
Jesucristo: Ser, persona y conciencia. Análisis de los manuales recientes de cristología en lengua castellana

*Jesus Christ: Esse, Person, Consciousness. A Review
of the Recent Christology Handbooks Published in Spain*

RECIBIDO: 30 DE JUNIO DE 2013 / ACEPTADO: 3 DE SEPTIEMBRE DE 2013

Miguel BRUGAROLAS

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
mbrugarolas@unav.es

Resumen: Las cuestiones del ser, la persona y la conciencia de Jesucristo ocupan un lugar importante en la cristología moderna y contemporánea. La complejidad del tema en sí mismo y la gran cantidad de estudios que se han desarrollado hacen que no sea sencillo obtener una idea clara sobre el estado de la teología en este terreno. Este trabajo analiza y compara el modo en que los manuales recientes en lengua castellana se acercan a estos temas, cómo los explican y qué lugar ocupan en el conjunto de la cristología. El objetivo es penetrar en la situación actual de la cristología y ofrecer una visión panorámica de los manuales.

Palabras clave: Jesucristo, Cristología, Unión hipostática.

Abstract: The issues about the *esse*, the person and the consciousness of Jesus are strongly present in modern and contemporary Christology. Due to the complexity of the subject itself, and to the large number of studies dealing with it, is not easy to obtain a clear idea about the situation of Theology at this point. This paper analyses and compares the recent Christology Handbooks in Spanish, in order to examine their approach and their explanations about these issues within the whole of Christology. Our aim is to penetrate the current situation of Christology and to provide an overview of the present time Christology Handbooks.

Keywords: Jesus Christ, Christology, Hypostatic Union.

Este trabajo presenta un estudio de los manuales de cristología más conocidos publicados en lengua castellana en los últimos años, bien se trate de primeras ediciones o de nuevas versiones. Nuestra intención es analizar la cristología de sus autores, a partir del modo como se acercan y tratan los temas del ser, la persona y la conciencia de Jesucristo.

Desde que Descartes imprimiera al pensamiento occidental el giro hacia la subjetividad, estas tres cuestiones están especial e inseparablemente presentes en los manuales de cristología. Así lo pide la peculiar naturaleza del ser personal y, sobre todo, así lo pide el equilibrio que es necesario mantener entre la dualidad de Cristo –Dios y hombre verdadero–, y la perfección de su naturaleza humana. De hecho, estas tres cuestiones han acaparado la atención de la cristología, especialmente, en la segunda mitad del siglo XX¹. En el siglo XXI permanecen también muy presentes, quizás en un tono más sereno, especialmente en lo que se refiere a la lucha en torno a Calcedonia, es decir, en torno a la distinción entre naturaleza y persona y, en consecuencia, a la razón formal de la unión hipostática.

El hecho de centrar nuestra atención en el ser, la persona y la conciencia de Jesucristo nos obliga a tratar el tema de su misión salvadora tan sólo indirectamente. Tanto en el orden de la realidad como en el orden lógico, la función sigue al ser, y por ello al estudiar el ser de Cristo están implicadas las grandes verdades de su misión salvadora. La obra salvífica realizada por Jesucristo revela su propio ser, por ello, centrarnos en esto último no supone olvidar la misión de Cristo sino estudiarla en su principio y fundamento, pues Cristo es mediador por su propia naturaleza. Analizamos, pues, la verdad de la Encarnación y sus consecuencias en el terreno de la conciencia de Jesucristo, dejando para otra ocasión el estudio de los motivos de la Encarnación.

Nos vamos a ocupar de los manuales publicados desde el 2005. Éstos son los de O. González de Cardedal, *Cristología* (Madrid: 2012), F. Ocáriz, L. F. Mateo-Seco y J. A. Riestra, *El misterio de Jesucristo* (Pamplona: 2010), A. Amato, *Jesús el Señor* (Madrid: 2009), M. Ponce, *Cristo, Siervo y Señor* (Valencia: 2007), C. Schönborn, *Dios ha enviado a su Hijo* (Valencia: 2006) y J. A. Sayés, *Señor y Cristo. Curso de cristología* (Madrid: 2005). A éstos se podrían añadir el manual de H. Kessler, *Manual de cristología*, publicado en 1992 y traducido al castellano en 2003, y el libro de F. Martínez Díez, *Crear en Jesucristo, vivir en*

¹ Cfr. SESBOÜÉ, B., *Les «trente glorieuses» de la christologie (1968-2000)*, Bruxelles: Lessius, 2012.

cristiano: cristología y seguimiento (Estella: 2005), que por su gran volumen no parece que deba considerarse un manual. Igualmente, entre las publicaciones recientes de cristología, pueden mencionarse: F. Ladaria, *Jesucristo salvación de todos* (Madrid: 2007); L. J. Alonso, *Jesucristo, Hijo de Dios y Salvador* (Madrid: 2004), y la parte dedicada a la cristología de la *Teología dogmática I* de A. Fernández (Madrid: 2012). De ellos no tratamos aquí porque no están concebidos como manuales, aunque, sin duda, prestarles atención resultará conveniente a quien desee conocer más ampliamente la situación actual de las publicaciones de cristología en España.

1. J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo. Curso de Cristología*, Madrid: Palabra, 2005

Ediciones Palabra publicó en 2005 el manual de cristología de J. A. Sayés. Se trata de una nueva edición con pocas variantes del libro *Señor y Cristo* (Pamplona: 1995), que tiene como sustrato otros de sus escritos anteriores: *Jesucristo, ser y persona* (Burgos: 1984), *Jesucristo, nuestro Señor* (Madrid: 1985), *Cristología fundamental* (Madrid: 1985) y *Cristología dogmática* (Burgos: 1988).

Scripta Theologica se hizo eco en su día tanto del libro *Jesucristo, ser y persona*², como de la primera publicación de este manual³. A esas reseñas nos remitimos en lo que concierne al planteamiento general de la cristología de Sayés. Ya en la crítica al primer libro, se hacía notar el intento del A. por aportar nuevas soluciones en torno a la comprensión del concepto de persona en la línea marcada por Calcedonia y como continuación del planteamiento escolástico⁴. Esta tendencia hacia la búsqueda de un nuevo lenguaje y de nuevas soluciones en torno a las cuestiones perennes de la cristología ha seguido en aumento y, a mi entender, constituye lo más destacado de esta última publicación.

Con frecuencia las cristologías a partir de K. Rahner, marcadas por el deseo de responder al problema planteado por las antropologías modernas de tipo inmanente, se han ocupado con especial atención de la plenitud de lo humano en Cristo. La cristología de Sayés, busca destacar la perfección y plenitud de la naturaleza humana de Cristo, pero lo hace por un camino algo distinto, que se caracteriza por el deseo de superar la doctrina que denomina

² Cfr. MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., «Boletín de cristología (I)», *ScrTh* 17 (1985) 915-920.

³ Cfr. MORALES, J., «José Antonio Sayés, Señor y Cristo», *ScrTh* 30 (1998) 713.

⁴ Cfr. MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., «Boletín de cristología (I)», 918-919.

«teoría del éxtasis del ser de Cristo» (cfr. pp. 250, 254, 262). El nombre «éxtasis del ser» es utilizado por J. Galot⁵, a quien Sayés cita repetidamente, y está inspirado en unas palabras de R. Garrigou-Lagrange⁶. Con ello se refiere Sayés a la doctrina que mantiene Santo Tomás en la *STh* III q. 17 sobre el único *esse* de Cristo y a la interpretación por parte de Capreolo en lo concerniente al constitutivo formal de la persona (cfr. p. 254).

