En tal sentido, es esencial a la fe afirmar que en Cristo hay un sustrato último, un origen trascendente de la acción de devenir, que es divino y no humano. Y que este «sustrato» no es *algo* sino *Alguien*. *Quien* hace posible la aparición del Hijo de Dios en el mundo como Jesús de Nazaret, es la persona eterna del Hijo de Dios. Él y sólo Él. Pero para devenir hombre, él asume en sí mismo una nueva condición, la condición de lo creado: el ser hombre en sentido pleno. Porque «no retuvo para sí la condición divina sino que despojándose de ella...» se hizo hombre. Es así que ahora, en su realidad concreta, terrena e inmediata, Jesús es un hombre como los demás. Su humanidad no es inmediatamente distinta de la nuestra. La diferencia no es material y *física* sino *metafísica*: nuestra persona tiene un origen creado más allá del cual sencillamente no existe. La persona de Jesús tiene, más allá de sí misma, según nuestra fe, un origen remoto y trascendente que es anterior y distinto de su realidad humana. La hipóstasis divina refiere así a la subsistencia inmanente del Hijo de Dios.

El desafío radica en pensar ahora el devenir de esa hipóstasis de la persona del Hijo desde la perijorética comunión trinitaria, no en claves estáticas y substancialistas sino en clave dinámica, como acontecer y evento, desde la primacía del amor como acto de donación.

En tal sentido, la actual fenomenología puede prestar nuevas categorías para abordar el misterio. Aquí la distinción puede establecerse si se comprende la diferencia entre el plano de lo fenoménico o fenomenal y el plano de lo propiamente fenomenológico. La persona divina del Hijo eterno de Dios es así el sujeto que inicia el movimiento extático de *auto*-donación. Pero esa salida, en cuanto que supone entrar en la alteridad del mundo, de lo otro de sí mismo, supone devenir en lo otro de sí para consumir la donación. La comprensión de *persona* no primariamente como substancia sino como dinámica *relación de donación* permite esta afirmación paradójica: la persona divina del Hijo de Dios puede *transformarse* para darse a sí misma como persona humana en Jesús sin dejar de ser ella misma (la eterna relación de donación filial) ni tener que devenir por ello dos sujetos. Es el mismo y único sujeto (el Hijo unigénito) del único evento de donación pero que se *transforma* en cuanto salida y término de ese movimiento.

El aparecer del Hijo en la carne no es sencillamente el devenir de *alguien* que deviene *algo* sino una transformación (y *transdonación*) real,

un *devenir kenótico* de su subjetividad personal. En el evento del aparecer de Cristo es la persona divina del Logos la que se entrega deviniendo. Se dona no sólo *en* la carne sino *a* la carne, deviene poniéndose en ella y apareciendo ella misma fenoménicamente en el mundo como persona humana en Jesús, sin tener que duplicarse por ello en dos personas. La persona del Logos se dice *a sí misma* poniéndose plenamente como realidad creada, plenamente humana, para donarse *en y a través* de su humanidad.

En el evento pascual la entrega de Jesús se convierte así en el *fenómeno saturado*⁸¹ de la donación, el que abre la pregunta por la realidad última de Jesús, por su condición de posibilidad, permitiendo atisbar en el misterio de la filiación y de la donación infinita de las personas divinas. En la donación *inconmensurable* de la persona de Jesús se manifiesta, realiza y consuma la *autodonación infinita* de la persona del Logos, porque es siempre *ella misma* en la diferencia de los momentos de su donación. El fenómeno mismo en su manifestación solicita e invita a la apertura y la respuesta. Pero esta respuesta como apertura al misterio que funda la donación sólo puede ser dada por el salto de la fe. Sólo la fe permite descubrir en la manifestación del hombre Jesús la donación del Hijo eterno del Padre.

Esto es lo que intentan referir en perspectiva pospascual, los evangelios de la infancia de Jesús. La singularidad de la persona de Jesús⁸² radica en ese origen divino, trascendente y eterno; en su preexistencia preantropológica y pre-humana y no directamente en su humanidad, en la inmediatez perceptible de la realidad humana e histórica del Jesús terreno. La humanidad es precisamente lo que comparte plena y radicalmente con nosotros. La singularidad absoluta de Jesús radica en su origen divino, *en la relación filial de amor única, infinita y eterna*. Es su relación única e irrepetible con el Padre y el Espíritu lo que lo distingue de nosotros. Obviamente, esto no niega que la radical constitución de Jesús como Hijo de Dios sea un factor singularísimo y determinante *también* de la *personalidad humana* de Jesús. Él es —más allá de la conciencia humana que tenga o no de su divinidad—⁸³ alguien que se entiende a sí mismo desde esta referencia absoluta a su Padre. Su persona se funda en esta

⁸¹ Cf. J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005.

