

Psicología de Cristo.

El Pensamiento de Jesús.

El Teólogo del Vaticano Fr. Jean Galot, S.I., Profesor de Cristología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma (Italia), a propósito de un artículo publicado en la "Nouvelle Revue Théologique", 80 (1958) 337 - 358, sobre la psicología de Cristo, en su libro "Chi sei tu, o Cristo ?, (Cristología I): Nuova collana di Teologia cattolica, vol XI (Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1977), con censura eclesiástica y del que reproducimos los capítulos originales a partir de la traducción española (1982) de su primera edición italiana, con el título: "¡Cristo!, ¿Tú quien eres?" y editado por el Centro de Estudios de Teología Espiritual (CETE) en su Colección Pensamiento Católico, expone la concepción generalmente admitida y ampliamente reconocida por las autoridades vaticanas sobre el pensamiento de Jesús.

La tesis sobre Fr. Jean Galot y Psicología de Cristo que en dos versiones anteriores francesas: "La Personne du Christ" (1969) y "La conscience de Jésus" en Gembloux-París (1971), ya nos desvelan las verdades fundamentales de la fe de la Iglesia sobre la "Psicología de Cristo", tal como viene reflejado en su libro: Cristo!, ¿Tú quien eres?, encuentra en el "Pensamiento de Jesús", un nuevo fragmento de otro libro suyo: Jesús, Liberador ... de la misma colección y editado por el Centro de Estudios de Teología Espiritual (CETE), la elaboración de su pensamiento seminal.

Siglas y Abreviaturas.

AAS = Acta Apostolicae Sedis.

BLE = Bulletin de littérature ecclésiastique.

DS = H. Denzinger - A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, ed. 32, 1963.

DTC = Dictionnaire de théologie catholique.

Fr F = France Franciscaine.

NRT = Nouvelle Revue Théologique.

PL = Patrologia latina (ed. J.P. Migne).

RSR = Recherches de Science Religieuse.

RSTP = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

RT = Revue Thomiste.

S. Th. = Suma Teológica.

Introducción.

Las grandes controversias cristológicas de los primeros siglos se referían a la ontología de Cristo. También tenían ciertamente una incidencia psicológica, pero su objetivo esencial era la profundización ontológica; los Padres querían determinar lo que es Cristo en su realidad más profunda; no se detenían en investigaciones psicológicas.

Es característico el hecho de que, antes de la controversia apolinarista, el gran adversario de Arrio, Atanasio no hubiera prestado siquiera atención al alma de Jesús, omitiendo así cualquier consideración sobre su psicología humana. No menos significativo es el retraso de la definición de las dos naturalezas: un espacio de dos siglos separa el concilio de Calcedonia del concilio lateranense y del tercer concilio de Constantinopla.

Es sobre todo en una época reciente, a consecuencia del desarrollo de los estudios psicológicos, cuando los teólogos han tratado de precisar de manera más sistemática lo que debía ser la psicología de Cristo. A la luz de la experiencia psicológica del ser humano, han intentado comprender los datos del evangelio. Si bien los evangelistas no se han situado en el punto de vista de la descripción psicológica, sin embargo, ofrecen numerosas indicaciones sobre la psicología de Jesús. Hay que tener en cuenta, sin duda, lo que es único en la constitución ontológica de Cristo, pero como Jesús ha sido verdadero hombre, ha tenido también una verdadera psicología humana.

CAP.I. LA CONCIENCIA EN JESÚS.

A) La conciencia humana de un "Yo" divino.

1. Conciencia humana.
2. El "Yo" de Jesús.

B) Teorías de un "yo" humano de Cristo.

1. El "yo" de Cristo hombre frente al Dios trino.
2. El "yo" humano debido a la autonomía psicológica de Cristo.
3. La distinción del "yo" divino y del "mí" humano.

C) La expresión psicológica de la única persona y de la naturaleza humana.

1. Persona divina y "yo" divino en la conciencia humana.
2. La unidad del "yo".
3. La autonomía de la psicología humana de Jesús.

D) La toma de conciencia filial.

1. El problema.
2. La verdad de la psicología de Jesús.
3. El contacto místico filial.

CAP.II. LA CIENCIA DE JESÚS.

A) Teología de la triple ciencia.

1. La teoría medieval.
2. Observaciones críticas.

B) Los conocimientos experimentales.

C) El conocimiento de Dios.

1. La teoría de la visión beatífica.
2. El conocimiento filial.

D) Los conocimientos de origen superior.

1. El hecho.
2. El origen.
3. El conocimiento de los acontecimientos escatológicos.

- a) La acusación de error.
- b) La ignorancia del día y de la hora.
- c) La verdadera perspectiva escatológica de Jesús.

E) El desarrollo de la conciencia mesiánica.

CAP.III. LA SANTIDAD Y LIBERTAD DE JESÚS.

A) La Santidad de Jesús.

1. La consagración fundamental.
2. Santidad en progreso.
3. Jesús y la fe.

4. Jesús y la esperanza.
5. La impecabilidad.
6. Las tentaciones.

B) La libertad de Jesús.

1. El hecho de la libertad.
2. Conciliación de la libertad con la impecabilidad.

CONCLUSIÓN. VALOR DE LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS.

1. El compromiso del amor divino.
2. La revelación.
3. El sentido de la solidaridad.
4. La obra redentora.
5. El proyecto de una humanidad filial.

Cap. I. La Conciencia en Jesús.

La Naturaleza Humana y Divina.

A) La conciencia humana de un "Yo" divino.

1. Conciencia humana.

El primer dato a destacar es la realidad humana de la conciencia de Jesús. En los textos evangélicos encontramos las manifestaciones de esta conciencia humana, que permiten afirmar que Jesús ha sido un hombre semejante a los demás.

Hablamos de la conciencia psicológica, es decir, del conocimiento interior que una persona tiene de sí misma y de sus reacciones íntimas. No consideramos aquí la conciencia moral, que se refiere a la responsabilidad que la persona asume por su modo de obrar, y de la que tendremos ocasión de tratar a propósito de la libertad de Cristo.

Como es norma para todas las actividades y conocimientos de Cristo, hay que mantener la distinción entre conciencia divina y conciencia humana. No sería posible representar la psicología de Jesús como si proviniese de una inclusión de la conciencia divina en la conciencia humana. El principio de dualidad de "operaciones", sin confusión, ha sido enunciado por el tercer concilio de Constantinopla (DS 557: H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 32, 1963) y se basa en los datos mismos del evangelio. En los evangelios aparece siempre la conciencia humana. No hay ningún episodio evangélico donde se afirme directamente la conciencia divina. Si hemos de admitir esta conciencia divina, es porque Jesús se ha presentado como Hijo de Dios y porque, al ser persona divina, tiene necesariamente una conciencia divina; pero no porque un texto evangélico ofrezca un testimonio directo.

No vamos a tratar de los problemas que puede plantear la conciencia divina, común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, porque esto pertenece a la teología trinitaria. Nos limitamos a considerar la conciencia humana de Jesús tal y como se nos ha revelado en su existencia terrena.

Hemos de prevenirnos ante un equívoco de terminología. Algunos autores hablan de la conciencia divina de Jesús, entendiéndolo con esto la conciencia de su identidad divina. Así, V. Taylor quiere abandonar la expresión "conciencia mesiánica" para adoptar la de "conciencia divina". Define tal conciencia como el sentimiento que Jesús tenía "de ser más que un hombre ordinario, de participar durante su existencia terrena en la vida misma de la divinidad" (*La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, tr. fr., París 1969, 155). La expresión tiene un valor descriptivo; pero en un sentido más preciso, que distinga en Cristo la naturaleza humana y la naturaleza divina, hay que precisar que la conciencia propiamente humana; el "sentimiento" de que habla Taylor es una percepción de orden humano. Para evitar cualquier ambigüedad, adoptaremos la expresión: "conciencia humana".

2. El "Yo" de Jesús.

¿ Hay un "yo" humano en Jesús ?. Que haya en él un "yo" percibido de manera humana por una conciencia humana, es indudable. Pero, ¿ ha de llamársele un "yo" humano a este "yo" ?. ¿ Hay que admitir dos "yo" en Cristo: un "yo" divino y un "yo" humano, o por el contrario, el único "yo" del Hijo de Dios ?.

Si nos referimos al testimonio de los relatos evangélicos, constatamos que Jesús dice fundamentalmente: "yo" o "mí" de manera tal que implica una alusión a su personalidad divina.

La expresión más clara es la del "ego eimi". Jesús dice "yo soy" o "soy yo", evocando los pasajes del Antiguo Testamento donde Yahvé había revelado su propio nombre a Moisés (Ex. 3, 14), o había asegurado al pueblo su propia presencia soberana: el "yo" o el "mí" es el de una persona que insinúa su propia identidad divina. Se trata, pues, de un "yo" o de un "mí" divinos. La frase más explícita del evangelio de Juan no deja lugar a dudas: "Antes de que Abraham viniese a la existencia, yo soy" (8,

58). Muestra que el "yo" de Cristo se distingue del de cualquier otro hombre: no tiene origen en un nacimiento humano, no pertenece al devenir de las criaturas, sino que tiene su morada en el "ser" divino.

Hemos advertido que lo que más expresamente se afirma en determinadas declaraciones de Juan, se encuentra también de manera implícita en el "soy yo" de otros contextos de Juan o de los sinópticos. Jesús dijo "soy yo" de la manera espontánea y normal con que un hombre da a conocer su presencia a sus propios amigos, pero el contexto indica cada vez una insinuación de la personalidad divina. Así, por ejemplo, cuando camina sobre las aguas, quiere hacer reconocer a sus discípulos una presencia familiar, amistosa, al decirles: "Soy yo, no tengáis miedo" (Mt. 14, 27; Mc. 6, 50; Jn. 6, 20). Pero al mismo tiempo este "yo" es el que domina las fuerzas de la naturaleza y revela su grandeza divina. Hay aquí como una invitación secreta a descubrir el carácter divino del "yo".

El calificativo que se da Jesús: "Yo soy el buen pastor" (Jn. 10, 11) se comprende a la luz de la profecía de Ezequiel: "Así habla el Señor: Mirad que yo mismo cuidaré de mi rebaño ... Yo mismo apacentaré mis ovejas ..." (34, 11.15). Otras calificaciones, como "Yo soy la luz del mundo" (Jn. 8,12), "Yo soy la resurrección y la vida" (Jn. 11, 25), "Yo soy la verdad" (Jn. 14, 6), evocan igualmente el "Yo" de Yahvé.

Al ejercitar el poder divino de enviar profetas y al modificar por su propia autoridad la ley divina, presenta Jesús su "yo" como al mismo nivel que el de Dios: "Mirad, para eso os voy a enviar yo profetas..." (Mt. 23, 24). "Se dijo..., pero yo os digo" (Mt. 5, 21-44). Estas palabras y otras análogas atestiguan una conciencia no excepcional y esporádica, sino habitual, de un "yo" divino. Entiéndase bien; no se trata de un "yo" divino que se manifieste como tal, en estado puro, sino de un "yo" divino insertado en un contexto humano, de un "yo" que se afirma en una conciencia humana y en un lenguaje humano. Es el "yo" divino de un hombre que vive una vida verdaderamente humana.

Pero es esencial una segunda indicación. Por los textos citados podría quedar la impresión de que el "yo" de Jesús se identifica pura y simplemente con el "yo" de Yahvé. En realidad, estos textos se inscriben en el cuadro de relaciones que Jesús tiene con el Padre. Para su interpretación ha de tenerse en cuenta la invocación "Abba", con la que se expresa el sentido profundo de estas relaciones. Tal invocación, que acompaña y domina la oración de Jesús, manifiesta su conciencia de ser y de actuar como Hijo ante el Padre en la más completa familiaridad, que implica una igualdad de nivel.

Es en calidad de Hijo, pues, como Jesús se reconoce un "yo" divino. Subrayamos una vez más que esto no impide en absoluto que se apropie verdaderamente el "yo" de Yahvé. Pero en el Yahvé aún indiferenciado desde el punto de vista personal, como había aparecido en el Antiguo Testamento, reserva específicamente para sí el "yo" de Hijo.

Por otra parte, no cabría distinguir la presencia de otro "yo", un "yo" humano, por debajo del "yo" divino y distinto de él. Así, cuando el crucificado dice: "Tengo sed" (Jn. 19, 29), quien tiene sed es el mismo que ha dicho "yo soy" o "soy yo". No se advierte en Jesús un desdoblamiento del "yo", como tampoco se observa una dualidad de persona. Lo que se puede destacar como diferencia es que en ciertos casos el acento recae sobre el carácter divino del "yo", mientras en otros es más bien la situación humana la que llama la atención. Esta situación humana puede esconder aún una alusión a la identidad divina: así la expresión "tengo sed" podría sobrentender la manifestación de la sed espiritual del Hijo de Dios, Salvador de la humanidad. Este valor simbólico se transparenta, por otra parte, en la pregunta dirigida a la Samaritana: "Dame de beber" (Jn. 4, 7). Pero, de todos modos, el "yo" del que habla Jesús es siempre idéntico a sí mismo, un "yo" divino comprometido en la existencia humana.

Podría surgir una dificultad de la pregunta: "Dios mío, Dios mío, ¿ por qué me has abandonado ?" (Mt. 27, 46; Mc. 15, 34), pues podría parecer que en estas palabras, el "yo" de Jesús fuese opuesto a Dios, ya que aquél es abandonado por éste; sería un "yo" simplemente humano, que excluiría un abandono de la persona divina del Hijo por parte del Padre.

Sin embargo, tampoco en este caso se impone la existencia de un "yo" humano. La forma insólita

“Elí”, “Dios mío”, se explica por la cita del Salmo 22. Jesús se dirige a su Padre: el “yo” que es abandonado es el “yo” del Hijo, pero en su naturaleza humana y en la situación humana en la que se halla comprometido. No hay aquí un desdoblamiento del “yo” mayor que en otras partes: es el “yo” divino del Hijo de Dios, cuya angustia humana expresa Jesús en este momento.

B) Teorías de un “yo” humano de Cristo.

Se han propuesto muchas teorías para justificar la existencia de un “yo” humano en Cristo.

1. El “yo” de Cristo hombre frente al Dios trino.

Según Déodat de Basly (La Christiade Française, París 1927; En Christiade Française, I, L’Assumptus Homo. L’emmêlement de trois conflicts, Pélage, Nestorius, Apollinaire, Fr F 11 (1928) 265-313; En Christiade Française, II, Le Moi de Jésus-Christ, Le déplacement des autonomías, Fr F 12 (1929) 125-160, 325-352; Inopérantes offensives contre l’Assumptus Homo, Fr F 17 (1934) 419-474; 18 (1935) 33-104; Structure philosophique de Jésus, l’Homme-Dieu, I, Ma ligne de cheminement, Fr F 20 (1937) 5-40; este artículo continúa en 1937, p. 315 y en 1938, p. 5, y queda incompleto), hay que reconocer un “yo” humano a Cristo, porque el hombre Jesús es un individuo autónomo con inteligencia y voluntad propias. Este individuo es un “agente” y un “amante”; ahora bien, un sujeto de acción y de amor es un “yo”. Este “yo” humano se halla frente a la Trinidad, porque el Dios Trino es un Absoluto que, a su vez, es un individuo autónomo, “un único e indivisible poder espiritual de inteligencia y de voluntad” (Structure philosophique de Jésus, Fr F 1937, 33).

Entre ambos individuos, el Dios Trino y Cristo hombre o el “Assumptus Homo”, tiene lugar un torneo de amor. El Dios Trino, es un gesto insuperable, crea al hombre Jesús para ser amado por un ser extrínseco a sí, y este hombre ofrece al Dios Trino un amor cuyo heroísmo es también insuperable.

¿ Qué vínculo, pues, hay entre el “yo” de Cristo hombre y el verbo que pertenece al Dios Trino ?. Hay un vínculo externo, si bien la conjunción de ambos no forma más que un todo heterogéneo; decir que Cristo hombre es Dios significa sólo que forma un todo único con Dios. No es el Verbo quien realiza las acciones humanas del Jesús del Evangelio.

¿ Qué hay, pues, de la unidad de persona ?. Déodat acusa al concepto de persona de ser fuente de confusión, y desearía sustituirlo por la noción de individuo inteligente; los dos individuos inteligentes cara a cara son Dios Trino y Cristo Hombre (Christiade, II, 193; L’Assumptus Homo, Fr F 1928, 313). Preferiría igualmente que no se hablase de Verbo Encarnado, ni de encarnación, sino más bien de “asunción deificante”.

En la lógica de esta teoría un discípulo de Déodat, L. Seiller, ha atribuido a Cristo Hombre una personalidad psicológica humana (L. Seiller, La psychologie humaine du Christ et l’unité de personne, Franziskanische Studien 31 (1949) 49-76, 246-274. Este artículo fue incluido en el Índice: cfr. AAS 43 (1951) 4-12 y NRT 83 (1951) 1095), pues este hombre se halla revestido psicológicamente de todos los atributos y notas característicos de la persona.