Sayés considera que «si no admitimos en Cristo otro *esse* que el divino, privamos a su naturaleza humana de un *esse* propio y creado» (p. 252), «se deja a la naturaleza humana de Cristo desprovista de un propio acto de ser» (p. 262). Ciertamente ante el problema del ser de Cristo, los límites del lenguaje teológico quedan al descubierto y el pensamiento de Santo Tomás –con su gran coherencia interna– llega también a su extremo, así lo muestran p.e. las claras divergencias entre la *Summa theologiae* y la *Quaestio disputata de unione Verbi incarnati*. Teniendo esto en cuenta, las críticas de Sayés a Santo Tomás quizás no valoren suficientemente el gran equilibrio buscado por Santo Tomás y no otorguen la debida entidad a las razones de fondo que le mueven a defender la unidad de existencia –*esse*– en Cristo en la *Summa*, y un ser principal y otro secundario en la *Quaestio*. La dureza de las críticas de Sayés se puede comprender por la manera en que lee a Santo Tomás. Baste ver la descripción que hace de la doctrina tomista de la encarnación:

«El ser eterno del Verbo, que es la naturaleza divina, se hace ser de un hombre, en tanto en cuanto la naturaleza humana es asimilada por el Hijo de Dios en la unidad de la persona. Así pues, hay una absorción del *esse* humano por el *esse* divino» (p. 251).

Es difícil entender la postura de Santo Tomás, si no se presta la debida atención a su tratamiento del modo de la unión hipostática en cuanto *assumptio* de una naturaleza humana completa por la persona del Verbo. En todo caso, considerar como un cierto «monofisismo existencial» (p. 252) o «monofisismo ontológico» (p. 262) la afirmación tomasiana, de que la naturaleza

⁵ Cfr. GALOT, J., *La persona de Cristo. Ensayo ontológico*, Bilbao: Mensajero, 1971, 20-27. J.-P. Torrell resume la teoría del éxtasis del ser con las siguientes palabras: «la communication de l'être divin à la nature humaine du Christ est une communication si totale qu'on ne peut plus parler à son propos d'existence humaine. L'*esse* créé du Christ est entièrement suppléé par son *esse* increé», TORRELL, J.-P., «Le thomisme dans le débat christologique contemporain», en BONINO, S.-Th., *Saint Thomas au XXe siècle*, Paris: Saint Paul, 1994, 383.

⁶ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Christo Salvatore*, Taurini-Romae: Marietti, 1946, 314.

humana de Cristo subsiste en la Persona del Verbo porque recibe de ésta su existencia, parece, en realidad, alinearse a las críticas escotistas.

La propuesta del A., «una nueva perspectiva» (pp. 262-270), parte de una consideración de la divinidad y la humanidad como «naturalezas concretas y existentes en Cristo» hasta el punto de que con la unión hipostática, según él, «se trata de unir dos naturalezas concretas, dos seres concretos» (p. 262). El A. plantea un giro que consiste en invertir el concepto de *enhyphostasis* de Leoncio de Bizancio (cfr. p. 263) y afirmar que no es la naturaleza humana de Cristo, sin subsistencia propia, la que subsiste en la Persona del Verbo, sino que es la Persona del Verbo la que subsiste en la subsistencia de una naturaleza humana⁷.

De las palabras de Sayés parece desprenderse una concepción de «naturaleza» como *suppositum*: la naturaleza no es entendida como aquello por lo que un ser es lo que es, sino como un ser subsistente en sí mismo. Este modo de hablar oscurece las nociones de «hypóstasis» y «persona» y hace, además, que la persona de Cristo aparezca como un sujeto abstracto que «participa» (p. 265) de dos seres autónomos realmente existentes, en los cuales se enhypostasía⁸.

En cuanto a la «psicología de Cristo», el A. comienza su exposición recordando los datos bíblicos esenciales acerca del conocimiento de Cristo y de su «clara conciencia divina que se especifica como el Hijo del Padre en un sentido único y trascendente» (cfr. pp. 271-273), y prosigue con el tema de la triple ciencia de Cristo en la escolástica (pp. 274-277). En la cuestión de la visión beatífica de Cristo, Sayés se plantea la pregunta de cómo compaginar el principio de perfección del conocimiento en la humanidad de Cristo y su condición kenótica. La solución, que sigue extensamente a J. Galot (cfr. pp. 274-277), se orienta hacia la afirmación de que «el Verbo ve al Padre *en su naturaleza divina* y da testimonio de ello en su naturaleza humana» (p. 276, nt. 15),

⁷ He aquí sus palabras: «Pues bien, si partimos de que cada naturaleza de Cristo es realmente existente, hay que decir que en él hay dos seres subsistentes y, por ello, la persona sería enhypostática en el sentido de que participa de la subsistencia de ambas naturalezas. De este modo, lo enhypostático no es la naturaleza, sino la persona [...] En consecuencia, la persona de Cristo sería una persona enhypostática, una persona que subsiste y radica ontológicamente en la subsistencia de una naturaleza (una naturaleza subsistente)» (p. 263).

⁸ Lleva razón Sayés cuando dice: «No puedo hablar en Cristo de persona divina y de persona humana, pues con ello se podría pensar que hay dos sujetos en él» (p. 267). Por esta razón no es lógico que añada a continuación: «una persona que participa de dos naturalezas (divina y humana) es una persona divina y humana», y que se refiera a Cristo como «persona humana» y «sujeto humano» (p. 267).

por lo que la visión beatífica en el alma de Cristo se daría únicamente a partir de su glorificación.

La inversión, por parte de Sayés, de la relación existente entre el concepto de naturaleza y de persona, repercute a la hora de tratar las cuestiones del «yo» y de la conciencia de Jesús (cfr. pp. 280-285). Si, en el terreno de la «ontología» de Cristo, Sayés habla de que en Cristo «hay dos seres subsistentes», que son sus naturalezas, y una persona, que «participa» de ambas siendo «de suyo neutra» (p. 263), en el campo psicológico, dice que en Cristo hay «un único yo que personaliza dos naturalezas» (p. 283). Este «yo» de Cristo ha tenido siempre conciencia de su identidad divina, «se ha sabido siempre como Dios en su naturaleza divina y ha visto siempre al Padre» y «ha tomado conciencia de su identidad humana» (p. 283). En último término, el «yo» se identifica con la «persona» (p. 281) y es descrito al modo de un sujeto *gestor*⁹ –o «traductor»– de los conocimientos propios de su naturaleza humana y de su naturaleza divina¹⁰.

No cabe duda de que, tanto al tratar de la persona de Cristo como de su conciencia, J. A. Sayés ofrece una audaz tentativa de resolver los problemas perennes tanto del constitutivo formal de la persona, como del «yo» de Cristo. Sus propuestas, que se suman a la ya larga sucesión de intentos, tampoco resultan sencillas, en buena parte, porque utiliza términos y fórmulas de la teología clásica, dándoles un significado y una dimensión nuevos y, en aspectos importantes, cambiando su sentido anterior.

El complejo esfuerzo de Sayés por solucionar las dificultades de la teología para hablar del misterio de Cristo, contrasta con la claridad de exposición que posee el manual en muchas de sus páginas. Quizás, por ello, porque el A. es un buen conocedor de las reglas del discurso teológico, el lector esperaría un espíritu más comedido a la hora de proponer nuevas perspectivas y formulaciones. En cualquier caso, se trata de un manual que aborda con profundidad muchas cuestiones esenciales de la cristología y que refleja la larga experiencia de su A. en la enseñanza de la teología. Finalmente, una bibliografía selecta y unos buenos índices añadidos al texto, serían un buen broche final al libro.

⁹ Cfr. MATEO-SECO, L. F. y BASTERO, J. L., «Boletín de cristología (I)», 919-920.

¹⁰ Baste, como ejemplo, citar unas líneas: «El mismo yo que, por un lado, se sabe Dios (en su naturaleza divina) y que ve al Padre, se sabe también hombre, por otro. Pues bien, ese es el momento en el que ese mismo yo puede trasvasar los conocimientos y experiencias divinos al nivel humano. Si es verdad que el mismo y único yo se sabe Dios y se sabe hombre, puede traducir su conciencia divina a conciencia humana y así saberse Dios de modo humano» (p. 283).