⁸² Un aspecto bien resaltado en la obra de G. Uríbarri, ya citada.

⁸³ Al respecto puede verse K. RAHNER, *Curso fundamental...*, 294ss.

relación subsistente de un modo absolutamente radical. Es esa identidad última y personal como Hijo de Dios la que subsiste aún en el devenir hombre. Pero esa dimensión permanece más allá de lo meramente natural y fenoménicamente perceptible.

Si Jesús puede entender su muerte y su esperanza de resurrección con un contenido salvífico es porque las vive desde la profunda convicción de llevar a la plenitud las consecuencias de una relación de amor y entrega mutuas absolutas y definitivas.

De cara a estas consideraciones, resulta fundamental retomar aquí la ya referida afirmación de Nicolas: «el Verbo ha devenido una *persona humana*»⁸⁴.

Para comprenderla rectamente, no debe olvidarse lo que ya hemos señalado: que *teológicamente*, persona no designa al individuo material sino la relación en cuanto distinta, en cuanto relación subsistente y *subsistente en la naturaleza divina*. Las personas en Dios son sus relaciones de donación. Por ello, el ámbito, la «*physis*» o «*naturaleza*» en la que esa relación realiza la donación modifica, *de alguna manera*, la determinación de esa relación subsistente misma; si una hipóstasis divina puede *devenir* y realizar su autodonación personal *encarnándose* en otra naturaleza, subsistiendo *ella misma* ahora en esa otra naturaleza; si la relación de recepción y donación filial absoluta que el Hijo *es* en el seno inmanente se realiza ahora en el ámbito humano y la *physis* de lo terreno, puede decirse *analógicamente* que deviene «persona humana». Pero es ella misma la que deviene y, por ello, no trastoca su identidad más honda ni se multiplica.

La kénosis del Hijo, su hacerse hombre es posible porque no implica perder su identidad divina de Hijo de Dios ni tener que afirmar «dos sujetos»⁸⁵. Por eso su preexistencia mantiene siempre abierta su *proexistencia*. Allí reside su singularidad absoluta. La divinidad y la humanidad no se excluyen ni compiten sencillamente porque no se encuentran en el mismo plano. Las «dos naturalezas» de Calcedonia deben entenderse «sin mezcla y sin confusión» porque no refieren a realidades simétricas sino sólo analógicamente equiparadas por un único término («naturaleza») que refiere dos realidades distintas e incomparables, que sólo en Jesús se vinculan definitiva e indivisiblemente, sin separación, sin mezcla, pero

⁸⁴ *Synthèse dogmatique*, 345.

⁸⁵ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 294.

también sin confusión para la salvación de los hombres. Esta perspectiva más dinámica, que busca una comprensión más fiel a la realidad antropológica del hombre Jesús y a la experiencia que de él tuvieron los apóstoles, supone no alejarse sino dejar más claro que nunca el verdadero origen divino y eterno del Hijo... pero sabiendo que allí ya nos hallamos en los umbrales del misterio que sólo la fe alcanza.

Es esto, precisamente, lo que llamamos el *misterio* de la encarnación, el misterio del devenir verdaderamente hombre del Logos.

Es el Logos quien inicia el movimiento libre de salir kenóticamente del seno del Padre para decirse como hijo en la realidad de la carne humana. Por eso hablaba Coda de «la persona divino-humana» de Jesús⁸⁶. Por eso, Kasper, como dijimos⁸⁷, entiende que confesar y reconocer la *persona divina* de Cristo no implica necesariamente afirmar que su «naturaleza humana no tiene *hipóstasis humana* propia... Por eso se abstuvo el magisterio eclesiástico de tomar resolución alguna en este sentido»⁸⁸.

El Jesús terreno existe sólo porque el Hijo eterno libremente ha devenido el hijo en la realidad terrena del hombre Jesús. No creemos en un profeta más sino en la presencia personal de Dios en el hombre Jesús.

ALGUNAS CONCLUSIONES

Dios es amor. Su esencia es su existencia como realización infinita y perfecta del amor perijorético de Padre, Hijo y Espíritu Santo. En Él, ser persona no es ser una relación cualquiera. En el Dios trino, ser persona es precisamente existir en recepción-donación recíproca de amor, como entrega-recepción de sí, como amor desde-hacia-en otro, como existencia concreta, irrepetible e incommunicable en relación extática de amor infinito⁸⁹. Si en Dios la relación es existencia personal en donación-recepción del amor infinito, entonces el Hijo puede seguir siendo esta relación de amor filial tanto en su existencia inmanente como en su manifestación económica y encarnada sin dejar de ser la persona que él siempre es: el Hijo único de Dios. Su identidad personal está constituida por su

⁸⁶ Ya citado en nota 40.