2. El “yo” humano debido a la autonomía psicológica de la naturaleza humana de Cristo.

P. Galtier subraya la distinción entre persona y conciencia (P. Galtier, L’unité du Christ, Etre...Personne...Conscience, París 1939), pero quiere también distinguir el “yo” y la persona. Por el hecho de tener que reconocer a Cristo una conciencia humana, que es en realidad la naturaleza humana, pues la conciencia no es más que “la naturaleza que se siente comprometida en sus actos” (Ibid., 335). Este “yo” humano no es solamente un “yo” empírico, fenoménico, sino un “yo” profundo, sustancial, es decir, un yo “principio o sujeto inmediato de los actos psíquicos” (Ibid., 343).

Es este “yo” humano el que se manifiesta en el evangelio. Cuando Jesús habla, es un “yo” de hombre el que se expresa en afirmaciones; cuando ora, es un “yo” humano el que se dirige a Dios, a las tres divinas personas.

El “yo” humano de Cristo no es diferente en sí mismo del de los demás hombres: nada le distingue

de lo que sería en una persona humana. La autonomía psicológica es completa, y en la conciencia humana de Jesús no se vislumbra nada de la persona divina. Sin embargo, el "yo" humano no es una persona, porque la naturaleza humana de Cristo no lo es.

La autonomía psicológica no impide una dependencia ontológica total de la psicología de Jesús frente al Verbo. La dependencia consiste en que el Verbo se apropia toda la actividad humana, pero sin intervenir en ella psicológicamente. La unión hipostática "no tiene nada de operativo" (Ibid., 262). La persona divina no actúa propiamente en la psicología humana: es la naturaleza humana la que actúa, y sus acciones se atribuyen al todo concreto que es la persona del Verbo encarnado.

Además, en el campo de la actividad la naturaleza humana depende de la Trinidad más que del Verbo. Sólo el Verbo tiene la naturaleza humana, pero los impulsos divinos sobre esta naturaleza provienen de la naturaleza divina y, por consiguiente, de las tres personas. El Padre y el Espíritu Santo no ejercitan menor influencia que la persona del Verbo sobre las acciones humanas de Jesús.

Aunque esta doctrina de Galtier esté mucho más difuminada que la de Déodat, tiene la misma estructura esencial, la de un principio de actividad humana que es el "yo" humano, identificado con la naturaleza humana, en relación con un principio de actividad divina que influye en la primera y que se identifica con la naturaleza divina.

No obstante, en una controversia con Mons. Parente, ha moderado Galtier sus posiciones: ha negado la existencia de un "yo" ontológico humano (La conscience humaine du Christ, Gr 32 (1951) 535); subrayando la distinción del "yo" y del "mí", ha referido el "yo" a la persona divina (Ibid., Gr 35 (1954) 228) y ha admitido muchos "yo" psicológicos humanos en Cristo, como sucedería en cualquier hombre, según atestiguan afirmaciones del tipo: "yo me domino" y "yo me fío de mí".

3. La distinción del "yo" divino y del "mí" humano.

Algunos autores explican la psicología de Cristo distinguiendo un "yo" divino y dos "mí": divino y humano. En seguida se ve que esta distinción es copia de la establecida por el concilio de Calcedonia sobre la única persona y las dos naturalezas.

Es la teoría propuesta por A. Gaudel que, para hacer más aceptable una dualidad de "mí" en un solo "yo", se basa en la común experiencia de los hombres que, aun teniendo un único "yo", tienen una diversidad de "mí" según los estados psíquicos. Por una parte, el "yo" divino común a las tres personas; por otra, se apropia voluntariamente y en el tiempo el "yo" humano que asume, e impide a este "mí" o "centro vital humano" decir "yo" y cerrarse en sí mismo (A. Gaudel, *Le mystère de l'Homme Dieu*, París 1939, II, 138-140).

Según Philippe de la Trinité, la distinción entre un "yo" divino y dos "mí" corresponde al sentido del "yo", que expresa la personalidad metafísica, y al del "mí", que "expresa el contenido de los estados psíquicos en función de la naturaleza". Como hay dos naturalezas, hay dos "mí" (Philippe de la Trinité, *A propos de la conscience du Christ: un faux problème théologique*, *Ephemerides Carmeliticae*, 11 (1960) 22).

Pero el problema de la conciencia humana del Verbo encarnado no sería más que un falso problema: en realidad, la conciencia humana es conciencia de la humanidad y no de la personalidad divina. El Verbo encarnado sabe que es Dios y lo ve "por conciencia y por ciencia divina hasta en su naturaleza humana conscientemente asumida" (Ibid., 37).

Ch. V. Hérís protesta enérgicamente contra cualquier identificación del "yo" y del "mí". Esta distinción hay que admitirla en todo ser y aplicarla al testimonio evangélico. Cuando Jesús dice: "yo", se trata sin duda del "yo" divino, de la segunda persona de la Trinidad, del propio Verbo. Cuando dice: "mí", se trata tanto de su naturaleza humana como de su naturaleza divina. "Dado que la naturaleza divina en el verbo es idéntica al Padre y al Espíritu, el impulso del "yo" divino sobre la naturaleza humana es el de Dios mismo en su unidad esencial, más bien que del Verbo en persona" (Ch. V. Hérís, *Problèmes de christologie. La conscience de Jésus, Esprit et vie*, 81 (1971) 676).

Para este modo de ver, la distinción entre el "yo" y el "mí" es de capital importancia. Héris la precisa aún reconociendo en el "yo" al sujeto a quien se atribuye todo, mientras que los "mí" están constituidos por diversos fenómenos interiores: "se tiene el "mí" carnal, el "mí" afectivo, el "mí" intelectual, el "mí" voluntario; yo sufro, yo veo, yo quiero, yo pienso. Su eventual oposición demuestra que no se identifican con el "yo" aun unificándose en él, aunque a veces se contradigan" (Ibid., 674). Jesús y San Pablo atestiguan esta pluralidad de "mí"; San Pablo, cuando afirma que no hacemos el bien que quisiéramos y hacemos el mal que no querríamos hacer (Rom. 7, 19), y Jesús cuando en Getsemaní manifiesta el contraste entre el "mí" sensible, al que repugna el sufrimiento y la muerte, y el "mí" voluntario.

Se han invocado igualmente determinadas afirmaciones de Santo Tomás para justificar un "yo" humano de Cristo. Indudablemente, Santo Tomás no ha empleado la expresión "yo humano", pero A. Patfoort piensa que algunas consideraciones suyas van en tal sentido. Así, la que hace sobre el argumento propuesto para legitimar la Encarnación en una naturaleza humana: "Esta, en efecto, en cuanto dotada de inteligencia y de razón, es apta para alcanzar en cierto modo al Verbo a través de la propia operación, conociéndolo y amándolo" (S. Th. III, q. 4, a. 1).

De estos y otros textos se puede concluir que la naturaleza humana proporciona a la Persona divina encarnada "un segundo centro de percepción y de decisión, concorde con el mundo en el que venía a insertarse". Por este título un "yo" humano sin connotaciones de autonomía ontológica, no es sólo una realidad en Cristo, sino una especie de necesidad y de ley de la Encarnación (A. Patfoort, *Amorces en S. Thomas de l'idée d'un "moi humain" dans le Christ ?* RSPT 48 (1964) 198-204. En otra parte, en la recensión de un artículo anterior de Héris (A propos d'un article sur la psychologie du Christ, RSPT 43 (1959) 462-471; cfr. J. Galot, *La psychologie du Christ*, NRT 80 (1958) 337-358), el autor había expresado su propia opinión personal: "Tanto desde el punto de vista del principio inmediato como del objeto directo de conciencia, la naturaleza humana constituye un "yo empírico" distinto y unificado en sí mismo, que es al mismo tiempo realmente, pero también muy parcialmente, el "yo" del Verbo: la naturaleza humana es el "yo" humano del Verbo, es el órgano por medio del cual el Verbo toma humanamente conciencia de lo que ha llegado a ser con la Encarnación" (Bulletin Thomiste, t. X, 698). Y añade: "Para evitar todo nestorianismo, es suficiente tener presente que la naturaleza humana, dotada de esta conciencia, se reconoce y se ve unida sustancialmente al Verbo hasta el punto de que por medio de ella y en ella puede el Verbo decir "yo" con fuerza y facilidad, tanto por lo que verifica de sus propiedades divinas de Verbo como por lo que experimenta en su conciencia humana". Ibid., 699).

C) La expresión psicológica de la única persona y de la naturaleza humana.

1. Persona divina y "yo" divino en la conciencia humana.

Los autores que afirman la existencia de un "yo" humano en Cristo, están movidos por el deseo de hacer patente la verdad de la psicología humana en el Verbo encarnado. Quieren evitar a toda costa un monofisismo o monopsiquismo, que sólo tome en consideración la conciencia divina del Verbo o al menos explique a Jesús de tal forma que haga inútil la conciencia humana. La reivindicación de una psicología auténticamente humana es legítima: es una exigencia de la Encarnación. Pero, ¿implica, tal vez, la afirmación de un "yo" humano ?.

Ya hemos aludido a la distinción entre conciencia y "yo". La conciencia humana no coincide con el "yo" humano. Se puede decir que hay entre conciencia y "yo" una distinción análoga a la que existe entre naturaleza y persona. Psicológicamente el "yo" es a la conciencia como ontológicamente la persona es a la naturaleza.

Las teorías de un "yo" humano de Cristo se basan en su naturaleza humana, considerada como principio de actividad psicológica, sea en cuanto individuo agente y amante, o al menos en cuanto centro de percepción y de decisión. La naturaleza es considerada como sujeto u objeto de la toma de conciencia, y dado que se trata de naturaleza humana, el "yo" que en ella se manifiesta es calificado como un "yo" humano.

Pero es aquí donde se plantea más precisamente la cuestión: ¿ es verdaderamente la naturaleza el

sujeto y objeto de la toma de conciencia ?. ¿ Se la puede identificar con el "yo" ?. Si nos referimos a la experiencia habitual de la psicología humana, constatamos que identificamos nuestro "yo" con nuestra persona. Galtier había reconocido que "la palabra "mí" o "yo" se usa corrientemente en el sentido de persona" (L'unité du Christ, 337). Y pensaba que sin razón, porque, según su teoría, el yo profundo se identifica con la naturaleza; pero este lenguaje corriente es significativo: refleja la manera ordinaria de percibir los hombres el propio "yo". ¿ No debería la experiencia común seguir siendo el punto de partida de las teorías psicológicas ?.

Al hablar de su "yo", cada uno habla de su persona, de lo más profundo y original que tiene, de lo más exclusivamente propio. Este "yo" es el sujeto que piensa y que actúa, que se capta en su pensamiento y en su actividad, y se reconoce transparente a sí mismo. Es el "yo" - como, por otra parte, el "tú" o el "él", otras designaciones personales - el que responde a la pregunta: ¿ Quién es éste ?.

Se puede observar que en el lenguaje filosófico el término "yo" se utiliza frecuentemente como equivalente de "persona". Así, la comunidad se define por la pluralidad de los "yo" en la unidad.

Afirmar, pues, un "yo" humano en Cristo, es exponerse al menos a una ambigüedad, dando motivo a pensar que tenga una persona humana. Incluso si se sostiene de forma expresa que ontológicamente no hay más que una única persona, la divina, se sugiere casi inevitablemente que desde el punto de vista psicológico presenta Cristo todas las apariencias y manifestaciones de una persona humana.

Más exactamente, las teorías del "yo" humano atribuyen a la naturaleza el papel de una persona.

Al poner al Hombre Jesús (Assumptus Homo) frente al Dios Trino como dos individuos autónomos que se aman recíprocamente, Déodat de Basly erige en persona las dos naturalezas, la humana y la divina. En efecto, concibe estas dos naturalezas como sujetos de actividad y de amor, colocadas una frente a otra a manera de un "yo" y de un "tú". De esta forma opone en tal confrontación al hombre Jesús y al Verbo, hasta el punto de no poder ya hablar de unidad de persona ni de Verbo encarnado. Esta teoría no respeta la estructura ontológica de Cristo.

Las demás teorías son menos radicales, en el sentido de que se guardan de oponer entre sí al Verbo y a la naturaleza humana como un "tú" y un "yo". Distinguen un "mí" o más bien un "yo" divino y un "mí" humano. Esta distinción corresponde a la que existe entre naturaleza humana y naturaleza divina. Así, Galtier reconoce bajo el "yo" humano un principio de actividad divina común a la Trinidad, y Héris habla del impulso sobre la naturaleza humana de Jesús de un "yo" divino que se identifica con Dios en la unidad de su naturaleza divina. Las dos naturalezas son consideradas en este caso como sujetos de actividad, como son las personas. La confusión está aquí en que la dualidad de naturalezas se transforma en dualidad de personas en vez de integrarse en una única persona.

La atribución de un "yo" humano a Cristo acaba por conferirle una estructura psicológica profundamente diferente de la estructura ontológica. El divorcio de ambas estructuras había sido prácticamente reconocido por Galtier, cuando afirmaba que "la unión hipostática se establece en el orden de las sustancias" y no en el de las operaciones (L'unité du Christ, 362). La unión hecha a nivel del ser no tendría influencia alguna en la actividad psicológica; la persona del Verbo no tendría influjo alguno sobre la naturaleza humana. Semejante división es inaceptable: el obrar se conforma al ser, y por este motivo el desarrollo de la actividad psicológica debe nacer de la estructura ontológica y manifestar esta estructura.

Por consiguiente, si hay que admitir el papel de la naturaleza humana como principio "natural" de actividad humana, no se puede dejar en penumbra el papel de la persona divina del Hijo como principio "personal" de esta misma actividad. Pues el sujeto de acciones y operaciones es la persona del Verbo. Al ser el sujeto de la psicología humana de Jesús, esta persona se pone como el "yo" de la conciencia humana.

Según la ontología de Cristo, no puede haber más que un "yo" en su psicología: el "yo" del Hijo de Dios. Hay que excluir un segundo "yo", un segundo sujeto de actividad consciente y libre (Así ha

declarado la encíclica "Sempiternus rex": "No se puede concebir la naturaleza humana de Cristo como constituyendo una especie de sujeto - sui iuris -" (AAS 43 (1951) 638; DS 3905). La encíclica rechaza expresamente, como contraria a lo establecido en el concilio de Calcedonia, la teoría de que en Cristo habría dos individuos: el "homo assumptus" y el Verbo). Por otra parte, la afirmación de un solo "yo", el del Hijo, está en conformidad con el testimonio evangélico: cuando Jesús dice "yo", se refiere a su "yo" de Hijo de Dios, sin dualidad alguna de sujeto.

La psicología, pues, no se desarrolla por caminos diferentes que la ontología. No es más que un aspecto del dinamismo de esta ontología. La ontología de Cristo, como ha sido definida en los concilios, expresa lo que la psicología de Jesús nos ha revelado según el testimonio que él mismo ha dado de sí.

La estrecha solidaridad entre psicología y ontología explica que no se puede admitir una especie de nestorianismo psicológico por un "yo" humano, sin correr en seguida el riesgo de un nestorianismo ontológico. De la afirmación de un "yo" humano a la de una persona humana el paso es fácil y parece simple consecuencia lógica.

El "yo" es la persona en cuanto sujeto y objeto de conciencia. En Cristo una persona divina es sujeto y objeto de conciencia humana. El "yo" de Jesús es divino, aun asumiendo una verdadera psicología humana.

2. La unidad del "yo".

Para justificar la presencia de un "yo" humano en Cristo, varios autores, según hemos advertido, invocan la pluralidad de los "mí" o estados psíquicos, así como la distinción entre el "yo" y el "mí".

Nadie dudará de que dentro de la psicología humana hay contraste y luchas. Pero, ¿es preciso deducir de ello una pluralidad de "mí", diferentes "mí", de los que ninguno sería idéntico al "yo" ?.

Cuando se habla de mí afectivo, de mí intelectual, de mí volitivo, ¿ no se trata más bien del mismo "yo", coloreado de diferente modo según los fenómenos interiores de afectividad, de pensamiento, de voluntad, pero idéntico, no obstante, a sí mismo en todos estos fenómenos ?. Por otra parte, la lucha se aviva por el contraste en esta identidad: el combate interior es más vivo al ser el mismo "yo" el lacerado entre las tendencias afectivas y la fuerza de voluntad. El grito de San Pablo a propósito de su condición de pecador (Rom. 7, 19) se explica precisamente por la angustia de la persona que quisiera ser dueña de sí misma, pero que no consigue garantizar el propio poder sobre las propias tendencias: lo que da fuerza a este grito es la identidad de un "yo" que se descubre dramáticamente dividido, impotente para hacer coincidir su conducta real con su voluntad. Igualmente en Getsemaní el "yo" que sufre y desea alejar el cáliz es idéntico al "yo" que quiere someterse a la voluntad del Padre; por eso es tan profunda la lucha. En el Calvario, si el "yo" que se siente abandonado no fuese el "yo" del Hijo, el drama sería mucho más superficial. Este "yo" es al mismo tiempo el que se encomienda a las manos del Padre, superando por medio de este acto de confianza su estado de prueba: el "yo" abandonado es el "yo" que se abandona.