2. C. SCHÖNBORN, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología*, Valencia: Edicep («Manuales de Teología Católica» VII), 2006

La colección internacional de manuales de teología «Amateca» publicó en 2006 en lengua castellana el volumen dedicado a la cristología. El proyecto original de esta colección –inspirado en las obras de H. de Lubac y de H. U. Von Balthasar– se estructura según el orden propio de la *historia salutis* y posee un marcado carácter cristológico. El manual de cristología ocupa el lugar central de la colección y está escrito por su presidente, C. Schönborn, que fue miembro de la comisión redactora del *Catecismo* y actualmente es cardenal de Viena.

El título del libro: «Dios ha enviado a su Hijo» tomado de Gal 4,4 es suficientemente elocuente acerca de la estructura del manual y del punto de partida: la misión del Verbo. Esta opción de C. Schönborn responde, no a una conclusión teológica, sino a lo que él llama una «luz primigenia» (*Urlicht*) (p. 11). El esquema es sugerente y permite al A. presentar una cristología a medio camino entre los tratados clásicos *De Verbo incarnato* y las cristologías contemporáneas fundadas en el acontecimiento pascual (cfr. pp. 59-60). Podría decirse que C. Schönborn, partiendo de la preexistencia eterna del Hijo en el seno de la Trinidad –como requiere la perspectiva de la misión–, ofrece con su manual un pausado comentario a las verdades cristológicas del Credo tomadas en su mismo orden, algo similar a lo que hace el *Catecismo*.

El A. busca ofrecer una visión unitaria de Cristo y mostrar la unidad interna de la confesión de fe en el Hijo de Dios, considerando su ser, su vida y su misión como un todo (cfr. p. 60). Sin duda, este objetivo del A. al plantear su libro es importante y audaz; sin embargo, el resultado es, quizás, un manual con una estructura demasiado compleja. En cristología, donde hay que combinar tantos datos y tantas cuestiones, la estructura metodológica que se adopte es decisiva; probablemente, las limitaciones que presenta el libro de Schönborn se deban en el fondo al modo como está concebido.

El orden de los capítulos y los apartados deja el desarrollo histórico del dogma cristológico –esencial para comprender la reflexión teológica subyacente– relegado a un discreto segundo plano. La historia de la cristología aparece simplificada e intercalada con otras cuestiones que desdibujan el orden lógico e histórico de su desarrollo. En este sentido, el manual no facilita la comprensión de los razonamientos que la historia de la cristología ha puesto al descubierto como esenciales, y tampoco ayuda a identificar las cuestiones

clave en la génesis del dogma. Algo parecido se podría decir a la hora de valorar el modo como el libro trata tanto las raíces bíblicas del misterio de Cristo, como las complejas cuestiones especulativas propias del tratado de cristología.

Como ejemplo podría señalarse el reducido tratamiento que se hace del Concilio de Éfeso (pp. 132s y 136) y de lo que sucedió después: la fórmula de unión del 433, la crisis monofisita y Eutiques (p. 125 y 141), el *Tomus ad Flavianum* (p. 143, nt. 101) y la influencia de la teología latina. Es llamativa la gran ausencia de los padres latinos a lo largo de todo el libro. Por el contrario, algunos otros temas –particularmente conocidos y queridos por el A.–, como la crisis iconoclasta, están bien logrados (pp. 184-195).

El tema del ser de Cristo no recibe en el libro un tratamiento sistemático propio, sino que es abordado en distintos lugares del apartado: «El Concilio de Calcedonia: “verdadero Dios-verdadero hombre”» (pp. 117-147). Cuanto se dice acerca del ser de Cristo, de su persona y naturalezas, se enmarca en los desarrollos teológicos y conciliares del siglo V. Aunque estas páginas contienen aspectos sugerentes, el libro ganaría precisión y sencillez y, sobre todo, quedaría más completo, si profundizara en estas cuestiones teniendo presentes las enseñanzas posteriores de los grandes maestros. A mi modo de ver, hay importantes desarrollos teológicos sobre la unión hipostática y la verdad de la encarnación, sobre la distinción de Dios y del hombre y su indisoluble unión en Cristo, sobre la comunicación del ser a la humanidad de Jesús y la razón del ser personal de Cristo, que no reciben la atención que parecen exigir. Baste notar la limitación de las páginas que se dedican a la noción de persona (cfr. pp. 126-131), en ellas se pasa del concepto de persona en los Capadocios a la aportación de H. U. Von Balthasar. El salto cronológico y conceptual es extraordinario.

En cuanto a los temas de la ciencia y de la conciencia de Cristo, C. Schönborn toma como punto de partida la problemática en torno al anuncio del Reino por parte de Cristo y de la conciencia que tuvo de su misión (cfr. pp. 148-156). El A. se concentra en la conciencia mesiánica y deja en segundo plano la conciencia de Cristo de su filiación al Padre. Quizás por ello, algunas de sus páginas serían más propias de una cristología fundamental.

Sobre la ciencia de Cristo, sí que se ofrece un breve panorama histórico del desarrollo teológico. De los primeros siglos, el A. destaca la importancia que dan los Padres a los principios de «integridad» y de «perfección» de la humanidad de Cristo (cfr. p. 158). A continuación se expone sucintamente la *triplex scientia humana* de Cristo siguiendo a Santo Tomás. La exposición es bre-

ve, aunque sobre la ciencia de visión se detiene un poco más. El A. destaca la razón soteriológica de Santo Tomás al tratar de la ciencia de visión y desarrolla brevemente el tema de Cristo *viator* y *comprehensor* (cfr. pp. 160-161), quizás podría completarse con alguna referencia al tema de la visión beatífica como plenitud de gracia. Finalmente, dedica bastante más espacio a la explicación del pensamiento de K. Rahner y H. U. Von Balthasar (cfr. pp. 162-173). Sobre la propuesta rahneriana el A. asume sin inconvenientes la distinción en Jesús de un «saber apriorístico no objetual sobre sí mismo», al que –según explica– pertenece la visión inmediata de Dios, y un «conocimiento categorial y objetual» con el que Jesús se va conociendo históricamente a sí mismo, como la «tematización histórica de su autoconciencia» absolutamente ya conocida por él (cfr. pp. 164-167). El lector echa en falta un análisis más prolongado sobre la distinción de K. Rahner entre «situacionalidad básica» y «conciencia objetual-refleja», y sobre su fundamento y su validez en cristología. Schönborn admite que la explicación sistemática de Rahner suscita «alguna vacilación, que habrá que tratar exhaustivamente» (p. 167), pero evita entrar en la discusión. La única objeción que se presenta a K. Rahner es «la falta de la dimensión trinitaria, que aparece, sobre todo, en una más exacta configuración del objeto de la visión que Jesús tiene de Dios» (p. 167). Esta crítica parece ser presentada, además, con la intención de introducir la propuesta de H. U. Von Balthasar, que desde la perspectiva de la misión habla de la conciencia de Jesús como de su situacionalidad básica de ser enviado por el Padre (cfr. p. 168).

El problema fundamental de estas páginas, a mi entender, es que no se da razón del cambio de lenguaje y conceptos filosóficos que hay detrás del planteamiento de K. Rahner y de H. U. Von Balthasar. Se asumen y se presentan en directa continuidad con Santo Tomás. He aquí unas palabras que ponen en evidencia el intento del A. por hacer casar posturas enormemente distantes: «La tradición ha intentado expresar esta tensión entre posicionalidad básica y el saber temático, significando que Cristo es *simul comprehensor et viator*» (p. 171).

En conclusión puede decirse que el libro de C. Schönborn es un manual en el que se ha hecho una notable selección de las cuestiones y los autores que se tratan, sin reparos a la hora de omitir cuestiones teológicas importantes. Esto le da al libro un tono más propio de un ensayo que de un manual, como se ve por las escasas citas y la reducida bibliografía. Asimismo, la exigencia en las argumentaciones y en el orden sistemático propio de un manual quedan disimulados. En todo caso es una obra de ágil lectura, útil para adentrarse por vez primera en terrenos de cristología.