⁸⁷ Cf. nota 16.

⁸⁸ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 294

⁸⁹ Ver lo que hemos dicho al respecto en *Dios es Comunión*, 302ss.

peculiar relación de recepción-donación absoluta con el Padre por el Espíritu. El hombre Jesús conserva íntegramente su identidad de Hijo único del Padre. El fundamento último de su ser radica en su realidad preexistente, en su origen divino como Hijo consubstancial con el Padre. Pero, porque así lo ha querido, ha llegado a ser lo que nosotros somos. En cuanto hombres y en cuanto personas. El Logos inmanente, en sí mismo inmutable, deviene mutable poniéndose-donándose como realidad humana plenamente personal.

De allí proviene que *antropológica y fenoménicamente* es hombre como nosotros... pero también su diferencia con nosotros, porque la fe nos ha revelado su origen trascendente y su más honda realidad metafísica y *meta*-humana. Precisamente por este origen divino, por su filiación eterna e incondicional, es que en él (y sólo en él) reside la plenitud de la auto-donación de Dios al mundo y a nosotros. En la realidad humana de Jesús, es Dios mismo quien se nos entrega⁹⁰.

Esto no cambia la realidad plenamente humana de Jesús *en el plano de lo terreno y fenomenal*. No hace de su realidad humana y personal *una rareza*, un ser *antropológicamente* distinto de nosotros, como un semidios disfrazado de hombre.

«Y esto es lo que afirma también el dogma cristológico: Jesús es verdaderamente hombre, verdaderamente un trozo de la tierra, verdaderamente un momento en el devenir biológico de este mundo, un momento en la historia natural humana, pues 'nació de una mujer' (Gal 4,4)... Jesús es verdaderamente hombre, tiene absolutamente todo lo que pertenece a un hombre, también una *subjetividad finita*...»⁹¹.

Porque la Iglesia desea que su fe siga siendo kerygmática, si el centro del kerygma es que el Reino de Dios ha llegado a nosotros y ha llegado porque Dios se ha hecho verdaderamente hombre en Jesucristo, entonces debemos buscar en nuestro mismo acervo teológico, en nuestra misma tradición eclesial, una forma de presentar y anunciar *hoy* el misterio de la encarnación de tal manera que pueda mostrar la vida de Jesús, su obediencia hasta la muerte, su solidaridad con los pobres, en su ejemplari-

⁹⁰ Por eso la teología no puede *agotarse* en fenomenología pero puede dialogar con ella. Puede incluso servirse de la nueva fenomenología para entender el acontecimiento cristológico como manifestación doblemente saturada de *la* donación que funda el aparecer de todo fenómeno. Una donación siempre en acto que se manifiesta en el donarse de todo lo que se da. Ver lo ya dicho aquí en la nota 62.

⁹¹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 235. La cursiva es nuestra.

dad para nosotros, *personas humanas*, llenas de temores y dudas frente a la muerte y la posibilidad definitiva, lisa y llana, de ya no ser. La validez de la vida de Jesús como llamado a su seguimiento requiere ambas perspectivas: una comprensión cada vez más realista y más decididamente humana de su vida y su persona y una clara confesión de fe de que es Dios mismo, y no un mero enviado, quien se nos autodonaba en Jesucristo.

El mismo desarrollo histórico de la cristología eclesial muestra apuntar hacia una comprensión teológica más *integral*, dinámica, realista, y fenomenológica del misterio de la encarnación de Dios, como evento de Dios que deviene hombre en Jesús. El trabajo de profundización de la teología deja un espacio abierto para una consideración siempre más profunda del misterio, que sin abandonar nunca la verdad del dogma, lo va purificando de las posibles distorsiones tanto mitológicas y monofisitas como reduccionistas y nestorianas que amenazan siempre la comprensión de la radical encarnación de Dios en la humanidad de Jesús. La fidelidad al dogma ha de mantenerse en todo su vigor en cuanto que indica lo que de ninguna manera puede dejarse de afirmar: que Jesús es el Hijo de Dios. El Hijo preexistente se dice libremente como hijo en la realidad creada, como filiación humana, con personalidad y libertad humanas. Se ha hecho hombre. El Hijo es Dios por su origen divino, eterno, igual al Padre. Pero se ha hecho hombre asumiendo la libertad, condicionalidad y temporalidad humanas. Como hombre, en cuanto tal, es *puramente humano*⁹². Poseyendo en la eternidad todos los atributos de la divinidad, el Hijo renuncia a su condición divina y asume *kenóticamente* los condicionamientos de la humanidad. Si también pertenece siempre al ser hombre el ser persona humana (en sentido antropológico y moderno) entonces resulta difícil negar tal determinación de la persona de Jesús. Las consecuencias sobre la teología de la redención («lo que no es asumido no es redimido») serían graves e inevitables.