Las descripciones fenomenológicas del "yo" afectivo, del "yo" voluntario o de otros "yo", no pueden hacer olvidar un hecho fundamental de experiencia: estos "yo" se refieren a la misma persona, y el que habla de sus distintos "yo" considera de hecho su "yo" como sustancialmente único, incluso en la diversidad de estados psicológicos.

La distinción del "yo" y del "mí" es inconcebible fuera de una identidad sustancial. La diferencia es simplemente resultado de la diversidad de los aspectos psíquicos. El "yo" expresa a la persona en cuanto sujeto de actividad; el "mí" la expresa más bien en cuanto se pone como término u objeto de actividad.

La distinción de los vocablos no es absoluta: depende de los usos de cada lengua. Así, en francés la distinción puede atenuarse, como en la frase: "Moi, je vous dis", donde el "moi" y el "je" tienen el mismo valor, limitándose el primero a subrayar el segundo. En todo caso, la identidad del "yo" y del "mí" se sobrentiende en el lenguaje humano, porque define la experiencia fundamental de toda

persona: la de un sujeto único en todos los estados y en todas las actividades psicológicas. En efecto, cada uno de nosotros refiere idénticamente a sí mismo el "yo" y el "mí".

Los datos de la psicología, pues, no permitirían sostener una diferencia tal entre el "yo" y el "mí", que autorizase a referir el primero a la persona y el segundo a la naturaleza, y a poner así en Cristo un "yo" divino y un "mí" humano.

Por otra parte, el lenguaje evangélico no favorecería esta distinción. Hemos advertido que la expresión griega "ego eimi" puede traducirse por "yo soy" o "soy yo". La afirmación, tal y como Jesús la hace, puede implicar ambos matices, según que el acento caiga sobre el verbo ser (eimi) o sobre el pronombre personal (ego). ¿Cómo, pues, interpretar el "ego" pronunciado por Cristo, si se quiere referir el "yo" a la persona y el "mí" a la naturaleza, y cómo mostrar que esta diversidad tan radical de sentido es resultado del texto mismo?. En efecto, el "ego", "yo" o "mí", se afirma como divino y se refiere a la persona divina del Hijo. Persona divina en una psicología humana: el "yo" o el "mí" es un "yo" o "mí" de hombre, porque Jesús piensa y habla como hombre. El "ego", pues, designa a una persona divina en una naturaleza humana.

Así como el "mí" no puede identificarse con la naturaleza humana, tampoco el "yo" de Cristo podría referirse a la naturaleza divina; no se podría afirmar que este "yo" fuese el de Dios en su unidad de naturaleza y que el Padre y el Espíritu Santo estuviesen englobados en él. Los evangelios, ciertamente, no sugieren que se extienda a las tres personas divinas lo que Jesús dice del propio "yo" divino. Su "yo" sigue siendo propio suyo, le pertenece personalmente: él se comporta con relación al Padre como un "yo" respecto a un "tú".

3. La autonomía de la psicología humana de Jesús.

El principio, que hemos subrayado, de la expresión de la ontología en la psicología muestra en qué sentido ha de comprenderse la autonomía de la psicología humana de Jesús. Esta autonomía significa que la actividad psicológica se desarrolla en Jesús según las leyes propias de toda psicología humana. Por ser verdadero hombre, tiene Cristo una verdadera conciencia humana: su persona divina no sustituye a la conciencia divina y ésta no se interfiere en absoluto en el modo normal humano de las actividades conscientes. En Jesús no hay una conciencia divino-humana, porque las dos actividades, como las dos naturalezas, son distintas, sin confusión.

La autonomía de la psicología humana da cuenta igualmente del hecho de que el "yo" divino se manifieste sólo en una conciencia íntegramente humana: ya hemos advertido que este "yo" no se revela en estado puro; aparece siempre dentro de una conciencia de hombre, como humana es toda su expresión. Tal vez ha sido el deseo de dejar claro este hecho, lo que ha llevado a ciertos autores a hablar de un "yo" humano de Cristo. Pero, en realidad, el "yo" de Cristo no es menos el "yo" divino del Hijo por afirmarse en una psicología profundamente humana.

La autonomía de la psicología humana, que es una exigencia de la distinción de las dos naturalezas, no implica una independencia respecto a la persona. No se puede representar la psicología de Cristo como sustraída al influjo de la persona divina; el Verbo no se limita a apropiarse fenómenos de conciencia y estados psíquicos, que se formarían en realidad sin él. No se puede considerar la naturaleza humana como un centro de percepción y de decisión, situada a manera de un "yo" autónomo frente al Verbo.

En efecto, la persona divina del Hijo juega en la psicología de Jesús el papel que ordinariamente corresponde a la persona humana. Es el "principium quod", según la terminología escolástica, el "principio que" actúa, el sujeto de todas las operaciones psicológicas y de toda toma de conciencia. No obra nunca independientemente de la naturaleza; ésta es el "principium quo", el "principio por el que" la persona obra. Al obrar a través de la naturaleza, la persona divina del Verbo no modifica las leyes del comportamiento de esta naturaleza; respeta la naturaleza humana y se conforma a todas sus limitaciones. De esta forma, aun manteniendo la autonomía de la psicología humana, dirige su desarrollo.

Se puede reconocer aquí el aspecto psicológico del dinamismo de la Encarnación. Al hacerse

hombre, ha asumido el Hijo una psicología humana para expresarse en ella de manera humana. Ha imprimido a esta psicología una actitud filial. De esta forma, los pensamientos, los sentimientos y las actividades de Jesús aparecen sustancialmente impregnados por una relación filial íntima con el Padre. Lejos de estar ausente psicológicamente, el influjo de la persona del Hijo se deja sentir en todo el comportamiento de Cristo, como refieren los textos evangélicos. Jesús afirma que transmite la enseñanza del Padre, que realiza milagros en nombre del Padre, que procede del Padre y se dirige hacia él. Piensa y obra humanamente, pero como Hijo. Su Psicología aparece completamente dirigida y dominada por un "yo" filial. Nada nos permite comprender mejor la importancia primordial del papel de la persona divina en su psiquismo.

D) La toma de conciencia filial.

1. El problema.

¿ Cómo ha tomado Jesús conciencia de su filiación divina ?. Ante todo es necesario precisar los datos del problema. No se puede plantear simplemente la cuestión en estos términos: ¿ cómo puede un hombre tomar conciencia de ser Dios o Hijo de Dios ?.

Formulada de este modo, la cuestión acusaría una desproporción radical entre el sujeto del acto de conciencia, un hombre, y su objeto, el Dios de quien toma conciencia. La desproporción cobra todas sus dimensiones para los que admiten en Cristo un "yo" humano como centro de conocimiento y de conciencia: ¿ cómo puede saber este "yo" humano que es el "yo" del Verbo ?.

Ya hemos dicho que no se puede poner un "yo" humano, un centro autónomo de conciencia, que se afirme a su vez en el Verbo, frente a él. No se puede admitir la teoría, propuesta especialmente por Galtier, de que Jesús, al tomar conciencia de un "yo" humano, se habría considerado espontáneamente como persona humana, si la visión beatífica no hubiese impedido este error: "si se hubiese conocido únicamente por vía de conciencia directa, la naturaleza humana de Cristo habría podido y debido aparecer a sí misma como persona" (L'unité du Christ, 350. Tesis análogas se hallan en Ch. V. Héris, A propos d'un article sur la psychologie du Christ, RSPT 43 (1959) 468). Algo falso habría habido en el funcionamiento de la psicología de Jesús, si en virtud de la toma de conciencia se hubiese considerado como persona humana. Tal toma de conciencia no respondería a la verdad. Una corrección proveniente de un elemento extrínseco, la visión beatífica, habría podido remediar sólo superficialmente un error fundamental inherente al psiquismo. Es a través de su propia conciencia humana como Jesús ha debido percibir su "yo" en toda su verdad.

Ahora bien, si parece considerable la desproporción entre el hombre que toma conciencia y Dios, de quien toma conciencia, el problema cambia si se recuerda que quien toma conciencia no es un simple hombre: es el Hijo de Dios. No se trata de explicar cómo un hombre toma conciencia de ser Hijo de Dios, sino cómo el Hijo de Dios toma humanamente conciencia de ser él mismo.

Que el Hijo de Dios sea el sujeto de una actividad psicológica humana, es la consecuencia normal de la Encarnación: al hacerse hombre y asumir una naturaleza humana, ejercita la actividad propia de esta naturaleza. De este modo, en la conciencia de Jesús el "yo" divino se percibe a sí mismo humanamente.

Pero este "yo", que ontológicamente es divino, ¿ de qué manera aparece en la psicología de Jesús como el "yo" del Hijo?. Un "yo" no se presenta a la conciencia con la etiqueta de su identidad o de sus cualidades. Para calificar nuestro "yo", tenemos necesidad de reflexionar sobre nuestras experiencias íntimas, sobre las relaciones que estrechamos con los demás, sobre todo un conjunto que nos rodea y nos ayuda a situar nuestra personalidad.

¿ Cómo ha llegado Jesús a tomar conciencia de ser Hijo de Dios ?. ¿ A través de qué experiencia y de qué reflexión ha podido reconocer esta identidad ?.

2. La verdad de la psicología de Jesús.

La antigua respuesta, que explicaba por la visión o ciencia beatífica la conciencia de la filiación

divina, ha sido sustituida frecuentemente por la respuesta que invoca una iluminación no interior, sino externa. Algunos han pensado encontrar en el episodio del bautismo la indicación de esta revelación. Si se adopta la versión de Marcos (3, 11) y de Lucas (3, 22), es efectivamente al propio Jesús a quien se dirige la palabra divina: "Tú eres mi Hijo querido, mi predilecto". En este momento Cristo se habría dado cuenta de que Dios le consideraba su Hijo único. Otros sitúan en época más tardía - algunos incluso en el momento de la resurrección - el inicio de esta conciencia.

Pero estas explicaciones no tienen en cuenta los hechos. No se puede retrasar casi hasta la muerte de Jesús la conciencia de su filiación divina, porque los textos evangélicos afirman esta conciencia durante su vida terrena y porque el gran debate con sus adversarios, que concluye con la condena a muerte, se basa precisamente en una reivindicación de esta filiación divina.

Por otra parte, no es posible apoyarse en el relato del bautismo para situar al comienzo de la vida pública la primera revelación de su filiación trascendente, que habría sido hecha a Jesús. Ya hemos advertido que la declaración teofánica habría podido provenir del episodio de la Transfiguración. Pero además, ¿se podría acaso considerar verosímil una revelación de la propia identidad que habría recibido Jesús hacia los treinta años?. Habría sido muy tarde para tomar conciencia del verdadero y propio "yo". Y no habría tenido siquiera tiempo de asimilar tal verdad para expresarla en sus testimonios. La conmoción que produjo en torno a sí al revelar la propia filiación divina, y que iba a suscitar la oposición absoluta de sus adversarios, la habría sufrido él mismo en el momento de comenzar su propia misión. No se comprende cómo habría podido cambiar radicalmente de opinión sobre lo que él mismo era, pues la distancia entre la simple condición de hombre y la de Hijo de Dios es inmensa. Sería verdaderamente difícil admitir semejante trastorno psicológico.

No se puede infravalorar la ley esencial de la psicología de Jesús: la conformidad con la verdad. Hemos visto cómo había que evitar cualquier divorcio entre la ontología y la psicología de Cristo. Jesús ha debido vivir en la verdad psicológica de lo que realmente era. No ha podido ignorar su propia identidad ni equivocarse acerca de ella en los años de su infancia y juventud. Si el Hijo de Dios en virtud de la encarnación toma humanamente conciencia de sí mismo, esta toma de conciencia no puede tener por objeto más que su identidad personal. El desarrollo psicológico no ha podido consistir en pasar de la conciencia de una identidad humana a la de una identidad divina: ha hecho crecer y progresar la conciencia humana de ser Hijo de Dios.

Además de la exigencia de verdad inherente a la estructura íntima de la Encarnación, hay que señalar lo que implica la misión reveladora de Cristo. ¿Cómo habría sido posible que el destinado a traer la Revelación definitiva a la humanidad se hubiese considerado durante largos años un simple hombre, cuando era en realidad el Hijo de Dios y hubiese ignorado la verdad central en torno a la que había de desarrollarse todo su mensaje?. Para cumplir su misión, que implicaba el testimonio de su identidad divina, debía haber tomado conciencia de esta identidad según la verdad que estaba encargado de comunicar, y debía haber tomado esta conciencia de tal manera que quedase penetrada de ella toda su psicología.

La psicología de Jesús, pues, ha debido desarrollarse desde el principio, organizándose en torno a la conciencia de ser Hijo de Dios. Tenemos una prueba de ello en los textos evangélicos. El único episodio que se nos cuenta de la adolescencia de Jesús es el de su estancia en el templo a la edad de doce años (Sobre el valor histórico del relato, cfr. R. Laurentin, *Jesús au Temple. Mystère pascal et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, París 1966, 158-161). Ahora bien, según el relato de Lucas, está caracterizado por una afirmación de filiación divina: "¿No sabíais que yo tenía que estar en la casa de mi Padre?" (2, 49). La palabra está llena de misterio, porque María y José no la comprenden: María dice "tu padre", y Jesús responde "mi Padre", aludiendo a algún otro; como hemos advertido, María ha dicho probablemente "Abba", y Jesús emplea de nuevo el vocablo, dándole un sentido de designación divina desconocido en el judaísmo. El episodio demuestra que Jesús tiene una conciencia de su filiación que no proviene de la religión judía y que supera lo que su madre sabe de su origen. El Padre celestial es para él lo que para otro niño es el padre de la tierra. Dios es su Padre en sentido propio. De este modo Jesús revela a María su origen verdadero, la naturaleza de su filiación divina, y demuestra que ha tomado conciencia durante su infancia de su propia relación filial excepcional con el Padre.

3. El contacto místico filial.

Lo que más luz proporciona sobre la psicología de Cristo es el término "Abba", pues es la expresión más espontánea de su identidad filial, una expresión del todo particular propia de Jesús e independiente del lenguaje religioso judío: a diferencia de la expresión "el Hijo del hombre" y de la afirmación "ego eimi", no proviene del Antiguo Testamento. Puede decirse que en ella se afirma todo lo que de único y de nuevo tiene el "yo" de Cristo.

"Abba" revela una intimidad con el Padre profundamente enraizada en la psicología de Jesús. Se ha desarrollado en lo hondo de su pensamiento, haciéndole comprender que él es el Hijo de este Padre en sentido pleno, no inferior al de un niño respecto a su padre humano.

Para explicar el desarrollo de esta intimidad, hay que atribuir a Jesús una experiencia de tipo místico. Los místicos hablan de contactos místicos con Dios: experimentan el sentimiento de la presencia de Dios, tienen la impresión de estar fundidos con la vida divina, de estar inmersos en ella. Hay una especie de percepción de la unión entre Dios y el hombre que realiza la vida de gracia. La percepción se da menos a nivel intelectual que afectivo. Es toda la personalidad la que se siente comprometida en este contacto.

No sólo los "grandes místicos" tienen esta experiencia. Se da también en la vida íntima de muchos cristianos que experimentan en lo más profundo de sí mismos el sentimiento de una armonía con Dios.

Tenemos así una indicación de cuanto se ha podido verificar en la psicología de Jesús. Sus contactos místicos con el Padre le han permitido reconocer la propia identidad de Hijo y captar la verdad del propio "yo" divino en la conciencia humana.

Estos contactos debieron comenzar muy pronto, con el desarrollo de su conciencia de niño, pues era preciso que esta conciencia creciese en la verdad. Como los demás niños toman conciencia de su personalidad en las relaciones que establecen con los demás, especialmente con los padres, Jesús ha comenzado a adquirir conciencia de su personalidad divina en sus relaciones íntimas con el Padre. Su conciencia se ha despertado progresivamente a la luz de los contactos místicos de tipo filial. Poniéndose ante el Padre y contemplándolo con su mirada interior, ha descubierto su condición de Hijo.