3. M. PONCE CUÉLLAR, *Cristo, Siervo y Señor*, Valencia: Edicep, 2007

M. Ponce, profesor emérito del Centro Superior de Estudios Teológicos de Badajoz, publicó en 2007 su cristología, añadiendo así un tratado más a la dogmática que a lo largo de estos últimos años se ha propuesto realizar (cfr. p. 13), y que recientemente ha concluido con la publicación de su escatología (Edicep, 2013). Sus publicaciones son valiosas y reflejan el buen dominio que M. Ponce posee del estilo literario propio de un manual teológico.

El libro divide en dos capítulos la «cristología sistemática» (pp. 221-393) de acuerdo con «el doble momento de la Encarnación y de la Pascua, como resumen de todo el acontecimiento Cristo» (p. 221). De este modo busca las proporciones que le permitan abordar desde la perspectiva del misterio trinitario una cristología que encuentra su momento cumbre en el misterio Pascual de Cristo. Ponce destaca con acierto que el Logos, aun encarnado, vive en la comunión trinitaria; sin embargo, a veces sus palabras parecen demasiado vehementes: «no está fuera de contexto –dice Ponce– considerar la Cristología como formando parte del tratado trinitario, sobre todo si los temas relativos al Padre y al Espíritu se abordan dentro de ese tratado y no separados de él. En apoyo de esta opción milita el axioma de K. Rahner, aceptado generalmente al menos en su primera parte» (p. 222). La advertencia rahneriana de la centralidad que debe ocupar el misterio trinitario en teología, también en cristología, es justa, pero hay que decir que el *Grundaxiom* va más allá. Como algunos autores han hecho notar, la identificación entre *theologia* y *oikonomía* propuesta por Rahner hace imposible separar adecuadamente las dos partes del axioma¹¹.

Las páginas dedicadas a la persona de Jesús, a su «realidad ontológica» (pp. 249-261) y a su «constitución psicológica» (pp. 261-277), son un ejemplo de cómo el A., sin ser éste su campo de especialización, ha sabido resumir las cuestiones importantes y presentar los temas de modo accesible. El lector quizás no encontrará en ellas toda la profundidad que las cuestiones clave en torno al ser, la persona y la conciencia de Cristo exigirían, pero sí una válida exposición de la fe de la Iglesia y del estado del pensamiento teológico. Quizás también en algunas de las afirmaciones se podría desear una precisión mayor, como cuando dice que «mediante la ciencia de visión beatífica Cristo conoce como si ya fuera alma separada o al modo angélico» (p. 263). Dicho así se podría dar a entender que la ciencia de visión es un conocimiento propio del

¹¹ Cfr. LADARIA, L., *La Trinidad misterio de comunión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2007, 11-64.

alma separada o de los ángeles en razón de su ser enteramente espiritual; sin embargo, la clave está en que la ciencia de visión no puede tener lugar más que en el *status termini*, y por eso el alma separada no goza de la ciencia de visión por el hecho de estar separada, sino por haber alcanzado la bienaventuranza final. Más preciso sería hablar de la ciencia de visión como la donación de Dios mismo a la inteligencia de los bienaventurados, de manera que ésta se vuelve capaz de ver a Dios de una forma que sobrepasa el modo propio de conocer de toda inteligencia creada: se trata de un conocimiento sin mediación de especies inteligibles que es comunicado admirablemente por Dios a los bienaventurados. De aquí que la ciencia de visión sólo pueda darse en el estado definitivo de unión con Dios, pues no hay gracia mayor posible. Por eso, la razón de ser de la visión beatífica es la máxima unión con Dios y no el hecho de ser alma separada o espíritu angélico.

Comprender la visión beatífica como la plenitud de gracia comunicada a la criatura por el admirable «desposorio» de Dios mismo con la inteligencia, es esencial a la hora de hablar de la existencia de esta ciencia de visión en Cristo. En relación con esto están las siguientes palabras de M. Ponce que parecen no acertar en la lectura que hacen de Santo Tomás:

«La dificultad que se plantea para aceptar la ciencia de visión beatífica radica en que ésta no consiste sólo en un plus de conocimiento sino en una nueva situación que supera la existencia “según la carne”. Sin embargo ya santo Tomás proponía que esta ciencia de Cristo no había que entenderla como una plena comprensión, propia del estado de los bienaventurados, sino que se trata de un ver, pero no de un *comprender* la esencia divina» (p. 264).

El A. afirma con razón que la visión beatífica consiste en un conocimiento «que supera la existencia “según la carne”», en el sentido de que sobrepasa el *status viatoris* del hombre. De aquí la preocupación de la teología clásica por afirmar que Cristo en su caminar terreno es *viator* y *comprehensor*, sin que esto comporte una contradicción. En cambio, no lleva razón el A. cuando distingue entre la supuesta «plena comprensión, propia del estado de los bienaventurados» y el ver la esencia divina que Cristo tenía en su vida terrena. M. Ponce deduce esta distinción del siguiente texto de Santo Tomás que cita a pie de página:

«Pero es imposible que una criatura tenga la comprensión de la esencia divina, como se dijo en la *Primera Parte* (q. 12, a. 1), porque lo

finito no puede comprender a lo infinito. Y por eso es necesario decir que el alma de Cristo no poseyó en modo alguno la comprensión de la esencia divina (*STh* III, q. 10, a. 1)» (p. 264, nt. 511).

Aquí Santo Tomás está afirmando la incomprendibilidad de la esencia divina para toda inteligencia creada, incluida la de Cristo, pues lo finito no puede poseer lo infinito. La ciencia de visión de la que gozan los bienaventurados no comporta la plena comprensión de la esencia divina, pues esto es inalcanzable para toda criatura, incluida el alma de Cristo, pues sólo Dios comprende su propia esencia. La visión beatífica es un ver toda la esencia divina pero no un comprender la esencia divina. De acuerdo con esto, ni los bienaventurados alcanzan la «plena comprensión» de la esencia divina, ni hay un progreso entre la ciencia de visión de Cristo en su vida terrena y la ciencia de visión de los bienaventurados.

Al abordar la cuestión de la conciencia de Cristo, Ponce ofrece un marco formidable. Son palabras muy oportunas y que arrojan luz sobre una temática que en muchos autores es presentada de modo oscuro o bajo el espectro de la ambigüedad. He aquí sus palabras:

«Si la unión hipostática es un misterio y, por tanto, desborda nuestra comprensión, también es un misterio la constitución propia de la conciencia de Cristo, que no puede equipararse a la nuestra –aunque hayamos de pensarla a partir de la nuestra– ni por su origen (es la propia del Hijo de Dios encarnado) ni por su misión (es el Mediador absoluto). A su estudio nos obliga la convicción de que, si es nuestro Redentor y Salvador –así lo predica la Iglesia y así nos lo presentan las fuentes bíblicas– ha de tener conciencia de su misión y de su Persona, pues lo contrario sería un absurdo» (p. 266s).

A partir de aquí, la conciencia humana, «el conocimiento psicológico interior que una persona tiene de sí mismo» (p. 267), aparece situada dentro del ámbito de los actos de la inteligencia, más que entre los fundamentos de la persona. Esto le permite a Ponce dividir la cuestión de modo claro y didáctico en dos partes: el contenido de la conciencia y el sujeto de la conciencia. En cuanto al contenido de la conciencia aduce un buen elenco de los testimonios bíblicos sobre la conciencia filial y mesiánica de Cristo. Las páginas dedicadas al «yo» –al sujeto de la conciencia– de Cristo son más complejas. El A. expone brevemente las hipótesis de quienes afirman una dualidad en Cristo –un yo humano y un yo divino–, y muestra la incongruencia de esta hipótesis con res-

pecto a la unidad ontológica de Cristo, ya que de acuerdo con la ontología de Cristo no puede haber en él más que el «yo» del Hijo de Dios (cfr. p. 270).