⁹² Santo Tomás dice expresamente en la *Suma Teológica* que *no es verdadero* decir que «Cristo, en cuanto hombre, es Dios», 3, q. 16, a.9, 3um. En este mismo sentido hay que interpretar las palabras de K. Rahner: «Pues Jesús en y según su humanidad, que nosotros vemos cuando decimos “Jesús”, no “es” Dios; en y según su divinidad Dios no “es” hombre en el sentido de una identificación real». *Curso fundamental de la fe*, 340. Cuando decimos que Jesucristo «es» Dios hecho hombre, la cópula «es» no significa una simple *identidad real*. «Descansa más bien en una *unidad* peculiar (que no se da en otra parte y que en lo más profundo sigue siendo un misterio) de dos realidades efectivamente distintas». *Jesucristo: Sacramentum Mundi* IV, 41.

Lo que se ha intentado aquí es brindar una explicitación del misterio que permita dar cuenta de la radical humanidad de Jesús sin traicionar dos aseveraciones insoslayables del dogma:

- 1.º Es imprescindible sostener que el Hijo de Dios es Dios y *nunca* deja de ser *persona divina*, por ser siempre el Hijo unigénito y eterno del Padre.
- 2.º No se trata, sin embargo, de dos personas. Es la misma persona divina del Dios Hijo la que, haciéndose carne comienza a existir como hombre, asumiendo la realidad personal propia de los hombres. La persona divina del Logos comienza a subsistir ahora como hijo en una personalidad plenamente humana. No hay dualidad ni esquizofrenia.

Mientras que una visión estática y substancialista podía correr el peligro de tender a aislar y contraponer los momentos de la encarnación; la comprensión del misterio de la encarnación como evento del devenir de la donación *kenótica* del Hijo permiten entender la paradoja... y la *razón analógica* con que hablamos de *persona* en el plano de lo divino y el plano de lo humano. Persona divina y persona humana no designan sencillamente dos realidades que se hallan en el mismo plano de tal manera que concurren y se excluyen. A través de esos términos y su vinculación analógica se busca dar cuenta del dinámico devenir kenótico del Hijo. Designan en realidad el misterio del Hijo único en la permanencia de su identidad y en la distinción *indivise et inconfuse* de los diversos ámbitos de realización de su donación inmanente y su donación económica en que se realiza su vida y entrega filial. En todo caso, esto es lo que no debe olvidarse: cuando hablamos de la persona del Jesús histórico nos referimos siempre a su condición de Hijo único del Padre en la realidad humana de la carne y de su ser persona *en* la naturaleza humana; pero sabiendo en la fe que este Jesús es el Cristo, el Hijo eterno y preexistente enviado desde el seno mismo de la Trinidad. El mismo Hijo que puede existir y realizar la filiación inmanente como persona divina en la Trinidad, puede expresarse como Hijo en el espacio y el tiempo asumiendo una realidad personal plenamente humana.

Se abre así un camino para una mirada *propia mente teológica* del misterio de la encarnación del Hijo de Dios, que más allá de los esquemas conceptuales de una determinada sistematización filosófica pueda comprenderlo *también* como el evento salvífico y dinámico por el cual Dios

asume el devenir de la historia y del hombre, asumiendo esa realidad otra como suya propia, poniéndola en relación definitiva e irrevocable consigo. Este acontecimiento de la salvación por la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo permite hacer justicia tanto a la experiencia histórica con el hombre Jesús como al anuncio evangélico de que ese mismo Jesús es Dios (Hijo) que se ha hecho verdaderamente hombre como nosotros, en nosotros y para nosotros como donación a nosotros y a Dios SU Padre.

El camino de Jesús en obediencia al Padre, en favor de los pobres, como llamado a los pecadores y oferta de salvación a toda la humanidad es un llamado para nosotros, humanamente constituidos como personas humanas, a seguirlo, aceptando su camino como un camino para el hombre, a través del cual sólo él puede ofrecernos la salvación porque sólo en él podemos devenir hijos en el Hijo.