Toda mística viene de Dios, y en el caso de Jesús la iniciativa de los contactos se debe al Padre. La iniciativa va aquí unida a la de la Encarnación. Para mejor comprenderla se puede hacer una comparación con la generación del niño Jesús. La concepción virginal ha sido obra del Padre, que quería ser el único Padre del niño y que ha efectuado la generación por medio del Espíritu Santo. Pero si el Padre quería ser padre de Jesús, quería serlo también psicológicamente. Por medio del Espíritu Santo actuó en la psicología de Jesús para hacerse reconocer como Padre. Ha asegurado un desarrollo psicológico continuo y en conformidad con la generación física.

La experiencia mística ha tomado en Jesús la forma particular de un contacto esencialmente filial con el Padre. Así como los místicos hablan a veces de fusión con Dios, Jesús habla siempre de relaciones íntimas con el Padre: "El Padre me conoce y yo conozco al Padre (Jn. 10, 15). "El Padre está conmigo" (Jn. 16, 32; cfr. 8, 29). "El Padre está en mí y yo estoy en el Padre" (Jn. 10, 38; cfr. 14, 11; 17, 21). Su mística, pues, es filial: lo que más claramente la caracteriza es la relación de Hijo.

Se distingue además por una nota de reciprocidad. Citemos aún: "Nadie reconoce al Hijo sino el Padre, y nadie reconoce al Padre sino el Hijo ..." (Mt. 11, 27). "Todo lo mío es tuyo, y todo lo tuyo es mío" (Jn. 17, 10). Los místicos se sienten a veces abismados ante la soberanía divina; Jesús, en cambio, expresa relaciones mutuas en las cuales aparece una igualdad sustancial, aun cuando el Padre sea siempre primero y sea considerado como el origen de todo.

Hay aquí una audacia que no se encuentra en ningún místico. Si algunos místicos interpretan sus estados en el sentido de una identificación con Dios, conservan siempre la conciencia de una radical inferioridad de su persona frente a la trascendencia divina. Jesús, por el contrario, entra en esta

trascendencia afirmándose como Hijo, al mismo nivel del Padre. Sólo una experiencia mística excepcional puede darle tal seguridad.

Cabe añadir que esta experiencia no se reduce a algún momento de emoción religiosa más intensa. Jesús conocía tales momentos, como es el del himno de alegría (Lc. 10, 21; Mt. 11, 25). Pero su comportamiento de Hijo se manifiesta de manera habitual, y la invocación "Abba", que caracteriza ordinariamente su plegaria, revela continuas relaciones íntimas con el Padre. El sentimiento de la presencia del Padre y de un contacto filial con él acompaña normalmente sus estados de conciencia.

Concretamente, el Padre ha hecho sentir y comprender a Jesús, por medio de una experiencia interior, que era verdaderamente su Padre. Ha suscitado así la formación de una conciencia filial humana en el que tenía un "yo" de Hijo, pero había de recibir en su psicología luz sobre el valor y la realidad profunda de su propio "yo".

Siempre desde este punto de vista puede advertirse una armonía entre la psicología y la ontología. La persona se define como relación subsistente o hipostática; hemos destacado su carácter de relación. El Hijo, persona divina, se define por medio de su relación filial. Toma humanamente conciencia de sí mismo a través de las relaciones filiales estrechadas con el Padre. "Jesús toma conciencia de ser Dios, al tomar conciencia de ser Hijo". El Padre se revela a él en contactos místicos profundos, que le permiten captar su identidad de Hijo de Dios.

Esta toma de conciencia se ha ido desarrollando según la ley del psiquismo humano. Jesús ha tenido inicialmente una conciencia infantil, antes de tenerla de adolescente y luego de adulto. Su conciencia filial ha podido enriquecerse con las indicaciones que le proporcionaba la religión judía, y especialmente la Biblia. Pero la "clave" de esta conciencia se encontraba en las relaciones filiales entabladas con Aquel que se le entregaba en la luz íntima de contactos místicos en calidad de verdadero Padre.

Hay que añadir que el desarrollo de la psicología filial de Jesús ha continuado durante toda su vida pública. No es simple casualidad que la palabra "Abba", usada tan frecuentemente por Jesús, nos haya sido referida una sola vez en los textos evangélicos: durante la oración de Getsemaní (Mc. 14, 36). En un momento de conflicto íntimo, se dirige Jesús al Padre con una emoción que ha hecho inolvidable para los testigos el acento de la palabra "Abba". La muerte en cruz, con la que el crucificado encomendaba su espíritu a las manos del Padre, marcó después el culmen de la experiencia filial.

Todos los aspectos de la existencia humana, pues, han alimentado la conciencia filial de Cristo: esta experiencia ha sido vivida en una relación fundamental con el Padre de naturaleza mística, que ha permitido a Jesús situar y calificar el propio "yo" divino.

Cap. II. La Ciencia de Jesús.

El Conocimiento de Dios.

A) Teología de la triple ciencia.

1. La teoría medieval.

La escolástica medieval ha elaborado una doctrina de la triple ciencia de Cristo (Sobre la elaboración de esta doctrina a partir de la teoría agustiniana del "conocimiento matutino", que ve claramente todo en el Verbo, y del "conocimiento vespertino", que conoce las cosas en sí mismas de manera más oscura, cfr. J. T. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi*, Freiburg 1971). Por las definiciones y sobre todo por las del tercer concilio de Constantinopla consta simplemente la distinción entre ciencia divina y ciencia humana del Verbo encarnado. La reflexión teológica medieval ha centrado su atención en la ciencia humana y ha propuesto una triple división dentro de ella.

Según esta doctrina (Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 9-13), Jesús posee ante todo la ciencia que tienen los elegidos, que consiste en la visión de Dios y acompaña a la bienaventuranza. No podemos, en efecto, negarle la perfección de ciencia y de bienaventuranza hacia las cuales conduce él a la humanidad, y que implica el estado glorioso de su alma desde el momento de la concepción. Mediante esta ciencia el alma de Cristo contempla la esencia divina y conoce igualmente en el Verbo todo lo real; solamente le falta el conocimiento de todo lo que Dios puede hacer, porque su conocimiento de los posibles se limita a lo que pueden hacer las criaturas.

Hay que atribuir igualmente a Cristo el privilegio de la ciencia infusa, porque sería inconcebible que un tipo de conocimiento que pertenece a los ángeles y ha sido concedido a algún hombre, a Adán y a algún santo, no se halle en Jesús. Es una ciencia sobrenatural que permite conocer las cosas en sí mismas, a diferencia de la ciencia beatífica, que las percibe en su esencia divina. Respecto a su extensión, ha habido fluctuaciones, y Santo Tomás ha cambiado de opinión, pero en la *Suma Teológica* piensa que todas las realidades naturales y sobrenaturales, fuera de la esencia divina, constituyen el objeto de esta ciencia (*S. Th.* III, q. 11, a. 1). Algunos precisan que el alma de Cristo ha recibido la ciencia infusa desde los primeros instantes (Cfr. H. Bouëssé, *Le Sauveur du monde*, 2, *Le Mystère de l'Incarnation*, Chambéry-Leysse y París 1953, 408). Así, además de "la ciencia beatífica, por medio de la cual el alma de Cristo conoce al Verbo y las cosas -en el Verbo-", tiene "la ciencia infusa, por medio de la cual conoce las cosas en su propia naturaleza" (*S. Th.* III, q. 9, a. 3).

Se hubiera podido pensar que estas dos ciencias, por su sobreabundancia, hiciesen superfluo cualquier otro tipo de conocimiento. Sin embargo, se añade en último término la ciencia adquirida, porque el alma de Cristo ha debido ejercitar activamente su inteligencia; no habría sido suficiente que recibiese de lo alto los conocimientos infusos. Los teólogos del medievo dudaron en admitir esta ciencia adquirida o experimental; Santo Tomás la había descartado por completo como inconciliable con la ciencia infusa (*Sent.* 3, d. 14, a. 3, q. 5 a. 3; d. 18, a. 3 a. 5); luego, llegó a reconocerla expresamente (*S. Th.* III, q. 9, a. 4). Extendía su objeto a todo lo que la inteligencia puede saber con su ejercicio, pero excluía que Cristo hubiese podido aprender cosa alguna de un ser humano, porque esto no hubiese sido conveniente para su dignidad de cabeza de la Iglesia, venido a traer a todos los hombres la doctrina de la verdad (*S. Th.* III, q. 12, a. 3): por tanto, lo que Jesús ha aprendido, lo ha aprendido de su experiencia personal, por medio del contacto no con los hombres, sino con las obras de Dios en el mundo (Es aún la postura que adopta A. Michel en *Science de Jésus-Christ*, DTC 14, 1658). Esta teología de la triple ciencia humana de Cristo se inspira en un principio de perfección: Cristo ha debido tener toda perfección del conocimiento: "Por tanto, Jesús ha vivido nuestra vida intelectual, como ha vivido la de los ángeles, como ha vivido la de los santos y como ha vivido la de Dios. Y a quien estuviese tentado -escribe Ch. V. Hérís- de maravillarse de esta multiplicidad de conocimientos, será suficiente advertirle que todos se armonizan entre sí, por que son todos un rayo de la luz divina irradiada en la inteligencia creada" (Ch. V. Hérís, *Le mystère du Christ*, París 1928, 98-99).

2. Observaciones críticas.

La construcción doctrinal de la triple ciencia parece actualmente un tanto artificial (Un análisis crítico de esta doctrina escolástica ha sido hecho por J. Rivière en "Le problème de la science humaine au Christ, position classique et nouvelles tendances", BLE 7 (1915-16) 241-261, 289-314, 337-361). Ni tiene en sí una coherencia demasiado segura ni puede mantenerse si no es a base de divisiones en la inteligencia humana de Cristo: ¿cómo explicar que Cristo haya podido conocer dos veces las mismas cosas, con la ciencia beatífica y con la ciencia infusa, y haya podido aprender por medio de la ciencia adquirida lo que sabía ya de otras dos maneras? (Véase la presentación de la ciencia adquirida que hace Michel (ar. cit. DTC 14, 1651): "Como nosotros, ha debido Cristo adquirir conocimientos: no que haya aprendido cosa alguna que no conociese antes, sino que ha tenido un nuevo conocimiento, por medio de la "ciencia adquirida", de aquello que conocía por otra ciencia"). Sería preciso admitir una ciencia en tres compartimientos; pero, ¿ es esto compatible con la verdadera naturaleza humana de Cristo ?.

El principio de perfección, tal y como ha sido elaborado en la teoría, lleva a consecuencias evidentemente excesivas: no podía ser el ideal para Cristo tener en su ciencia humana un equivalente de la ciencia divina y de la ciencia angélica, sino más bien conocer como conoce cualquier hombre. El ideal para Cristo tampoco podía ser el conocimiento adquirido o experimental de todo lo cognoscible. Cuando los Carmelitas de Salamanca aplican los principios de Santo Tomás relativos a la universalidad del objeto de la ciencia adquirida, no dudan en atribuir a Cristo todas las ciencias naturales, de suerte que Cristo "haya sido no sólo el mejor dialéctico, filósofo, matemático, médico, moralista o político, sino también músico, literato, orador, artesano, agricultor, pintor, navegante, soldado, etc." ("Universaliter tenendum est quod omnis vera scientia naturalis fuerit in Christo": Collegii Salmanticensis Carmelitarum Discalceatorum. Cursus Theologicus, Tract. 21 De incarnatione, Disp. 22 Dub. 2, 4, n. 29 (ed. París-Bruxelles- Genève 1880, t. XV, 320). La única restricción es que ha sido todo esto a título de cualidades habituales y no necesariamente en el ejercicio práctico ("Secundum habitum" -ibid.-). Lo extravagante de la afirmación evidencia la debilidad del razonamiento. Para un hombre la perfección no consiste en conocer todo, y Cristo no debía reunir en sí todas las ciencias, todas las artes y oficios; nada más alejado del evangelio que considerarle el mejor navegante o el mejor soldado (Completamente fantástica, en las consecuencias lógicas del principio de Santo Tomás, es la afirmación de A.M. Lépicier, el cual, después de haber afirmado en Cristo una ciencia que supera la de los demás hombres, deduce aplicaciones concretas: "Podemos argüir que Cristo, al ver la hierba, las plantas y los árboles, ha descubierto fácilmente por sí mismo las reglas y clasificaciones de la botánica", etc. Siguen luego otras preguntas, especialmente de matemáticas y de economía social -Tractatus de Incarnatione Verbi, I, Paris 1905, 461).

Para comprender mejor el sentido de la teoría medieval, hay que recordar su punto de partida histórico. En los primeros tiempos de la escolástica algunos autores habían sostenido que en Cristo, a causa de la unión hipostática, el alma humana tenía por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza, y que por tal motivo poseía toda la sabiduría de Dios. Era la opinión especialmente de Hugo de San Víctor, que negaba la igualdad de la ciencia humana con la de Dios, pero únicamente porque el alma había recibido lo que Dios poseía por sí mismo: habida cuenta de esta diferencia, la plenitud y la perfección de la sabiduría eran idénticas (Hugo de San Víctor, De sapientia animae Christi, PL 176, 853 AB; De Sacramentis, Lib. 2, P. 1, c. 6; PL 176, 383 D-384 A. Cfr. Gerhoh de Reichersberg, De gloria et honore Filii Hominis, PL 194, 1135 BCD-1136 A (que cita el Sacramentis de Hugo de San Víctor); Epist. 21, PL 193, 581 CD; el anónimo de la Summa Sententiarum, c. 16, PL 176, 74 BC).

Esta opinión volvía a reconocer al hombre Jesús una ciencia divina "sin medida" (Hugo, De Sapientia, PL 176, 853 B: "Sine mensura gratiam acceperat, quia cum immensa gratia erat possibilis natura". Es inaceptable como tal, porque no respeta la distinción de las naturalezas ni de las operaciones; atribuye una perfección divina a la actividad humana de Cristo. Aunque esta opinión haya tenido a favor suyo una toma de posición de San Fulgencio (Epist. 14, q. 3, 25-34, PL 65, 415-424. Fulgencio atribuye al alma de Cristo el conocimiento pleno de la divinidad: Cristo tiene en su humanidad toda la sabiduría, porque en ella se encuentra la plenitud de la divinidad. Cfr. especialmente n. 29-30, PL 419-420: "In humanitate sua totam habet divinitatis suae substantiam...

totam sapientiam, totam omnipotentiam " (420 BC). Esta opinión no salva suficientemente la distinción de las dos naturalezas), sin embargo, no está inmune de monofisismo.

Esta teoría ha sido luego corregida en el sentido de establecer una diferencia entre la ciencia divina y la ciencia humana de Cristo. Pero en esta corrección han conservado los teólogos medievales el principio subyacente que asignaba a la ciencia de Cristo la más alta perfección posible y la extensión más universal (Es característica la posición de Pedro Lombardo, el cual, negando que el alma de Cristo haya podido hacer todo lo que hace Dios, afirma que conocía todo lo que conoce Dios, pero no con la misma claridad. Se propone claramente la omnisciencia: "Omnia ergo scivit anima illa" - Sent. III, Dist. 14, n.2; PL 192, 783-784-). De este principio nació la afirmación de la ciencia beatífica y la añadidura posterior de la ciencia infusa, de suerte que el tipo de conocimiento que habría debido afirmarse en primer lugar, el de la ciencia adquirida o experimental, no ha sido considerado sino después de los otros, llegando a admitir con mayor dificultad.

Habría sido necesario proceder a la inversa: mejor que establecer "a priori" modelos perfectos de ciencia que debían verificarse en Cristo, se habría debido partir del testimonio evangélico sobre los conocimientos realmente manifestados por Jesús, teniendo en cuenta el principio de la Encarnación, según el cual Cristo ha sido en su vida humana semejante en todo a nosotros excepto en el pecado.

Es el hombre concreto, como ha vivido entre los hombres, el único punto de partida válido para nuestra reflexión sobre sus conocimientos.

La elaboración doctrinal de la triple ciencia ofrece un ejemplo de "cristología descendente" mal entendida: partiendo de la perfección divina, se ha tratado de determinar la ciencia humana de Jesús por medio de un largo recorrido donde ha sido difícil verificar la experiencia de la vida humana.

B) Los conocimientos experimentales.

No hablamos de una ciencia adquirida o experimental que haya que distinguir de las demás ciencias humanas de Cristo: no hay en Jesús más que una ciencia humana. En esta ciencia humana, como atestiguan los evangelios, hay conocimientos experimentales y conocimientos de origen superior. Ante todo hay que reconocer que Jesús ha adquirido conocimientos por medio del ejercicio normal de su inteligencia como los demás hombres. Estos conocimientos han tenido un carácter necesariamente limitado y han progresado al mismo ritmo que el desarrollo intelectual humano.