En lo que sigue, el manual presenta las cuatro conocidas proposiciones de la CTI¹² y concluye con una consideración en torno al desarrollo de la conciencia de Cristo. Este desarrollo no se entiende como si Jesús «descubriera repentinamente su identidad, hasta entonces ignorada por él», sino «teniendo en cuenta que hay una evolución en la conciencia de todo hombre y a la que se ajusta» (p. 273). Aunque esta cuestión podría exigir más detenimiento, el A. se conforma con afirmar que en Cristo se dio un crecimiento interior como el que se da en todo hombre: desde la conciencia de niño, como un conocimiento «presente a sí mismo de modo inmediato, natural», a la conciencia de adulto, «refleja o temática, que es explicitación de la conciencia anterior y es una reflexión sobre sí mismo» (p. 273). Esta evolución en la conciencia no contradice el conocimiento de su identidad que Cristo siempre tuvo, pues estos dos momentos de conciencia, de niño y de adulto, «están unidos y no tienen contenidos diversos» (p. 273s).

En conjunto se trata de un manual breve que consigue una válida exposición de los contenidos fundamentales de la cristología. La cercanía del texto a los datos bíblicos y el solvente conocimiento de su A. hacen de él un libro atractivo. Aunque quizás algunos temas podrían tratarse con mayor detenimiento, como p.e. la gracia de Cristo (cfr. pp. 284-286), el libro de M. Ponce constituye una buena síntesis cristológica, que resultará útil a quienes deseen adentrarse con ella en el misterio de Cristo.

4. A. AMATO, *Jesús el Señor*, 2 ed. Madrid: BAC, 2009

El libro de A. Amato ocupa un lugar destacado entre los manuales recientes de cristología; su trayectoria con sucesivas ediciones es suficientemente elocuente al respecto. El original italiano vio la luz en 1988 y en 1999 fue actualizado y ampliado. Hasta el 2012 ha tenido doce ediciones. En castellano ha tenido dos ediciones: la primera en 1998 y la segunda en 2009, que es la traducción de la versión italiana actualizada y ampliada de 1999.

Amato aborda el tema de «La persona de Jesucristo» con un planteamiento de las cuestiones conciso y acertado en el que se exponen resumida-

¹² COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» (1985), en ID., *Documentos 1969-1996*, Madrid: BAC, 379-391.

mente las raíces bíblicas y patrísticas de la fórmula de Calcedonia y se sintetiza su contenido mostrando la continuidad de la «tradicón bíblico-eclesial» (pp. 515-517). A continuación, después de dar cuenta de las numerosas formas como se ha entendido a lo largo de la historia el concepto de persona y la razón última del ser personal de Cristo (pp. 521-526), hace su propia aportación –inspirada en J. Galot– bajo el título «La persona como “ser relacional”» (pp. 526-529). Quizás se podría esperar una consideración mayor de lo que la persona tiene de *misterio*, en cuanto que escapa a la comprensión de la razón humana. El A., en cambio, se propone dar «una solución unívoca al uso del concepto de persona en teología trinitaria y en cristología» y ofrecer «algunas propuestas de precisión» intentando una «purificación del lenguaje» (p. 526).

El propósito de Amato está motivado por la crítica de Barth y Rahner al concepto de persona que, según él, «se ha vuelto equívoco por sus diferentes significados» (p. 526). Efectivamente, puede decirse que el concepto cartesiano de persona es muy distinto del concepto tomasiano. Por esta razón cabría preguntarse si es posible una «solución unívoca», es decir, si se puede encontrar un significado unívoco del término persona que sea igualmente válido en su uso tanto trinitario y cristológico, como antropológico. No sin razón la teología clásica hablaba de analogía entre la persona en Dios y la persona humana, dada la diferencia abismal existente entre el *esse* de ambas.

La propuesta de Amato se orienta hacia la comprensión de la persona como «ser relacional» (p. 526). He aquí sus palabras:

«Una tercera solución inspirándose en el concepto trinitario y profundamente dialogal de persona, la vuelve a definir, como “ser relacional” (cfr. GALOT, J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid: Cete, 1982, 284-317). Lo que distingue la persona de la naturaleza es precisamente el *esse ad*. Si “la naturaleza implica toda la rica realidad del cuerpo y del espíritu, con las facultades de pensamiento y de acción” (GALOT, J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, 302), “la persona es la entidad relacional que comunica su dinamismo a la naturaleza, dirigiendo su actividad hacia los demás en el conocimiento y el amor” (GALOT, J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, 302). [...] Esta relación no añade ninguna perfección a la naturaleza. No es un “accidente” que se añade a la naturaleza. Por eso no es una relación accidental, sino “relación subsistente” o “relación hipostática”. En este sentido la persona posee toda la naturaleza humana, aunque no se identifica con ella. Es el sujeto que conduce la actividad natural llevándola a la unidad del propio yo» (p. 527).

Se solapan aquí dos perspectivas diversas: la comprensión clásica de la persona como *ser* de naturaleza racional y la comprensión moderna como *sujeto* distinto de la naturaleza a la que unifica y dinamiza. Viene al recuerdo la posición de Escoto. En el fondo este planteamiento arrastra consigo sutilmente los problemas de la concepción post-cartesiana de persona: la naturaleza es concebida como algo mostrenco e inerte, con entidad propia, que no se sabe muy bien en qué consiste, pero que es asumida por la persona y es convertida en un *yo*. En el momento en el que se introduce un hiato entre persona y naturaleza racional, y se pierde de vista la afirmación de que todo ser racional existente es persona, las dificultades se multiplican. Por eso la doctrina clásica se limita a decir que Cristo posee una naturaleza humana personal vivificada de modo admirable por el propio ser de la Persona divina del Verbo.

La definición de persona de que habla Amato está pensada para poder ser utilizada simultáneamente para hablar de Dios y del hombre; sin embargo, podría decirse que hay una dificultad fundamental que el A. no considera: la distinción entre las personas divinas y las personas humanas que, según la doctrina clásica, consiste en que la persona se define *in divinis* como *relación subsistente* e *in humanis* como *subsistente relativo*. En definitiva, la propuesta de explicar la persona humana con la misma definición de persona divina, es presentada por Amato como una solución al problema cristológico, cuando en realidad es una tentativa no exenta de dificultades. Quizás el A. podría resaltar que se trata de un problema que escapa a la razón humana.

Esto nos lleva directamente a las últimas páginas del apartado sobre la persona de Cristo, encabezadas por el titulillo «Significado de la unión hipostática» (pp. 529-532). En este punto Amato se limita prácticamente a exponer una breve síntesis de la cristología trascendental de K. Rahner que, según él, comprende a Cristo como la «auténtica definición del hombre» (p. 531); «En Cristo, el Verbo de Dios, la humanidad alcanza la autotranscendencia absoluta y, por eso, su plena realización» (p. 530). Al final el A. señala de modo inteligente algunos interrogantes que suscitan las afirmaciones de Rahner sobre la intrínseca posibilidad de que la humanidad entre en comunión absoluta con Dios: «¿no nos presenta quizá un Cristo “superhombre”, un “enajenado”, un ser humanamente incomprensible y “desintegrado”? [...] ¿no hace quizá paradójicamente “menos humana” la figura histórica de Cristo?» (pp. 439). La exposición de Amato manifiesta su buen conocimiento del pensamiento rahneriano; sin embargo, estas páginas del libro podrían enriquecerse con la exposición del pensamiento de otros autores sobre el modo de la unión de las naturalezas en Cristo.

Respecto al tema, «La conciencia de Jesucristo» (pp. 532-540), lo primero que se ha de notar es que precede en la exposición al estudio de la ciencia de Cristo. Este orden es lógico si se toma la conciencia desde el terreno del sujeto personal y no como un acto propio de la facultad racional de la persona. La exposición aborda ordenadamente el *contenido* de la conciencia de Jesús (filial y mesiánica), el *sujeto* de esta autoconciencia (el único Yo de Cristo), y el *modo de conocer*, es decir, la ciencia humana de Jesús (cfr. p. 533). El A. se limita básicamente a aportar un rico compendio de datos bíblicos que está muy bien hecho. Por otro lado, sin entrar en la discusión Galtier-Parente, ofrece los datos fundamentales sobre la cuestión del Yo de Cristo. Pero donde más se detiene es en tema de la ciencia de Cristo.

El epígrafe «La ciencia de Jesús» (pp. 540-560) tiene dos partes y un orden inverso al que –quizás– cabría esperar. En la primera parte, titulada «Pluralidad de interpretaciones», Amato expone la «Doctrina de la triple ciencia humana (santo Tomás)» (pp. 541-543), la «Teoría de la visión inmediata no beatífica (K. Rahner)» (pp. 543-545) y la «Hipótesis de la única ciencia humana en Jesucristo (J. Galot)» (pp. 545-547). El orden de la exposición y los títulos son elocuentes: «doctrina», «teoría» e «hipótesis». Son unas páginas que buscan un perfecto equilibrio.

El pensamiento de Santo Tomás sobre la ciencia humana de Cristo es presentado de modo aséptico y al margen de su fundamentación bíblica. La postura de Rahner en torno a la *visio immediata* se expone de modo ajustado y las objeciones que se le presentan resultan oportunas. No obstante, quizás hubiera sido interesante mostrar la coherencia que tanto Santo Tomás como Rahner encuentran entre la visión inmediata y la unión hipostática¹³. Tomás de Aquino considera que quien tiene por la unión hipostática la plenitud de la gracia, debe poseer la gracia habitual eminente de ver a Dios en razón de la propia unión con Dios y no por una gracia añadida extrínsecamente, pues a la máxima unión con Dios le conviene la máxima gracia habitual. De este modo se afirma que la esencia divina fecunda la inteligencia humana de Jesús en razón de la gracia sobrenatural que su unión ontológica con Dios hace conveniente. Para Rahner, en cambio, al ser la unión hipostática «algo del lado de la criatura», como «acto de la *potentia oboedientialis* de un radical poder-ser-tomado-

¹³ Rahner afirma que «la *visio immediata* es un momento interno de la unión hipostática misma», RAHNER, K., «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo», en ID., *Escritos de Teología*, V, Madrid: Cristiandad, 2003, 214.

para-otro»¹⁴, la *vissio immediata* es considerada, en último término, «un talante fundamental del espíritu de Jesús» que ha de ser pensada «desde la raíz sustancial de esa espiritualidad creada»¹⁵. Así, se podría objetar a Rahner que su planteamiento sitúa el fundamento de la visión inmediata de Dios en la estructura del espíritu humano, que alcanza en Jesús una realización máxima.

En cuanto a la hipótesis de Galot, el título que lleva, «la única ciencia humana en Jesucristo», puede desconcertar al lector, ya que, si bien Galot habla de una única ciencia humana, a ella adscribe conocimientos experimentales y conocimientos de origen superior¹⁶. En cualquier caso, a mi entender, Amato concede a la propuesta de Galot sobre los «contactos místicos con el Padre» (p. 546) mucha más importancia de la que en realidad tiene.

La segunda parte, «el misterio de la ciencia humana de Jesús» es una exposición selecta y sistemática de los testimonios de la Escritura que hablan del íntimo conocimiento que Jesús tiene de su Padre. Estos datos ponen en evidencia la paradoja del misterio de Cristo y así es afirmada por Amato en las últimas páginas, que están dedicadas a «Cristo “viator” y visión beatífica» (pp. 556-560). Aquí se afirma con acierto que la visión beatífica es «la traducción a nivel de conciencia de la unión hipostática» (p. 557). El lector se preguntará si no sería más lógico comenzar el tema de la ciencia de Cristo por los datos bíblicos en lugar de las interpretaciones teológicas. De esta manera se perciben mejor las propuestas teológicas que siguen fielmente los datos bíblicos, y las que responden a un intento especulativo de resolver la paradoja por otros caminos. Por último, al lector le resultaría probablemente más sencillo comprender lo que se dice de la visión beatífica y la conjunción del estado de caminante y de término, si fuera acompañado del estudio del tema de la gracia de Cristo, cuestión de la que no se habla, ni siquiera al tratar de «La santidad de Jesucristo» (pp. 567-569).

El libro de A. Amato está bien escrito y resulta especialmente valioso por su fundamentación bíblica y por su rica exposición de la historia de la cristología. Los temas especulativos más complejos son presentados con rigor y de modo comprensible, lo que revela el amplio conocimiento de su autor. Con respecto a las cuestiones que hemos analizado más detenidamente, se podría concluir diciendo que se trata de un planteamiento cristológico que parte de

¹⁴ *Ibid.*, 213.

¹⁵ *Ibid.*, 215.

¹⁶ Cfr. GALOT, J., *¡Cristo! ¿Tú quién eres?*, Madrid: Cede, 1982, 352.

una posición moderna, en cuanto a la comprensión de persona, y que busca un perfecto equilibrio en sus afirmaciones, aunque para lograrlo evite, en ocasiones, ir a lo más profundo de los problemas.

5. F. OCÁRIZ, L. F. MATEO-SECO y J. A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, 4 ed. Pamplona: Eunsa, 2010

El libro de F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco y J. A. Riestra, pertenece a la colección de manuales de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y es bien conocido en *Scripta Theologica*. En sus páginas han aparecido dos revisiones: a la 1ª ed., en 1992, y a la 3ª ed. ampliada, en 2005¹⁷. Por este motivo, aquí nos limitamos a dar una breve noticia y a señalar algunos aspectos destacados en nuestra conclusión.

Al tratar las cuestiones del ser y la persona de Cristo, el manual sigue un orden visiblemente inspirado en la *Suma Teológica*, especialmente por la importancia que se le da al modo de la unión, y por tratar de la ciencia de Cristo inmediatamente después de haber estudiado el tema de la santidad y gracia de la humanidad de Cristo. En su desarrollo los A., sin ocultar los límites del lenguaje, proponen la comprensión de la unión hipostática en términos de comunicación de la existencia por parte del Verbo a su humanidad. Resulta sencillo apreciar el cuidado de los A. para no reducir en sus explicaciones ni la verdad de la Encarnación, ni la verdad de la distinción entre Dios y el hombre. En definitiva, el libro busca ofrecer un discurso cristológico coherente, exponiendo con profundidad el saber sobre Cristo, con un delicado respeto por la revelación y una clara conciencia del poder y los límites del conocimiento humano. El resultado es una cristología de gran altura.

6. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 2 ed. Madrid: BAC («Sapientia Fidei» 24), 2012

González de Cardedal publicó en 2012 una nueva edición, «minuciosamente revisada y aumentada con un *Apéndice*» (p. XXI), de su manual de cristología, cuya primera edición es de 2001. Entre ambas ediciones el A. ha

¹⁷ Cfr. MORALES, J., «F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, El misterio de Jesucristo», ScrTh 24 (1992) 295-297; ILLANES, J. L., «F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco, J. A. Riestra, El misterio de Jesucristo», ScrTh 37 (2005) 270-273.

publicado sus obras cristológicas de mayor envergadura: *Fundamentos de cristología* I y II (Madrid: 2005 y 2006). El libro está publicado en la colección de manuales *Sapientia Fidei*, promovida por el episcopado español.

El manual está estructurado en tres partes: cristología bíblica, cristología histórica y cristología sistemática. Aunque nos centramos en esta última, no podemos dejar de apuntar algunas cuestiones sobre la parte bíblica.

Al hablar del método de la cristología, el A. nos ofrece la clave de su perspectiva: una «cristología pascual» como contrapuesta a la alternativa entre los modelos de cristologías descendentes y ascendentes (pp. 20-21). Este planteamiento queda esculpido en la primera parte, la cristología bíblica. Sus páginas contienen, más que una exposición ordenada del testimonio bíblico sobre Cristo, el estudio de algunas interpretaciones de la acción, la pasión y la glorificación de Jesucristo, con la intención de mostrar el misterio Pascual como el núcleo esencial del Nuevo Testamento.