No habría que hacer problema de omnisciencia ("Un Cristo que hubiese aprendido todo científicamente no nos parece verdadero", dice P. Vigúe reaccionando contra las posiciones de los Carmelitas de Salamanca y de Mons. Lépicier: "Quelques précisions concernant l'objet de la science acquise du Crist, RSR 10 (1920) 27). No sólo sería arbitrario atribuir a Jesús conocimientos científicos y técnicos superiores a los de sus contemporáneos, sino que las indicaciones evangélicas obligan a sacar la conclusión contraria: nunca manifiesta Jesús conocimientos de este tipo. Durante sus treinta años de Nazareth llevó una vida exteriormente común. No realizó ningún descubrimiento científico, ni fue autor de ningún invento, ni hizo progresar la técnica del oficio que desempeñaba. Los habitantes de Nazareth no advirtieron nunca en él nada notable o extraordinario: lo que explica su sorpresa al inicio de su vida pública. Incluso los que le habían seguido más de cerca, sus primos o "hermanos", quieren llevárselo a casa cuando se pone a predicar, porque no han advertido en él ninguna disposición que se salga de lo ordinario.

Para apreciar el valor de este hecho esencial no es suficiente hablar del saber del "alma de Cristo", según el lenguaje de la teoría escolástica. Es el Hijo de Dios quien adquiere lenta y progresivamente conocimientos experimentales con las limitaciones necesariamente inherentes.

La "aventura" de la Encarnación implica el compromiso del Verbo, que tiene la omnisciencia divina, en el humilde desarrollo de una inteligencia humana. Al asumir una condición humana semejante a la nuestra, ha aceptado el Verbo las limitaciones de una ciencia ligada a un ambiente, a una época y a un oficio.

¿ Hay entonces que atribuir al Hijo de Dios ignorancia o error?. Por lo que respecta a la ignorancia,

no cabe duda, si se entiende este término en el sentido normal de ignorancia de hecho, no culpable (Nosotros no utilizamos la noción escolástica de ignorancia, "estado penoso que supone la privación de un conocimiento que el sujeto debería tener", según la fórmula de Rivière (*Le problème*, 349). Tal ignorancia resultaría inadmisibles en Cristo. Basándose en este concepto de ignorancia ("privatio illius scientiae quae inesse deberet"), Suárez afirma que Cristo "no tuvo ignorancia, sino la plenitud de ciencia": "Et ita Christus nihil eorum nescivit seu ignoravit quae oportuit scire, considerata dignitate personae, conditione naturae et ratione status seu officii; et ita, simpliciter loquendo, ignorantiam non habuit, sed plenitudinem scientiae"-Dissert. 24, sect. 3, n. 8; t. 17, 663. Según este vocabulario la conclusión es justa, pero nosotros preferimos dejar al término "ignorancia" su sentido más corriente: no saber. En este sentido, Jesús ha sido ignorante, y esta ignorancia tiene un valor especial de participación en la condición humana). Jesús ha ignorado humanamente muchas cosas más de las que conocía, porque ésta es la situación de toda ciencia experimental humana. Así, no conocía las verdades científicas que fueron descubiertas en épocas posteriores: un científico de hoy conoce mucho más, por ejemplo, sobre la constitución íntima de la materia.

El hecho de esta ignorancia, que es innegable, cobra un valor particular en la perspectiva de la Encarnación. Jesús ha dado un sentido superior a la ignorancia humana, porque no ha sido considerada indigna de ser asumida por el que es Dios. Ciertamente ha tratado de superar la ignorancia, adquiriendo todos los conocimientos que estaban a su alcance; pero también ha experimentado como todos los hombres que cuanto más se desarrolla la ciencia humana, tanto más crece con ella la evidencia de una ignorancia todavía más grande. Tal vez deja entrever la conciencia de la ignorancia: "El viento sopla donde quiere, oyes el ruido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va" (Jn. 3, 8). Al mismo tiempo permite suponer el valor de esta ignorancia, que contribuye a abrir el espíritu al misterio divino.

Por cuanto respecta al error, el problema es diferente. En efecto, en sentido estricto, el error implica una contradicción con la verdad; esta contradicción no es simplemente resultado de la ignorancia, sino que supone la voluntad de haber querido afirmar más de lo que se sabía. Por su rectitud, Jesús no ha hecho nunca afirmaciones que fuesen más allá de su saber. No conociendo, por ejemplo, la constitución íntima de la materia o la organización del mundo sideral, se limitaba a constatar las apariencias, sin emitir juicios más precisos. Solamente quiere ser Maestro en la doctrina religiosa. La ausencia de error se debe especialmente a la humanidad, que acepta las limitaciones del conocimiento.

Es precisamente esta humildad la que ha permitido a Jesús dejarse instruir por los demás, al contrario de lo que ha pensado un cierto número de teólogos después de Santo Tomás (Cfr. Michel, *Science de J.C.*, DTC 14, 1658). Partían de la convicción de que Jesús ha debido aprender todo por sí mismo en virtud de su experiencia personal: habría aprendido todo al contacto con las cosas y con las obras de Dios en el mundo, pero no habría podido recibir de otros conocimiento alguno por su dignidad de Maestro.

En esta opinión hay una noción inexacta de la perfección, aplicada a la naturaleza humana de Jesús. No hay imperfección alguna en que un niño o un hombre aprendan algo de los demás; al contrario, un hombre debe saberlo hacer como miembro de una sociedad donde nos ilustramos recíprocamente. Antes de desempeñar su oficio de Maestro, ha sido Cristo miembro de la comunidad humana, aceptando las condiciones de esta pertenencia. Como niño, estaba sometido a sus padres: tal subordinación, afirmada por Lucas (2, 51), no fue simple apariencia. En su educación ha adquirido todo tipo de conocimientos. María y José han ejercido realmente una influencia en la psicología del niño.

Igualmente todos los ambientes humanos donde ha vivido Jesús han dejado en él muchas huellas, sobre todo en el modo de pensar y de expresarse; los textos evangélicos muestran que no se ha cerrado en sí mismo, haciéndose impermeable al propio ambiente. También durante el período de la vida pública, cuando se comportaba abiertamente como Maestro, ha seguido adquiriendo conocimientos por medio del contacto con los demás. Sería excesivo sostener que cada vez que ha hecho una pregunta o pedido una información, Jesús simulase ignorancia y no adquiriese nada de la respuesta.

Aparece aquí de nuevo el peligro de docetismo. Para descartar en Cristo toda imperfección, se debería reconocer en él una educación sólo aparente (Así A. F. Claverie había pensado que Jesús no tenía necesidad de recibir consejos de José y María: "pues él mismo los tenía ya formulados en su voluntad" -La Science du Christ, Science acquise, RT 18 (1910) 777), una actitud exterior en las preguntas formuladas o en las conversaciones con otros normalmente capaces de instruirlo. El misterio de la Encarnación exigía que Jesús fuese verdaderamente educado por sus padres, que enriqueciese realmente sus conocimientos y su saber por el trato con los demás.

También en el campo de los conocimientos y de los comportamientos religiosos ha recibido Jesús mucho de los demás. Desde luego, su madre no ha jugado un papel despreciable en su formación ("Es de su madre de quien Cristo aprende la manera de comportarse como hombre y el modo de comunicarse con los demás; es de ella de quien, en este plano, "aprende" a Dios...", advierte J. Moroux -La conscience du Christ et le temps, RSR 47 (1959) 333 s.), y el ambiente cultural judío ha ejercido en él su influjo por el uso que hacía de la Biblia. Su cultura religiosa no queda definida sólo por esto, pero aun yendo unida a la conciencia única de la identidad filial y al conocimiento de la misión redentora, se enriquece con notables aportaciones familiares y sociales.

Lejos de mostrar reticencias frente a estas aportaciones exteriores a los conocimientos propios o de considerarlas simplemente como una necesidad inevitable, Jesús se ha preocupado de establecer relaciones sociales para una existencia más integralmente humana.. La importancia que concede a estos contactos en su vida pública es significativa. En sus intercambios con sus hermanos los hombres ha querido recibir y dar a la vez. La aventura de la Encarnación implicaba para el Verbo la búsqueda de la vida humana más auténtica, nutrida de experiencias concretas en relaciones sociales profundamente asumidas.

C) El conocimiento de Dios.

1. La teoría de la visión beatífica.

En la doctrina escolástica ofrece la ciencia beatífica una solución radical al problema del conocimiento de Dios en Jesús. Proporciona también una solución al problema de la conciencia de la propia identidad de Hijo de Dios que Cristo tenía. Pero surge inmediatamente una dificultad esencial sobre este punto, si se quiere tener en cuenta el carácter propio de la conciencia. Una conciencia no puede desarrollarse simplemente por medio de una visión. Según el lenguaje de los escolásticos, el alma de Cristo, al ver a Dios, ve al Verbo (Es el lenguaje de Santo Tomás, que aparece de nuevo, por ejemplo, en H. Bouëssé (Le Sauveur du monde). He aquí las cuatro cuestiones examinadas a propósito de la visión beatífica: "¿El alma de Cristo comprende al Verbo, es decir, le conoce con un conocimiento exhaustivo? ¿El alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas?. ¿El alma de Cristo conoce en el Verbo el infinito?. ¿Ve al Verbo, es decir, la esencia divina más claramente que cualquier otra criatura?" (2, 395). Estas cuestiones están tomadas de la S. Th., III, q. 10). Es "la visión de la naturaleza divina la que le permite decirse Dios también en su humanidad" (P. Galtier, L'unité du Crist, 371). La dificultad nace del hecho de que una visión no equivale a una conciencia: ver la naturaleza divina como objeto de conocimiento, no es tomar conciencia de la propia personalidad divina. Visión y toma de conciencia más bien se oponen: lo que se ve como objeto no puede ser considerado como sujeto propio.

Por otra parte, todo el modo de plantear el problema exigiría rectificaciones: cuando se dice que el alma de Cristo ve al Verbo, parece olvidarse que es el Verbo mismo quien es principio y sujeto de toda actividad humana de conocimiento en Jesús. ¿ Se dirá entonces que el Verbo, por medio del alma, ve a Dios y al Verbo mismo?. Además, entre visión de la naturaleza divina y conciencia de una persona divina, hay una notable diferencia, que no permite explicar la una por medio de la otra.

Tampoco una "visión inmediata", que no fuese "visión beatífica" (Es la teoría propuesta por K. Rahner, para quien la visión inmediata es consecuencia de la conciencia del alma de Cristo de estar en el Verbo -Problèmes actuels de christologie, en Ecrits théologiques, I. Bruges 1969, 142-), podría justificar la conciencia de ser Hijo de Dios, porque la dificultad no nace solamente de la cualidad beatífica de la visión, sino del hecho de que la visión de un objeto no equivale a la conciencia de un sujeto. Por muy inmediata que sea una visión, sigue siendo una visión, y el objeto que se ve no

equivale a un sujeto que toma conciencia de sí mismo.

Ya hemos examinado el problema de esta toma de conciencia, y hemos tratado de resolverlo sin recurrir para nada a una visión de Dios. Este elemento de visión, si estuviese asegurado en el caso de Jesús, no podría intervenir más que como una aportación externa al acto de conciencia para completarlo y corregirlo, impidiéndole que se considere persona humana. Pero lejos de estar asegurado, carece de fundamento; más aún, se halla por añadidura en profundo desacuerdo con los testimonios evangélicos y con toda la economía de la Encarnación.

La visión beatífica del Jesús terrestre carece de fundamento, porque no está atestiguada ni por la Escritura ni por la Tradición patristica.

Al afirmar esta visión, había reconocido Galtier que no se puede demostrar por los textos evangélicos (P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, París 1947, 258-259). Los pasajes de Juan donde Jesús afirma haber visto al Padre, pueden referirse a la visión divina anterior a la vida terrena, como sugiere el verbo en pasado "ha visto" y el contexto del Prólogo donde se presenta la intimidad eterna del Verbo con el Padre como fuente de la misión reveladora. Ningún texto indica una visión humana actual en Jesús.

En la Tradición patristica no es posible encontrar testimonio alguno cierto, explícito, a favor de la afirmación de la visión beatífica (Ibid., 256; *L'enseignement des Pères sur la vision béatifique dans le Christ*, RSR 15 (1925) 54-68. Galtier, con todo, había pensado proponer un texto de Agustín como único testimonio explícito (De Div., q. 83, 65; PL 40, 6=), pero hay que reconocer con T. Van Bavel (*Recherches sur la christologie de saint Augustin*, Freiburg 1954, 166) que, en realidad, no hay en él nada explícito. Van Bavel, a su vez, había creído encontrar otro texto más probativo y más decisivo (Contra Maxim., II, 9, 1, PL 42, 763). Pero tampoco este texto es más demostrativo que los otros, porque al comentar la frase de Jesús: "Ningún hombre, excepto yo, ha visto al Padre" (cfr. Jn. 6, 46), no quiere Agustín afirmar una visión humana actual: su finalidad es más bien mostrar la divinidad de Cristo y, por tanto, su ciencia divina eterna). Cuando Agustín comenta los textos de Juan sobre la visión del Padre, no precisa si se trata de la visión divina eterna o de una visión humana actual. Los demás textos patristicos que se han invocado, son todavía menos demostrativos (Remitimos a las observaciones de Galtier. Por lo que respecta al texto de San Fulgencio (Ep. 14, q. 3, 25-34, PL 65, 415 s.), ya hemos advertido que no atribuye a Cristo una ciencia beatífica propiamente, sino una sabiduría divina en su humanidad, y que se da una desviación en sentido monofisita).

La argumentación teológica basada en las exigencias tanto de la unión hipostática como de la plenitud de gracia o de la comunicación de la visión beatífica a los elegidos, sigue siendo muy discutible.

De la unión hipostática no cabe deducir la necesidad de la visión, porque si una persona divina se encarna para poder llevar una vida terrestre semejante a la nuestra, no se ve por qué debería tener en esta vida una perfección que es propia de la vida humana del más allá. ¿ Por qué considerar imposible que el Hijo de Dios haya vivido entre nosotros sin esta visión? (Bouëssé ha reconocido que es imposible "establecer la repugnancia intrínseca de un alma de Hombre-Dios no dotada de la visión de Dios" -*Le Sauveur du monde*, 2, 327-). El "verdadero Dios" no sirve de obstáculo al "verdadero hombre".

En cuanto a la plenitud de gracia, incluso en un grado supremo como existía en Jesús, hay que decir que ésta requiere la visión beatífica como aportación última después de la muerte, pero no durante la vida terrena. No se la puede considerar simplemente idéntica a la plenitud de gloria.

El don de la visión beatífica a los elegidos no proporciona argumentos más válidos. Se realiza por medio de Cristo glorioso; implica en Jesús una especie de sublimidad de visión, principio de comunicación a los demás, pero implica esto solamente en la glorificación posterior a la muerte. Durante su vida terrena Cristo ha tenido que merecer esta glorificación y la extensión de su beneficio a la humanidad. Por tanto, antes de la muerte no tenía la visión beatífica.

Por un lado, pues, ningún testimonio de la Escritura ni de la Tradición, ni ningún razonamiento

teológico puede exigir la afirmación de la visión beatífica en el Jesús terreno; por otro lado, es preciso añadir que esta afirmación va incluso contra la figura evangélica de Jesús y la verdadera economía del misterio de la Encarnación redentora.

Tal y como le presentan los relatos evangélicos, Jesús no habría podido gozar de la visión beatífica. Lleva una vida que no es sólo aparentemente, sino realmente semejante a la nuestra; ahora bien, si hubiese gozado de la contemplación y gloria de los elegidos, esta semejanza habría sido sólo aparente. ¿Qué significado habrían tenido la fatiga, las emociones humanas, la tristeza, la angustia, si no hubiesen servido más que de mampara a una felicidad de nivel celestial?. Habría puesto en duda la sinceridad de la Encarnación. El Verbo no habría experimentado auténticamente la vida humana ni habría sido verdaderamente solidario con nuestra condición.

La existencia de la visión beatífica se opondría directamente a la kénosis: el "despojo" de que habla el himno de la carta a los Filipenses no habría podido verificarse en alguien que en su vida humana gozaba del privilegio de los elegidos. El estado glorioso sería incompatible con el mérito atribuido a Cristo en la obra de la salvación, porque quien tiene la visión gloriosa no puede perecer.

De manera más general aún, es todo el sacrificio redentor el que perdería valor: ¿cómo admitir que Cristo haya podido sufrir realmente en su naturaleza humana la terrible prueba de la Pasión, si tenía la gloria de los elegidos?. ¿Cómo tomar en serio la angustia de Getsemaní y el abandono del Calvario?.

Se comprende que algunos teólogos españoles hayan tratado de superar las dificultades proponiendo la hipótesis de una suspensión del estado de gloria durante el tiempo de la Pasión, o al menos una suspensión de la alegría espiritual producida por la visión (M. Cano, *De locis theol.*, 1, 12, c. 13 in fine; G. de Valencia, *De Incarnatione*, disp. 1, q. 9, p. 2; A. Salmerón, *Commentar.* 10, tract. 11; Maldonado, *In Matth.* 26, 37). Sería admitir al mismo tiempo la incompatibilidad de la visión beatífica con la misión redentora de Cristo y confesar que esta visión no era en absoluto necesaria para la existencia humana.