El desarrollo que ofrece González de Cardedal sobre el contenido teológico de la muerte y la glorificación de Cristo y, en concreto, sobre la relación de estos acontecimientos con el misterio trinitario, plantea –a mi juicio– interrogantes no pequeños. La cuestión de fondo es cómo se han de conjugar la verdad de la inmutabilidad divina y el misterio del *Verbum incarnatum et passum*. El A., inspirándose en Balthasar, propone dos planos en Dios, uno metafísico e inmutable, otro personal y pasible¹⁸.

Referirse a Dios como un «ser suprapersonal» (p. 114) y distinguir en él, ser y persona, como realidades contrapuestas, supone ir en contra del conocimiento que tenemos de Dios, tanto revelado como adquirido por la luz natural de la razón, e implica rechazar la perfección y la simplicidad divinas, al menos, tal y como conocemos desde esta ladera¹⁹. El problema está en el razonamiento lógico, pues, como no se puede mantener que Dios sea pasible e inmutable al mismo tiempo y en el mismo sentido, se afirma que lo es en

¹⁸ «Si para los griegos Dios es inmutable, es porque no conocen la categoría de persona, en la que permanencia metafísica, fidelidad esencial y sufrimiento profundo pueden ir juntos. Por eso en Dios, ser suprapersonal, pueden ir juntas de manera suprema. En la medida en que su permanencia óptica es absoluta (orden del ser), más profunda es su posibilidad de conmoción, pasión y compasión (orden de la persona y del amor)» (p. 114).

¹⁹ El A., al tratar de las cristologías kenóticas, afirma que se debe distinguir «entre una inmutabilidad metafísica propia del ser divino y aquella mutabilidad que puede afectar a Dios como ser personal» (p. 336). Esta distinción entre lo metafísico y lo personal en Dios parece no tener en cuenta que la «compasión» en Dios se da de forma coherente con su absoluta perfección, por lo que no basta refugiarse en lo «personal».

sentidos distintos: es inmutable en sentido metafísico y es pasible en cuanto persona, como si la persona no fuese una realidad metafísica²⁰.

También las páginas sobre la resurrección, tituladas: «de la Pascua a la Trinidad» (pp. 164-169) ponen de manifiesto la impronta que Balthasar ha dejado en el A. En ellas la diferencia existente entre inmanencia y economía aparece difuminada hasta el punto de que el ser de Dios y su actuar en la historia parecen confundirse²¹. González de Cardedal critica a Moltmann por afirmar que «la Trinidad es constituida en la historia» (p. 166), marca distancias con la doctrina clásica al considerar que «no hace a Dios sujeto real de nuestra historia» (p. 167), y afirma como «presupuesto apriórico» que Dios puede vivir nuestra historia «desde dentro», justamente por ser «Absoluto personal» y «Amor» (p. 167). Para Moltmann la historia constituye el ser de Dios por necesidad; para González de Cardedal es el Amor de Dios, omnipotente y libre, la razón de su ser «Deus summe historicus» (p. 167). Este razonamiento parece olvidar que la omnipotencia se dice respecto a lo posible y por eso la doctrina clásica afirma que Dios puede revelarse y actuar en la historia, pero nunca devenir historia.

En cuanto a la cristología sistemática, las páginas más importantes para nuestro análisis son las dedicadas a la persona de Jesús, tanto en lo que se refiere a su «constitución metafísica (Ser)» (pp. 443ss), como a su «constitución psicológica (Conciencia)» (pp. 458ss). González de Cardedal, después de tratar sobre los términos importantes para hablar de Cristo, y de presentar brevemente la historia del concepto de persona, se centra en el problema del constitutivo formal. Aunque el lenguaje que utiliza no sea el acostumbrado, se trata del eterno problema escolástico arrastrado a términos más modernos (cfr. p. 449). El A. entiende la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo en el marco de la comunicación de Dios al hombre, como una «constitución personalizadora del hombre Jesús por el Verbo» (p. 450). Evita hablar en términos de ser y subsistir y prefiere utilizar expresiones como «personalización», «constitución personalizadora» o «forma suprema de personalidad»

²⁰ La disyuntiva entre metafísica e historia es una constante a lo largo del libro (cfr. pp. 21; 212; 305; 309; 339; 368; 391) e induce a una desatención por el estudio del ser de Cristo, como si atender al ser llevase consigo perder de vista la historia, que sería lo verdaderamente importante.

²¹ «El destino de Jesús es así el lugar de la autorrevelación y autodonación temporales de Dios. Es también, en cierto sentido, el lugar de una nueva autoconstitución de Dios. La historia pasa al ser de Dios y el ser de Dios a ella, no por indignidad y necesidad como en Hegel sino por potencia y libertad» (p. 167).

(cfr. pp. 449-450), en vez recurrir a los modos en que la teología clásica habla de la «asunción» de la naturaleza humana por parte del Verbo. Este uso del lenguaje hace que no sea fácil descubrir cuál es la posición del A. respecto de lo que la teología ha llamado la «potencia pasiva obediencial».

El A. presenta como válidas las perspectivas que acentúan tanto «la apertura activa de Dios al hombre» como «la abertura y actitud expectante del hombre ante Dios» (p. 450), y no le falta razón. Muestra especial aprecio por el enfoque moderno de la unión hipostática. Así, toma como punto de partida al hombre entendido «como *esencia abierta, ser para el diálogo, persona constituida en el autotrascendimiento*, capaz de ordenarse al absolutamente otro de sí y por ello capaz de recibir y expresar la vida trinitaria» (p. 452). El A. sabe que al considerar la unión hipostática desde la naturaleza humana que es asumida hay límites que no se pueden traspasar, y todo cuanto dice está muy medido²². No obstante, sus expresiones –en gran medida por las frecuentes citas y alusiones a Rahner– pueden desorientar fácilmente al lector. He aquí un párrafo elocuente:

«Así parece que el hombre Jesús no es una anomalía de lo humano que haya que explicar, sino, a la inversa, la meta y norma, desde las cuales hay que explicar nuestra humanidad como forma proficiente. La cristología es antropología consumada; la antropología es cristología deficiente, repite Rahner. Que sólo se haya dado en uno y no en todos los hombres, es el signo manifestativo de que no es una posibilidad que nace de abajo. Lo que aconteció una vez en Jesús es fruto de una naturaleza actuada directa e innovadoramente por Dios, no actuable por el hombre mismo. La naturaleza humana tiene capacidad receptiva obediencial para dar ese salto al límite y recibir ese salto del límite. Pero una cosa es lo que es nuestro por realización de posibilidades receptivas de nuestro ser, actuadas por otro; y otra cosa lo que nosotros podemos hacer por nosotros mismos solos. La afirmación del “sobrenatural cristiano” se sitúa entre dos abismos: el extrinsecismo y el inmanentismo» (pp. 456s).

²² El Verbo completa todas las posibilidades de ser elevado que el hombre puede poseer, incluso la obediencial; pero –y el A. lo tiene presente– esta potencia obediencial no se puede concebir como una capacidad receptiva que exigiera de la Providencia ser llenada, como si el hombre sólo fuese perfectamente hombre y persona si sus posibilidades de recibir el don divino, también esa potencia obediencial, estuviesen plenamente satisfechas. Si la potencia obediencial se plantea como una capacidad que exige ser llenada y no como «*mera non repugnantia*», el problema ya no es explicar a Cristo sino explicar al hombre: por qué sólo es asumida la naturaleza humana de Cristo.

El ambiente del texto es la lucha mantenida hace años contra la concepción extrinsecista de lo sobrenatural, y el esfuerzo por presentar a Jesucristo como un hombre entre los hombres. De ahí esa expresión de comienzo: «Jesús no es una anomalía de lo humano». Esto es verdad, pero también es verdad que Jesús es Dios y que no es corriente que un hombre sea Dios. Por esta razón, para mantener el equilibrio la teología patrística griega señalaba que Jesús era perfecto hombre, pero no un hombre «común».