Como todo el desarrollo de la Encarnación se orienta hacia la obra redentora, hay que excluir la visión de la vida terrestre de Jesús. Esta exclusión nos restituye un Cristo verdaderamente hombre, con una psicología humana semejante a la nuestra. Otras épocas y otras mentalidades han podido complacerse en la contemplación de las más altas perfecciones de Jesús; nosotros apreciamos más lo que el Hijo de Dios encarnado tiene de común con nuestra existencia humana.

El Cristo "verdadero hombre" no ha vivido en la tierra una vida celestial, ni en el plano intelectual ni en el plano afectivo; no ha tenido ni visión inmediata ni felicidad de la visión.

2. El conocimiento filial.

La verdad que la teoría de la visión beatífica quería garantizar, pero que no ha conseguido expresar en su forma real, es el conocimiento único de Dios que tenía Jesús (Un decreto del Santo Oficio, del 5 de junio de 1918, ha declarado que para una enseñanza segura hay que admitir como cierto que el alma de Cristo durante su vida entre los hombres ha tenido la ciencia que poseen los bienaventurados (DS 3645). Esta declaración no concierne más que a la seguridad de la enseñanza (tuto doceri) y se abstiene de afirmaciones doctrinales directas. Se explica por la necesidad de defenderse contra el modernismo (cfr. n. 32-35 del decreto *Lamentabili*, DS 3432-3436), y más concretamente por el hecho de que la ciencia beatífica había sido negada por aquellos que no admitían en Jesús la conciencia de su divinidad. Es esta conciencia la que debe ser afirmada, según la intención fundamental de la declaración. Para lo referente a la ciencia beatífica, representa una teoría escolástica hoy superada. Aparece la afirmación en la encíclica "Mystici Corporis" (1943), que atribuye a Jesús desde el seno materno la visión beatífica con el conocimiento de todos los miembros del Cuerpo Místico (DS 3812), y en la encíclica "Haurietis aquas" (1956), según la cual el acto de caridad está iluminado y dirigido en Cristo por una doble ciencia, la ciencia beatífica y la ciencia infusa (DS 3924; AAS 48 (1956) 328). Pero en el caso de estas dos encíclicas se trata de afirmaciones de orden secundario, que no afectan a los puntos esenciales de la doctrina enunciada. A propósito del alcance del decreto del Santo Oficio de 1918, hay que recordar la posición adoptada

con relación a algunos decretos de la Comisión Bíblica por el Secretario de esta Comisión en la carta dirigida en 1948 al cardenal Suhard (DS 3862-3). No se puede atribuir a estos decretos, nacidos de la reacción de defensa contra ciertas teorías, un valor demasiado absoluto, y es necesario distinguir entre la verdad de fe, que se quería preservar y debe ser mantenida, y las opiniones particulares de la teoría escolástica, que no gozan de esta certeza). Cristo ha tenido conciencia de ser Hijo de Dios y ha conocido al Padre en relaciones íntimas y excepcionales como corresponde a su identidad de Hijo encarnado.

El problema del conocimiento de Dios se planteaba para Jesús de manera distinta que para los demás hombres: Cristo no es un hombre frente a Dios; es el Hijo que es Dios. Mediante su persona se encuentra dentro de la Trinidad, y su conocimiento humano de Dios está determinado por esta situación personal única: conocimiento del Padre y del Espíritu, y conciencia de ser Hijo.

Es de advertir que esta experiencia, lejos de ser una experiencia celestial semejante a la de los elegidos, se halla plenamente inmersa en la existencia terrestre. Jesús ha conocido a su Padre y se ha reconocido como Hijo en todas las circunstancias de su vida humana. Por tanto, el conocimiento del Padre que afirma Cristo tiene un fuerte sabor existencial y se expresa en términos de situación concreta.

En la vida del Verbo encarnado ha habido un verdadero descubrimiento humano del Padre. Jesús ha aprendido a discernir en los acontecimientos y en las cosas del mundo los rasgos misteriosos de la presencia del Padre.

D) Los conocimientos de origen superior.

1. El hecho.

Además del conocimiento del Padre, ha tenido Jesús otros conocimientos que no han podido ser resultado de su experiencia ni del ejercicio normal de su inteligencia, y que sólo se explican por un origen superior.

Los textos evangélicos proporcionan muchos ejemplos de conocimiento superior de situaciones o acontecimientos.

En los evangelios sinópticos las instrucciones dadas a los discípulos antes de la entrada en Jerusalén revelan la previsión sorprendente de circunstancias detalladas: "Id a esa aldea de enfrente, y al entrar encontraréis en seguida un borrico atado que nadie ha montado todavía. Desatadlo y traedlo. Y si alguien os pregunta por qué lo haceis, contestadle que el Señor lo necesita y que se lo devolverá cuanto antes" (Mc. 11, 2-3; cfr. Mt. 21, 2-3; Lc. 19, 30-31).

Y da también instrucciones en vista a la preparación de la cena pascual: "Id a la ciudad, os encontraréis con un hombre que lleva un cántaro de agua: seguidlo, y donde entre decid al dueño: "El Maestro dice: ¿Dónde está mi habitación donde voy a comer la Pascua con mis discípulos?". Os mostrará una sala grande arreglada con divanes en el piso de arriba. Preparádnosla allí" (Mc. 14, 13-15; cfr. Lc. 22, 10-12).

No menos digno de notar es el "conocimiento de los corazones" de que en muchas ocasiones da prueba Jesús.

Los evangelios sinópticos relatan cómo ha conocido los pensamientos íntimos de los que le acusaban de blasfemia cuando perdonó los pecados al paralítico, y Marcos precisa que Jesús "se dió cuenta anteriormente" de ello (Mc. 2, 6-8; cfr. Mt. 9, 3-4; Lc. 6, 21-22). Igualmente responde Jesús al pensamiento secreto de Simón el Fariseo (Lc. 7, 39-40). Y sabe también "de lo que discutían en su corazón" algunos de sus discípulos (Lc. 9, 47; cfr. Mc. 9, 33-34).

Según el evangelio de Juan, conocía Jesús la lealtad de Natanael desde el primer encuentro (1, 47). Y también conocía la doblez hipócrita de Judas desde el momento de la petición de profesión de fe en la Eucaristía: "Uno de vosotros es un demonio" (6, 71). Anuncia la traición cuando los discípulos

apenas llegan a creerlo y ni se imaginan siquiera de quién se trata (13, 21).

Todavía mayor importancia reviste el "conocimiento de la doctrina religiosa", doctrina que no puede tener simplemente su fuente en el judaísmo, porque supera, completa y corrige la doctrina propuesta hasta entonces. El origen divino de esta doctrina proviene de la autoridad con la que se propone (Mt. 7, 29 ss.) y que no duda en presentarse como superior a la de la Ley (cfr. Mt. 5, 21 ss.).

La enseñanza de Cristo implica un conocimiento tan profundo de la Escritura que no podría explicarse humanamente, ante todo porque Jesús no ha estudiado, como demuestra la reacción de sus paisanos de Nazareth (cfr. Mt. 13, 54 ss.), y luego porque interpreta los textos bíblicos de manera nueva, como nunca se había hecho anteriormente.

Hemos precisado cómo este pensamiento y esta conciencia se han formado en Jesús por medio de relaciones filiales que se han desarrollado en la psicología del niño bajo la influencia de gracias análogas a las de los contactos místicos. Jesús ha recibido luces que podríamos llamar infusas para reconocer al Padre como su verdadero Padre en el pleno sentido de la paternidad. Pero esta iluminación venida de lo alto se integraba en el desarrollo natural de su conciencia de niño. No ha habido división alguna en su psicología entre lo adquirido y lo infuso.

Esto quiere decir que Jesús no ha tenido desde el primer instante conciencia de la propia identidad, como pretendía la teoría de la visión beatífica. La vida humana de Cristo ha comenzado en la inconsciencia, como cualquier otra vida humana, y el despertarse de la conciencia ha sido progresivo. Este despertar no ha sido más rápido en Jesús, porque la Encarnación no ha requerido aceleración alguna de las leyes de la naturaleza.

Pero en este despertar de la conciencia han intervenido gracias especiales de iluminación para que el niño pudiese discernir a su verdadero Padre y para que su psicología se desarrollase en la verdad de su identidad filial. Este desarrollo se ha enriquecido además con todo lo que ofrecía la religión judía para el conocimiento de Dios. Los rasgos característicos del rostro de Yahvé en la revelación bíblica han ayudado a Jesús a reconocer mejor el rostro del Padre, a formular su propia experiencia íntima y a situarla en el ambiente donde vivía. Todo el anterior mensaje de la revelación ha sido de este modo asimilado en la experiencia personal de los contactos con el Padre. Son estos contactos, con su luz de origen superior, los que han determinado en Jesús lo esencial del conocimiento de Dios: la revelación que como Hijo iba a hacer del Padre, sobrepasaba considerablemente la fase del conocimiento de Dios alcanzada en el judaísmo, y, por otra parte, debía corregir ciertos aspectos de su presentación. Así se explica que la palabra clave de la revelación hecha por Cristo no haya sido tomada del lenguaje bíblico, sino que sea resultado de una experiencia personal de intimidad.

El "conocimiento del plan redentor" se manifiesta particularmente en la predicción de la pasión, muerte y resurrección. Además de la triple predicción formal referida por los sinópticos (Mc. 8, 31; 9, 31; 10, 30-34), encontramos otros anuncios o alusiones: así, la señal de Jonás (Mt. 12, 40) o de la destrucción del templo (Jn. 2, 19), de la partida del esposo, arrebatado a sus amigos (Mc. 2, 20 y par.), del cáliz y del bautismo (Mc. 10, 38; cfr. Mt. 20, 22; Lc. 12, 49) y de la condena a muerte del hijo único enviado por el dueño de la viña (Mc. 12, 1-11 y par.).

Estas predicciones van unidas a anuncios de pormenores significativos: la unción en Betania, que presagia la sepultura, y cuyo relato será publicado en todas las partes donde se proclame la Buena Noticia (Mc. 14, 3-9; Mt. 26, 6-13; cfr. Jn. 12, 1-8), el anuncio de la traición de Judas (Mc. 14, 17-21 y par.) y la triple negación de Pedro (Mc. 14, 26-31 y par.; Jn. 13, 38).

Hay tal convergencia de testimonios y tal implicación de estas predicciones en el desarrollo de la vida pública de Jesús, que difícilmente puede ponerse en duda el hecho de que Jesús conociese con anterioridad los acontecimientos esenciales del drama redentor. Igualmente, a menos que por sistema se quiera reducir a casi nada el fundamento histórico de las narraciones evangélicas, hay que reconocer a Jesús un conocimiento eminente, naturalmente inexplicable, de la doctrina religiosa, y conocimientos superiores acerca de las personas y de los acontecimientos, manifestados en diversas circunstancias en cumplimiento de su misión.

2. El origen.

Los conocimientos que no es posible explicar en Jesús por la experiencia y que denotan una iluminación de lo alto, no podrían justificar la atribución de una ciencia infusa. La ciencia infusa supondría un modo superior de conocer todas las realidades. Ahora bien, los conocimientos de origen superior se limitan a las exigencias de la misión de Cristo; no tienen carácter universal. Así demuestra Jesús en ciertas circunstancias conocer los pensamientos íntimos o la situación particular de personas a las que encuentra, pero no se podría concluir que conociese el fondo de todos los corazones ni todas las situaciones humanas. Tiene determinados conocimientos infusos, pero no la ciencia infusa.

Hay que advertir que esta clase de conocimientos no es exclusiva de Jesús. Se dan también casos en otras existencias humanas. Una serie de testimonios, múltiples y pormenorizados, muestra concretamente que Juan María Vianney, en el ejercicio de su ministerio pastoral, recibía el don de conocer la vida íntima, las situaciones precedentes o actuales de un determinado número de personas que le consultaban (Cfr. F. Trochu, *Les intuitions du Curé d'Arles*, Lyon 1931-39, 3 vol.). La diferencia está en que en el caso de Jesús el conocimiento de los corazones y de los acontecimientos va unido a un conjunto mucho más amplio de conocimientos religiosos de orden superior. En ninguna otra vida humana se encuentra algo igual.

Los conocimientos de origen sobrenatural van unidos en Cristo a la realización de milagros. Así, a la afirmación de que Lázaro está muerto sigue el regreso a Betania para la resurrección que Jesús ha de obrar. Y de manera más general se nota que Cristo recibe tanto iluminación como poderes divinos: en el conocimiento y en la acción está dotado de dones excepcionales que superan las posibilidades de la inteligencia y de las fuerzas humanas abandonadas a sí mismas.

Pero los conocimientos extraordinarios manifestados por Jesús no se presentan nunca como demostraciones de algo maravilloso buscado por sí mismo. Así, cuando Jesús deja asombrado a Natanael revelándole que ya le había visto, quiere confirmar la clarividencia del juicio pronunciado sobre su lealtad y atraerle a la fe.

Los conocimientos referentes a la doctrina religiosa y al plan redentor, están relacionados con los conocimientos que tenía Jesús del Padre en la toma de conciencia de su identidad filial. Rigurosamente hablando, no son fruto necesario de esta toma de conciencia porque su ámbito está delimitado por la misión de Cristo y no por las implicaciones de su identidad. Pero Jesús mismo atribuye su origen al Padre, reconociendo, por tanto, que se forman a consecuencia de sus contactos filiales con él: "Lo que yo os digo, lo digo tal y como me lo ha dicho el Padre" (Jn. 12, 50). Insiste, por otra parte, en este origen para manifestar la autoridad de su enseñanza: "Yo no he hablado en nombre mío, sino que el Padre que me envió, me ha dicho él mismo lo que debo decir y hacer comprender" (Jn. 12, 49).

La relación entre conciencia filial y conocimiento del sacrificio redentor queda de manifiesto en el episodio del niño de doce años encontrado en el templo. Cuando Jesús dice: "¿No sabíais que es necesario que yo esté en la casa de mi Padre?" (Lc. 2, 49), emplea las palabras "es necesario", que caracterizarían las predicciones de la pasión. Da a entender que su pertenencia al Padre exige de su parte un sacrificio; el episodio aparece, efectivamente, como una prefiguración del misterio pascual, cuando Jesús permanecerá tres días en la casa del Padre. El conocimiento, pues, del sacrificio próximo va unido a la conciencia de la identidad filial.

Hay aquí una indicación de que el desarrollo de la conciencia filial en Jesús va unido al desarrollo de la conciencia de la misión redentora: este doble desarrollo lleva a que la edad de doce años revele Jesús su cualidad de Hijo y anuncie el drama humano.

Aparece aquí de nuevo desde el punto de vista psicológico la íntima conexión entre lo ontológico y lo funcional. Tomar conciencia de ser Hijo de Dios, es tomar conciencia de ser enviado por el Padre para una misión que requiere el don completo de la vida humana o es también tomar conciencia de la exigencia de pertenecer al Padre, dejando todo lo demás.

3. El conocimiento de los acontecimientos escatológicos.

a) La acusación de error.

¿ Se equivocó Jesús acerca del momento del fin del mundo ?. En la exégesis protestante se le ha atribuido frecuentemente este error desde que David Federico Strauss, de 1835 a 1836, quiso demostrarlo basándose en la conexión inmediata que el discurso escatológico establece entre la destrucción de Jerusalén y la consumación del siglo (Vie de Jésus, tr. fr. De Littré, París 1864, 335 s.). Dado que esta concatenación no se ha verificado de hecho, Strauss acusa a Jesús de un fraude, acaso "piadoso", con el que habría engañado a sus discípulos, o bien, más probablemente, de un error; se conmovió por ello, de este modo, "uno de los pilares del cristianismo" (Strauss (p. 339) emplea la expresión utilizada por Reimarus para indicar la importancia de la profecía de la Parusía). Entre los herederos de la opinión de Strauss recordemos a Albert Schweitzer, según el cual Jesús, convencido de la llegada inmediata de la Parusía después de la muerte, no habría podido prever un tiempo intermedio para la existencia de la Iglesia (A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu Forschung, Tübingen 1951, 407). La importancia del error está en que habría impedido a Jesús comportarse como fundador de una Iglesia duradera. Aun admitiendo el error, O. Cullmann ha tratado de disminuir su importancia, diciendo que Jesús había pensado realmente en un tiempo intermedio, pero lo había valorado a lo más en una decena de años (O. Cullmann, Christ et le temps, Neuchâtel 1947, 106): el error habría sido sólo secundario, por referirse únicamente a la valoración de un periodo. Pero esta atenuación, aun notable, no resuelve la dificultad. Sigue en pie el hecho de que Jesús se habría equivocado sobre el futuro que interesaba directamente a su misión de fundador de la Iglesia. Además, ¿ este error no sería tal vez confirmado por el de los primeros cristianos que esperaron para una fecha muy cercana el fin del mundo ?.

b) La ignorancia del día y de la hora.

En respuesta a una pregunta de los discípulos, que querían saber cuando se llegaría el fin del mundo, simultáneo en su espíritu con la destrucción del templo, Jesús responde haciendo una neta distinción (Esta distinción ha sido particularmente destacada en el estudio de J. Winandy, Le logion de l'ignorance (Mc. XIII 32; Mt. XXIV, 36), RB 75 (1968) 63-79). Los acontecimientos escatológicos descritos en sus discursos se verificarán pronto, porque "antes que pase esta generación todo esto sucederá" (Mc. 13, 30; Mt. 24, 34). Sobre el momento del fin del mundo no se da indicación alguna: "En cuanto al día y la hora, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles del cielo ni el Hijo, sólo el Padre" (Mc. 13, 32; Mt. 24, 36) (Winandy, aclara "En cuanto a aquel día y a aquella hora, por el contrario, nadie sabe nada ..." - Le logion, 71 -).

Esta declaración formal de ignorancia es digna de tenerse en cuenta. No corresponde al honor del Maestro y a primera vista podría parecer difícil de conciliar con el conocimiento que debía tener de la obra divina de la salvación. Esto es señal de que la frase se remonta a una palabra auténtica de Jesús: los cristianos no habrían podido atribuir a su Maestro tal ignorancia.

Se trata de una verdadera ignorancia. No se puede pretender que Jesús conociese la fecha, pero con ciencia no comunicable. Dice que "el Hijo" no la conoce; la palabra usada por él sería con mayor seguridad "el Hijo del hombre", que subraya todavía más que se trata de una ignorancia del Hijo de Dios encarnado. Aquí no se cuestiona la omnisciencia divina. Se trata de una ignorancia humana, pero de una ignorancia que no es simplemente aparente (El decreto del Santo Oficio del 5 de junio de 1918 es menos categórico respecto a la omnisciencia que a la ciencia beatífica. Dice que debe aceptarse en las escuelas católicas la opinión de la ciencia universal del alma de Cristo, prefiriéndola a la teoría más reciente de una ciencia limitada (DS 3647). Considera como no segura la enseñanza según la cual "no se puede decir cierta la opinión que sostiene que el alma de Cristo no ha ignorado nunca nada, sino que ha conocido todo en el Verbo desde el principio..." (DS 3646). Según los términos del decreto, se puede decir cierta esta opinión, pero no se debe (potest no equivale a debet). La afirmación de la ignorancia que el propio Jesús hace en el texto evangélico no es posible eliminarla con facilidad).

En efecto, la ignorancia se justifica por el principio sobre el que se basan los conocimientos recibidos de lo alto, es decir, sobre las exigencias de la misión. Jesús no tenía necesidad de conocer la fecha

del fin del mundo, porque esto no tenía interés para su misión. Él no ha ignorado más que lo que no tenía por qué saber (Winandy (Le logion, 64) cita otros ejemplos de ignorancia debida a los límites de la misión: sobre el número de los que se salvan (Lc. 13, 22-23), sobre la suerte reservada a Juan (Jn. 21, 21). Este último ejemplo es discutible, porque Jesús no parece mostrar ignorancia propiamente dicha, pero los dos primeros son característicos: se refieren como el "logion" sobre la fecha del fin del mundo, a unos ámbitos en los que la soberanía del Padre se ejercita con el concurso de la libertad humana).

Esta ignorancia pertenece al estado de despojo o de kénosis que caracteriza su vida terrena. Es de destacar el hecho de que la ignorancia humana haya sido asumida por el Verbo encarnado, incluso en el campo religioso. Cristo ha querido soportar el peso de la ignorancia por solidaridad con la vida humana, tan limitada en sus conocimientos: ha experimentado la oscuridad con la que topa el deseo de saber, sobre todo en la exploración del misterio de los planes divinos.

Ahora bien, tan clara afirmación de la ignorancia excluye que Jesús haya podido pensar como próxima la fecha del fin del mundo, tanto más cuanto que se halla en contraste con la afirmación de la proximidad de los acontecimientos escatológicos previstos en el discurso.

La creencia en un próximo fin del mundo ha nacido de la confusión entre ambas afirmaciones. Pero la confusión no proviene de Jesús, que había subrayado por el contrario una neta distinción entre este fin del mundo y la escatología que anunciaba.

c) La verdadera perspectiva escatológica de Jesús.

Las confusiones a propósito de los anuncios escatológicos de Jesús nacen de una interpretación excesivamente material de las imágenes apocalípticas utilizadas para representar los acontecimientos. La verdadera perspectiva escatológica de Cristo se alcanza reconociendo a estas imágenes su valor simbólico y evitando el entenderlas literalmente.

La primera imagen es la de la destrucción del templo. Sabemos que las palabras de Jesús: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré" han sido comentadas por el evangelista Juan, que veía en ellas un anuncio de la muerte y de la resurrección (Jn. 2, 19-21). Los adversarios por el contrario, entendieron el anuncio en sentido material de destrucción y de reconstrucción del templo. Y es en este sentido material en el que desgraciadamente han sido con demasiada frecuencia interpretadas las demás alusiones a la destrucción del templo. Jesús quería hablar de una destrucción espiritual del santuario, que se habría consumado con su condena a muerte; en cambio, se ha querido reconocer en sus palabras el anuncio del desastre del año 70 (También el evangelio de Lucas ofrece un ejemplo de la interpretación de las palabras de Jesús según este acontecimiento. Mientras Marcos y Mateo hablan enigmáticamente de "la abominación de la desolación establecida allí donde no debe estar" (Mc. 13, 14; Mt. 24, 25), Lucas (21, 20) precisa: "Cuando veáis a Jerusalén rodeada por los ejércitos...").

La destrucción material aún ha dejado subsistir "piedra sobre piedra" (cfr. Mc. 13, 2 y par.); pertenece a un suceder histórico de acontecimientos sobre los cuales Jesús se ha abstenido de hacer predicciones. Al hablar de la abominación de la desolación, consideraba Cristo la gran profanación que el pueblo judío hacía de su santuario, condenándolo a muerte, y al decir: "Vuestra casa se os quedará desierta" (Mt. 23, 37-39; Lc. 13, 34-35), quiere hablar de un vacío espiritual del templo. El desgarramiento del velo, referido por los evangelistas en la descripción de la muerte de Jesús (Mc. 15, 38 ss.), expresa simbólicamente la destrucción espiritual del edificio, privado ya de la presencia divina. Por tanto, el anuncio profético de esta destrucción espiritual, que está próxima, se refiere al drama redentor y alcanza así todo su significado.

Las otras imágenes apocalípticas utilizadas por Jesús son las de la venida del Hijo del hombre sobre las nubes, precedida de calamidades que afligirán a la tierra y de un luto cósmico. La venida del Hijo del hombre se anuncia solemnemente en el momento del proceso como demostración de la identidad de Mesías y de Hijo de Dios: "Ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del cielo" (Mc. 14, 62). Si estas palabras se entendiesen como referidas a la Parusía final, se debería confesar que Jesús ha cometido un error, ya que asegura a

sus adversarios que verán la venida del Hijo del hombre sobre las nubes, y esto "ya" o "de ahora en adelante" (Lc. 22, 69). Pero esta venida que está próxima no es la Parusía. Acompaña al sentarse a la diestra de Dios. Ahora bien, sabemos que este sentarse significa la exaltación gloriosa de Cristo, sobre todo a partir de la Ascensión; significa la entronización de Cristo, la adquisición del poder divino de dominio universal. El venir que se sigue de este sentarse a la diestra del Padre, tiene lugar de manera divina, "sobre las nubes"; es la venida de Cristo por medio de su Espíritu, que se diferencia de la primera venida en carne, y que se inaugura en Pentecostés. Brevemente, se trata de la venida espiritual de Cristo al mundo, que suscita la formación de la Iglesia; es la que podrán "ver" los adversarios, constatando la expansión de la primera comunidad cristiana, y que ofrece la prueba de que Jesús es verdaderamente Mesías y el Hijo de Dios. Si se deja de materializar la venida del Hijo del hombre sobre las nubes, se puede entender que Jesús haya anunciado su venida, real pero de orden espiritual y divino, en el desarrollo de la Iglesia.

Esta congregación de la Iglesia la anuncia Jesús en términos todavía más explícitos en el discurso escatológico: "Y entonces verán venir al Hijo del hombre sobre las nubes con gran poder y gloria... Y entonces enviará a sus ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo" (Mc. 13, 26-27 y par.). El gran acontecimiento escatológico, culmen del discurso, no es la Parusía, sino la venida de Cristo glorioso, que a partir de Pentecostés reúne en la Iglesia a los hombres de todo el universo. A esta misma venida habían aludido otras declaraciones de Jesús: "En verdad os digo: hay algunos entre los aquí presentes que no morirán antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino" (Mt. 16, 28). "En verdad os digo: no acabaréis (de recorrer) las ciudades de Israel antes que venga el Hijo del hombre" (Mt. 10, 23). "Cuando vuelva el Hijo del hombre, ¿va a encontrar fe en la tierra?" (Lc. 18, 8).

En el discurso escatológico esta venida va precedida de diferentes calamidades: guerras, hambre, terremotos, huidas desesperadas, perturbaciones del universo. Estas imágenes apocalípticas no han de tomarse en su sentido literal y material; intentan hacer comprender la inmensidad del mal que iba a producirse el "día de Yahvé", antes del acontecimiento mesiánico. "En aquellos días habrá una angustia como no la ha habido igual hasta ahora desde que empezó este mundo que Dios creó, ni la habrá nunca más" (Mc. 13, 19). Esta catástrofe única en la historia de la humanidad no puede ser sino la que precede a la nueva creación: la muerte de Cristo. En ella se reúnen, por así decir, las tribulaciones de la humanidad, el sufrimiento y la muerte de todos los hombres.

La evocación del luto cósmico se orienta en el mismo sentido: "En aquellos días, después de aquella angustia, el sol se hará tinieblas, la luna no dará su resplandor, las estrellas caerán del cielo, y las fuerzas que están en los cielos serán sacudidas" (Mc. 13, 24 y par.). Ya en el Antiguo Testamento este oscurecimiento de los astros había servido para describir el día de Yahvé (cfr. por ej.: Is. 13, 9-13). La imagen era particularmente propia para poner de relieve la participación del universo en la muerte de Cristo. Por otra parte, ha sido empleada en cierto modo por los evangelistas al relatar esta muerte: "La oscuridad cayó sobre toda la tierra" (Mt. 27, 45 y par.). Semejante oscurecimiento, de extensión universal, supera el horizonte visual de los testigos y no puede ser más que una expresión simbólica del luto de toda la tierra. Cuando en el discurso escatológico anuncia Jesús el drama de todo el cosmos, se refiere al acontecimiento de su muerte. Ha utilizado, pues, imágenes apocalípticas de los acontecimientos de los últimos tiempos para anunciar su cumplimiento en su pasión y la venida gloriosa que la iba a seguir. Por eso ha afirmado con tal insistencia que los acontecimientos escatológicos se iban a verificar durante la presente generación y que en consecuencia, eran inminentes.

Por el contrario, aplaza para más tarde, para una fecha futura indeterminada, la "consumación del siglo". Cuando los discípulos veían ya perfilarse el fin del mundo en la destrucción del templo, subraya él que la angustia de que habla no debe identificarse con el fin del mundo: "Eso tiene que suceder, pero no es todavía el final... Esto es el comienzo de los dolores de alumbramiento" (Mc. 13 7-8). Separa, pues, netamente su inminente pasión y el fin último.

También considera Jesús expresamente el período intermedio. Su pasión no hace más que iniciar el parto doloroso, porque éste continuará a través de las persecuciones que atacarán a la Iglesia (Mc. 13, 9-13). Durante este período el Evangelio será predicado en toda la tierra, y el fin no llegará hasta que se haya cumplido esta obra de evangelización universal (Mc. 13, 10): "entonces llegará el fin"

(Mt. 24, 14). Jesús espera, pues, un largo período de desarrollo de la Iglesia. Lo que no sabe es la fecha en la que este desarrollo logrará su plenitud y será clausurado con el fin del mundo.

Así como subraya la proximidad de la prueba y de la venida gloriosa del Hijo del hombre, así también aplaza para una época mucho más lejana el fin del mundo. El error no procede de Cristo, sino de los que han entendido mal o interpretado mal sus palabras.

Se debe más bien admirar la grandeza del pensamiento de Jesús, que se sirve de la escatología judía con sus imágenes más características para anunciar su inminente cumplimiento en su muerte y en su triunfo glorioso. Su mirada domina la historia religiosa del judaísmo y de la humanidad.

Creemos que merece la pena destacar tres características de esta toma de posición en el campo de la escatología.

La primera es que Jesús ha demitizado la escatología: ha quitado a las imágenes tradicionales de la escatología judía su valor de mito. Ha anunciado el cumplimiento de estas imágenes no en prodigios exteriormente desconcertantes, sino en el drama redentor que iba a hacer surgir de su pasión su nueva venida a la Iglesia. De este modo ha conferido a estas imágenes su sentido en el acontecer de la historia humana; les ha dado una realidad no mítica, sino histórica.

Un segundo rasgo definitivo consiste en la noción positiva que Jesús tiene del fin del mundo. Lo evoca muy discretamente y lo considera como cumplimiento de la obra de evangelización. Será la consumación de la misión de la Iglesia en la historia. La misión debe llevarse a cabo a través de persecuciones y pruebas de todo tipo, pero la prueba es la señal del triunfo del Hijo del hombre, de su venida. Los discípulos habían preguntado cuál sería la señal que presagiaría la catástrofe; Jesús respondió considerando la angustia como la señal del triunfo inminente.

Finalmente, el tercer rasgo se refiere al sentido de la historia. El gran acontecimiento escatológico a los ojos de Jesús no es la Parusía, sino su venida a la Iglesia. La historia adquiere, pues, todo su valor: está constituida por esta venida a través de una obra de evangelización que es la razón de ser del desarrollo histórico; en efecto, la historia será consumada y conocerá su fin solamente cuando esta obra se haya cumplido.

E) El desarrollo de la conciencia mesiánica.

Cuanto hemos constatado a propósito del conocimiento del plan redentor, no induce en absoluto a pensar que en el desarrollo de la propia conciencia mesiánica haya seguido Jesús simplemente las indicaciones que le venían de los acontecimientos. Algunos han creído que al comienzo de su ministerio público, esperaba tener éxito en su misión de predicación entre el pueblo judío y no pensaba ni en una rápida interrupción de su misión, por medio de una condena a muerte, ni en una extensión universal de su "movimiento" y de su mensaje. Habría sido la oposición de sus compatriotas lo que le habría hecho aceptar la perspectiva de un sacrificio personal como coronación de su misión, y le habría movido a esperar una mejor acogida del Evangelio en otras naciones con una visión más universalista de la Iglesia. La necesidad de una ofrenda expiatoria le habría aparecido como consecuencia del curso tomado por los acontecimientos (A. Vögtle, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, en *Gott in Welt*, I, Freiburg 1964, 624-634).

Esta interpretación del desarrollo de la conciencia mesiánica implicaría mucho más que un progreso del concepto que Jesús tenía de su misión: un cambio radical, una inversión de perspectivas. En efecto, si hay elementos esenciales de la misión de Cristo, estos son, por un lado, su cumplimiento en el sacrificio, y, por otro, la voluntad de salvar a toda la humanidad. ¿ Se podría decir que estos elementos no han sido percibidos en la conciencia mesiánica de Cristo al comienzo de su actividad pública, y que no han formado parte de sus intenciones más que en época tardía bajo la presión de los acontecimientos ?.

Para justificar tal modificación de programa por parte de Jesús, se necesitarían indicaciones de los testimonios evangélicos suficientemente demostrativas. Ahora bien, los indicios que tenemos no

favorecen esta hipótesis.

El primer testimonio es el relato de la estancia en el templo, que supone en el niño de doce años el conocimiento de la realidad esencial del misterio pascual para ofrecer a María y José una anticipación dolorosa del mismo.