En cualquier caso, el tema preocupa al A., porque tiene ante los ojos el «presupuesto anticristiano» de «pensar a Dios como un límite para el hombre» (p. 451), y quiere presentar la encarnación «no como negación del Hijo sino como personalización plenificadora del dinamismo inherente al hombre –esencia abierta o espíritu abierto–, llamado a autotrascenderse, y a la persona como realizada en alteridad» (p. 458). Ésta es la razón por la que, en cierto sentido, adopta las interpretaciones modernas de la unión hipostática. No obstante, el A. sabe que lo que se afirme en esta línea afecta a su postura en torno a la potencia obediencial. Por eso continúa diciendo que la unicidad de Cristo es muestra de que la posibilidad de ser asumido por el Verbo no se encuentra entre las posibilidades «de abajo». Y prosigue ofreciendo en un lenguaje moderno un concepto bastante aproximado a lo que decían los clásicos: «Lo que aconteció una vez en Jesús es fruto de una naturaleza actuada directa e innovadoramente por Dios, no actuable por el hombre mismo. La naturaleza humana tiene capacidad receptiva obediencial para dar ese salto al límite y recibir ese salto del límite». La palabra clave es «innovadoramente»: la actuación divina significa no sólo llenar esa potencia (que no existe), sino de *crear* esa potencia, es decir, convertir en posibilidad la *mera non repugnantia*.

En el fondo el pensamiento de González de Cardedal en esta cuestión se mantiene en las coordenadas de la escolástica aunque aparezca recubierto de lenguaje y fórmulas modernas, a las que, en mi opinión, concede excesivo protagonismo. Para el lector resultaría mucho más sencillo comprender esta problemática si se utilizara el lenguaje con sobriedad.

En cuanto a la conciencia de Jesús, las «conclusiones fundamentales» (pp. 470-472) que ofrece el A. al final del apartado sobre la constitución psicológica de Cristo son un buen resumen de su pensamiento. La conciencia filial de Jesús es considerada como un «ser en sí y saber de sí» interior del sujeto que sólo puede ser elevada del todo a palabra en el tiempo (cfr. p. 470). Se echa en falta un estudio más sosegado de cuanto dice la doctrina clásica sobre la ciencia de Cristo a la que tilda de «extrinsecista» (p. 464). González de

Cardedal concibe el modo en que Cristo experimenta el desarrollo en el tiempo de su conciencia filial y mesiánica inspirándose en el modo en que Santo Tomás habla del crecimiento de la ciencia adquirida de Cristo: «*Scientia in Christo fuit semper perfecta secundum tempus*» (cfr. p. 470). Quizá a estas páginas les falta adentrarse más en las razones que tiene la doctrina clásica para afirmar en Cristo su triple ciencia y cuáles son las dificultades que, desde el punto de vista de la naturaleza de la visión en sí, tiene la propuesta de una visión inmediata no beatificante.

La frase final de este apartado ilustra bien el pensamiento del A. en esta cuestión: «Ese saber constituyente que Jesús tiene de sí como el Hijo, implica una visión inmediata de Dios que no es necesariamente beatífica, y permite prescindir de una “ciencia infusa”, como determinación externa al propio ser personal de Jesús» (p. 472). Sobre esto último, conviene tener presente que el tema de la «ciencia infusa» de Cristo está también en relación con la capitalidad de Cristo sobre el carisma profético existente en la Iglesia.

Cabría decir que el libro de González de Cardedal podría dar mayor relieve a la «objetividad» y «exigencias» de la unión hipostática desde el punto de vista de la objetividad del ser. El hecho de situar el ser de Cristo en el segundo plano de la atención no favorece el considerar la encarnación con la contundencia necesaria en nuestro tiempo. La pérdida de interés por el ser se muestra también en el uso tan personal que hace del lenguaje y en las formulaciones cristológicas enrevesadas.

En conclusión, se trata de un manual extenso y complejo que revela muy bien el profundo conocimiento de cristología de su A., pero que exige del lector amplios conocimientos para hacerse cargo de los porqués que se esconden detrás de muchas de las páginas del libro. En cualquier caso, el manual refleja la gran cultura de su A. y sus solventes conocimientos históricos.

* * *

Este breve recorrido por los manuales de cristología más recientes en lengua castellana permite destacar, como una de las características de la cristología actual, el modo en que ésta ha recuperado sus raíces bíblicas y patrísticas en las últimas décadas. Entre los autores estudiados está muy presente la convicción de que la reflexión acerca del ser, la persona y la conciencia de Cristo se ha de realizar en estrecha sintonía y dependencia con los datos bíblicos y la tradición patrística y conciliar. Al mismo tiempo, se percibe la necesidad de que el

discurso teológico acerca del misterio de Cristo tenga como contrafuertes los grandes principios perennes de la filosofía acerca de Dios, el hombre, la verdad y el conocimiento. Sólo de este modo, la cristología sería capaz de alcanzar un hermoso equilibrio entre coherencia racional y misterio insondable.

El estudio pausado de los manuales de cristología aporta un extenso horizonte de datos, perspectivas y matices diversos entre los autores que resulta muy difícil sintetizar sin caer en reducciones. Si hubieran de destacarse algunos puntos relevantes, a mi entender, entre ellos deberían aparecer los siguientes.

La defensa que hace C. Schönborn de una cristología desde arriba en la que aparecen unidos todos los misterios de la vida de Cristo especialmente Encarnación y Misterio Pascual, resulta particularmente oportuna. No en vano el *Catecismo* utiliza el esquema de la cristología descendente para hablar del misterio de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre.

Se trata de una perspectiva que está especialmente presente en los manuales de M. Ponce, A. Amato y F. Ocariz, L. F. Mateo-Seco y J. A. Riestra. En esta perspectiva adquiere gran importancia el tema de la ascensión de la naturaleza humana por parte del Verbo. El término «asumir» es el empleado con mayor frecuencia en el *Catecismo* para referirse al núcleo del misterio de la unión hipostática. El manual que dedica mayor atención a esta cuestión es el de Ocariz, Mateo-Seco y Riestra, que mantiene una orientación clásica y comprende el «asumir» como una «comunicación de la existencia». El manual de O. González de Cardedal, y el de A. Amato, aunque en menor medida, conceden especial protagonismo en este tema difícil al pensamiento de Rahner en clave trascendental.

A la dificultad que estas cuestiones tienen en sí mismas se añade la comprensión subjetivista de la persona que desde la modernidad ha influido poderosamente en teología. Como se ha visto, en algunos de los manuales, esta perspectiva moderna ha dejado una impronta mayor. Muchos de los problemas que surgen al hablar del «yo» y de la «autoconciencia» de Cristo, es posible que tengan su origen en el propio intento de comprender la persona desde el terreno de la subjetividad, dejando el ser en un segundo plano. Si se retoma la perspectiva objetiva del ser, muchas dificultades desaparecen. Ésta es la opción de los manuales que sitúan la autoconciencia en un ejercicio de la facultad intelectual de la persona sacándola fuera de la propia definición de persona. En esto, el ejemplo más claro es la postura tomada por los manuales de Ponce y de Ocariz, Mateo-Seco y Riestra.

Finalmente, podría añadirse como conclusión, que las enormes consecuencias que la filosofía moderna –el giro hacia la subjetividad y lo que esto ha supuesto en la visión de Dios, del hombre y del mundo– ha tenido sobre la cristología²³, están sirviendo en cierto modo de decantador, pues actualmente parecen percibirse con mayor claridad tanto los mejores logros de la cristología, como sus posibles carencias. Un ejemplo es la necesidad de respetar el ser y la realidad en sí mismos, tanto en su dimensión metafísica como histórica, que se muestra hoy imperante. Quizás, por ello, la cristología puede mirar hoy de modo sereno y pacífico desde perspectivas más adecuadas que le permitan profundizar mejor en el misterio de Cristo, sin acomodarlo a parámetros de época, sino abriéndolo totalmente a la luz de la reflexión creyente.

²³ Cfr. WALTER, K., *El Dios de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme, 2005, 30ss.