Al comienzo de la vida pública se ha sometido Jesús al bautismo de Juan Bautista. Si el valor histórico de la teofanía del bautismo puede suscitar reservas, el hecho del bautismo es indiscutiblemente histórico y generalmente admitido por los exegetas de todas las corrientes. En efecto, el relato de este bautismo resultaba embarazoso para los cristianos, porque parecía situar a Jesús en estado de inferioridad con relación al Bautista, y si ha sido incluido en el texto evangélico, es porque manifiestamente había constituido el origen de la vida pública de Cristo. Ahora bien, este bautismo era un bautismo de penitencia : Jesús no podía someterse a él más que con miras a la remisión de los pecados, pero como tenía conciencia de no haber tenido nunca culpa alguna, podía hacerlo tan sólo por los demás, llevando el peso de los pecados de los hombres para purificarlos. La actitud de cargar con los pecados del pueblo, siendo inocente, era la actitud del "siervo sufriente" anunciado en el libro de Isaías (53, 4-12). Por tanto, Jesús tenía conciencia desde aquel momento de cumplir la profecía del siervo, y sabía que, según el oráculo del siervo, había de obtener la salvación de las muchedumbres por medio de su sacrificio expiatorio personal. Antes de la predicación conocía este destino doloroso y el universalismo de la salvación que debía ser llevada a toda la humanidad, según lo había ya descrito el profeta.

Es verdad que Jesús no ha anunciado claramente al comienzo de su vida pública los acontecimientos de su pasión y de su resurrección: las predicaciones más claras de estos acontecimientos han sido reservadas para el segundo período de la vida pública, y cabe constatar una evolución en la enseñanza de Jesús. La evolución es muy evidente en el texto evangélico: Y comenzó a instruirlos: "Es necesario que el Hijo del hombre padezca mucho ..." (Mc. 8, 31).

Pero, ¿ se debería la evolución a un cambio de pensamiento en Jesús ? . Al contrario, parece justificarse por un programa pedagógico, porque el momento en que aparece esta nueva enseñanza es cuando los discípulos, llegados a la profesión de fe en el Mesías, deben ya saber el tipo del mesianismo de que se trata. Lo cuestionable es la evolución del pensamiento de los discípulos, no la del de Cristo.

Además, cuando Cristo anuncia su pasión no la presenta en absoluto como una eventualidad que los más recientes acontecimientos le obligasen a admitir. Introduce el anuncio con la afirmación "es necesario", que muestra una necesidad del plan divino: no son las circunstancias, sino el designio del Padre, lo que rige el drama redentor.

Sería, además arbitrario referir al último período de la vida pública todas las alusiones al sacrificio: el anuncio del día en que el esposo les será arrebatado a sus amigos (Mt. 9, 15 y par. Véase el comentario de A. Feuillet sobre este argumento : "Al contrario de cuanto han afirmado ligeramente ciertos científicos, Jesús no se ha visto obligado a cambiar propiamente hablando, su programa mesiánico, si bien es verdad que a los ojos de su conciencia humana éste se ha ido perfilando poco a poco. Aunque es difícil datarla, la controversia sobre el ayuno tiene todas las probabilidades de ser cronológicamente anterior a los grandes anuncios de la Pasión. hay que pensar, pues, que Jesús no ha tenido necesidad de desilusiones resultado de su ministerio en Galilea para comprender que estaba encargado de llevar a cabo su misión de siervo sufriente. Lo sabemos ya por los relatos del bautismo: el examen del relato sobre el Esposo mesiánico violentamente arrebatado, confirma plenamente esta conclusión". La controversia sur le jeûne : Mc. 2, 18-20, Mt. 9, 14-15, Lc. 5, 33-35 ...; NRT 90, 1968 - 257), la felicidad de quienes sufren la persecución (Mt. 5, 11-12; Lc. 6, 22-23)., la hoz para la recolección (Mc. 4, 29), la necesidad de perder la propia vida (Mt. 10, 39; 16, 25 y par.). Parece que estas alusiones demuestran que toda la enseñanza de Jesús ha estado impregnada por esta perspectiva esencial.

La intención universalista anima igualmente toda la mentalidad de Jesús. Está sobrentendida en el título "Hijo del hombre" que Jesús ha escogido, prefiriéndolo al de "Hijo de David". Inspira una actitud que no acepta ni los prejuicios nacionalistas ni las discriminaciones, y que muestra la voluntad de

llamar a la fe a los paganos.

No se pueden, pues, admitir en la conciencia mesiánica de Jesús cambios radicales de orientación. Sin embargo, esta conciencia ha experimentado un desarrollo, como el conjunto de la psicología de Jesús. ¿ En qué consiste este desarrollo ? . Los textos evangélicos no nos ofrecen indicaciones ciertas en este campo. Pero podemos señalar tres puntos de apoyo del desarrollo de la conciencia mesiánica.

El primero viene de la experiencia. Conociendo lo esencial del drama redentor, Jesús ha entendido cada vez mejor a través de la hostilidad que contra él crecía, cómo se iba a resolver concretamente este drama. ha visto delinear con mayor claridad en el juego de las circunstancias el camino de su sacrificio.

El segundo punto de apoyo es el de la Escritura. Meditando los profetas y la historia del pueblo, ha podido Jesús penetrar más profundamente en el designio divino y conocer el valor de la prueba a la que había sido destinado.

El tercer elemento es el de los conocimientos que le habían sido concedidos de lo alto según el desarrollo de los acontecimientos. Este conocimiento ha permitido a Jesús predecir a Pedro su triple negación.

En la conciencia mesiánica ha habido un progreso constante, unido por otra parte al desarrollo de la conciencia filial, ya que es sabiéndose Hijo del Padre como Jesús comprendía cada vez más claramente la exigencia del ofrecimiento filial en el sacrificio.

Cap. III. La Santidad y Libertad de Jesús.

La Sabiduría del Espíritu.

A) La Santidad de Jesús.

1. La consagración fundamental.

Se entiende fácilmente que Jesús, siendo Hijo de Dios, hubiese de tener la plenitud de santidad humana. Pero resulta más difícil definir en qué consiste esta plenitud de santidad.

Jesús ha aludido a la consagración fundamental que había caracterizado su Encarnación, llamándose "a quien el Padre consagró y envió al mundo" (Jn. 10, 36). La consagración se refiere a la naturaleza humana; esta naturaleza pertenece enteramente al Padre, porque es la del Hijo enviado al mundo. Se trata de una consagración de todo el ser de Jesús anterior a cualquier actividad, pero destinada precisamente a manifestarse en su misión.

Es preciso advertir que la santidad, como se concebía en la religión judía, no significaba ante todo una rectitud moral, sino una pertenencia a Dios. En Jesús esta pertenencia se realiza al ser asumida la naturaleza humana por la persona del Hijo. Además, esta naturaleza queda a disposición del Padre, que puede realizar sus obras por medio de ella. Diciéndose "consagrado" por el Padre, quiere Jesús hacer ver a sus enemigos que realiza verdaderamente las obras del Padre y que es verdadero Hijo de Dios (Jn. 10, 33-38).

En esta consagración de Jesús se diseña ya el prototipo de la santidad cristiana, que consistirá sobre todo en una consagración del ser humano, antes que en una pureza moral de la conducta. La pertenencia del ser a Dios, que tiene lugar al comienzo de toda la existencia cristiana, será el reflejo de la consagración del ser humano de Jesús realizada en el misterio de la Encarnación.

Si intentamos expresar la santidad de Jesús en función de esta santidad cristiana, de la que es manantial, hemos de reconocer en ella el primer modelo del "carácter" y de la "gracia". El carácter es la consagración impresa en el ser de manera definitiva, indeleble. La gracia - más específicamente la gracia habitual o santificante - es la vida íntima en la que se expresa esta consagración bajo la influencia de la comunicación de la santidad divina. La distinción del carácter y de la gracia, que aparecerá más tarde en la reflexión teológica sobre los sacramentos, está ya en cierto modo presente en el misterio de la Encarnación.

En el lenguaje mismo de Jesús referido por Juan se esboza la distinción entre la consagración inicial, obra atribuida al Padre, y la consagración que se realiza en el sacrificio (desde el punto de vista exegético, subraya la distinción R.E. Brown: la consagración de Jn. 10, 36 evoca la de los profetas y sacerdotes, mientras la de Jn. 17, 19 al ser obra de Jesús mismo, evoca más bien la consagración de las víctimas del sacrificio - John, 766). "Por ellos me consagro a tí" (Jn. 17, 19). No es, evidentemente, una segunda consagración que viniera simplemente a añadirse a la primera; es más bien una realización concreta de la consagración inicial, pero donde Jesús muestra mejor su responsabilidad personal con su libertad en el don.

2. Santidad en progreso.

La afirmación "yo me consagro" (o "yo me santifico") implica un desarrollo en la santidad, ya que Jesús mismo ha de alcanzar el culmen de esta santidad con el sacrificio.

El problema del progreso de la gracia en Jesús no podría plantearse siquiera si se pretendiese que esta gracia fuese infinita. En efecto, al ser la gracia una transformación causada en la naturaleza humana, tiene los límites de una realidad creada y no puede por lo mismo, ni siquiera en la naturaleza humana de Cristo, tener la perfección infinita que es propia de la naturaleza divina. Al ser finita, la gracia de Jesús es por lo mismo susceptible de progreso (la atribución de la visión beatífica a Jesús en su vida terrena ha impedido en la doctrina escolástica afirmar su progreso. Así, en su artículo *Jésus-Christ* (DTC 8, 1284) A. Michel pone al principio: "La gracia habitual de Cristo no es

susceptible de incremento". Y enuncia el motivo: "Desde el primer instante de su concepción, Cristo fue perfectamente "comprehensor" en su alma. Ahora bien, llegada así a su término por medio de la visión intuitiva, no es susceptible de progreso ni de perfeccionamiento en la gracia que posee ni en las obras que de ella nacen". Esta conclusión, considerada "teológicamente cierta", contribuye a mostrar cómo la visión beatífica habría hecho de la vida de Jesús no una vida terrena, sino celestial).

Lucas ha tenido interés en afirmar el crecimiento de Jesús en todo campo: "Jesús iba creciendo en sabiduría, en estatura y en gracia ante Dios y ante los hombres (2, 52). La gracia de que habla no puede identificarse con la gracia santificante. Según el texto de los Proverbios (3, 4) del que procede la expresión, esta gracia se refiere al favor que Jesús encuentra ante Dios y ante los hombres: por tanto, es una designación hecha desde fuera. Sin embargo, si la complacencia de Dios en este niño iba creciendo, hay que reconocer que respondía a una realidad íntima; por su crecimiento de orden espiritual merecía Jesús atraer cada vez más el favor divino.

Esta indicación se confirma por el crecimiento "en sabiduría". Más arriba había subrayado ya Lucas este crecimiento: "El niño iba creciendo y robusteciéndose y se iba llenando de sabiduría; y la gracia de Dios estaba en él" (2, 40). Sabiduría significa más que una simple cualidad de la inteligencia. En sentido bíblico evoca en realidad un modo de pensar y de vivir que Dios comunica a los hombres. Es toda una actitud religiosa lo implicado en el desarrollo de la sabiduría de Jesús.

Hay pues, en Jesús un verdadero crecimiento en gracia y santidad. El desarrollo no se limitaba a manifestaciones exteriores ni cabe reducirlo al sólo comportamiento visible (Michel - *ibid.*, DTC 8, 1284 - constata que a causa de su posición doctrinal se han visto obligados los escolásticos a interpretar la afirmación de Lucas como un simple progreso en la manifestación exterior, excluyendo todo progreso real en sabiduría y en gracia. Pero la claridad de la afirmación evangélica no puede ser atenuada por consideraciones especulativas). Es la actitud interior de Jesús lo que se ha desarrollado: la intención de Lucas es subrayar un crecimiento tanto interior como exterior, tanto moral y espiritual como físico.

No podemos maravillarnos de este progreso en santidad y en gracia de Jesús; la idea de que al ser perfectamente santo no habría podido experimentar este progreso, no respetaría las condiciones de la naturaleza humana. La santidad humana implica necesariamente un desarrollo en el tiempo. Al asumir las condiciones normales de la vida humana, ha asumido Cristo este desarrollo.

El progreso no ha consistido para él en corregirse ni en pasar de un estadio deficiente a un comportamiento mejor. Jesús ha tenido siempre la plenitud de santidad que correspondía a las etapas de su desarrollo. La expresión de Lucas arriba citada: "se iba llenando de sabiduría", expresa exactamente este matiz. La plenitud iba creciendo sin dejar nunca de ser plenitud.

Por la misma razón hay que reconocer también en Jesús un crecimiento en la virtud. La carta a los Hebreos lo indica a propósito de la obediencia: "Hijo y todo como era, sufriendo aprendió a obedecer" (5, 8). Esto quiere decir que era necesaria la experiencia del sufrimiento de la pasión para conferir a la obediencia de Jesús toda su profundidad.

Jesús mismo afirma que el culmen del amor consiste en dar la propia vida por los demás: "No hay amor más grande que dar la vida por los amigos" (Jn. 15, 13). Considera, pues, el sacrificio final como el culmen de su amor por los hombres; lo cual da a entender que este amor se ha desarrollado hasta alcanzar en la muerte su valor más alto. Anteriormente nada había faltado nunca a este amor, pero sólo la muerte podía darle la ocasión de una más total entrega.

3. Jesús y la fe.

¿ Ha tenido la fe un papel propio en la actitud religiosa de Jesús ? La teología escolástica, que atribuía a Jesús en su vida terrena la visión beatífica, no podía plantearse el problema. Pero cuando no se reconoce esta visión, y se admite un verdadero estado de kénosis, la cuestión pide ser examinada de nuevo (Cfr. H. Urs von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, 45-79; L. Malevez, *Pour une théologie de la foi*, París-Bruges 1969, 159-216). En efecto, la kénosis comporta cierta oscuridad en la actividad de la inteligencia, según la condición ordinaria de la existencia humana.

Esta oscuridad podría en sí ser compatible con la fe.

Si se establece una comparación entre la actitud religiosa de Jesús y la disposición de fe del cristiano, se aprecia en seguida una primera diferencia: la fe cristiana es esencialmente una fe en Cristo, tiene a Cristo por objeto y no puede darse en el propio Jesús. El problema ha sido planteado a veces en términos de fe en Dios; es un punto de partida demasiado abstracto, demasiado parcial. La fe cristiana tiene concretamente como rasgo característico esencial ser fe en Cristo. Reconoce a Dios en Jesús. Desde este punto de vista, la posición de Jesús es distinta: el Hijo de Dios encarnado tiene conciencia del propio "yo" divino. Esta toma de conciencia, aunque lleva consigo las limitaciones y la oscuridad inherentes a toda psicología humana, está constituida por una evidencia íntima, irreductible a la forma de un acto de fe. Por otra parte, no se puede perder de vista que quien toma conciencia es el Hijo de Dios: no se trata de un simple hombre que toma conciencia de ser Dios y que se puede parangonar a otros hombres que creen en Dios. Se trata de una persona divina que toma humanamente conciencia de la propia identidad de Hijo de Dios.

Es significativo, por otro lado, que Jesús nunca haya dicho que creía: cuando habla de sus relaciones con el Padre, declara que lo conoce, y no que cree en él. Cuando afirma la potencia de la fe, es para animar a los demás a creer, no para calificar su poder personal. Algunos autores han interpretado las palabras: "Todo es posible para el que cree" (Mc. 9, 23) como referidas a la experiencia personal de Cristo (W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin 1968, 190; G. Ebeling, *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960, 240), pero el contexto muestra que se trata de la fe del interlocutor, y que así lo ha entendido correctamente éste al responder: "¡Creo, ayúdame a mi poca fe!" (Mc. 9, 24) (El padre del epiléptico ha cuestionado el poder de Jesús: "Si puedes" (Mc. 9, 22), y la respuesta muestra el verdadero problema, cambiando la perspectiva: no se trata del poder de Cristo, que es incuestionable, sino del poder del que pide la curación: este poder se le concede en la medida de su fe). La imagen de la montaña que va a arrojarse al mar, esta igualmente destinada a subrayar no la fuerza de Cristo, sino la de los discípulos que tienen fe (Mc. 11, 23-24) (No obstante la interpretación de Ebeling, que aplica en primer lugar estas palabras a Jesús, es claro que se dirigen a los discípulos: "Por esto os digo, todo cuanto orando pidiéreis, creed que lo recibireis y se os dará" (Mc. 11, 24). El vínculo de esta recomendación con el episodio de la higuera parece artificial).

Jesús no pide solamente fe en Dios, sino fe en él mismo. Según los sinópticos, excepto una vez (Mt. 18, 6), no habla de fe en él. Pero muestra que es ésta la fe que pide: cuando para obrar milagros exige la fe, se trata evidentemente de fe en él. En el evangelio de Juan se explica el sentido de esta petición: se trata de creer en él con la misma fe con que se cree en Dios (14, 1). Cristo se presenta, por tanto, no como el que cree, sino como aquel en quien hay que creer.

Pero la diferencia esencial existente entre la situación de Cristo y la nuestra no elimina las semejanzas; en la actitud religiosa de Jesús se verifican dos elementos característicos de la fe: un elemento intelectual: la conciencia, y un elemento afectivo: la confianza.

Jesús es el que "reconoce al Padre" en el contexto terrestre de su vida humana, revelándolo a los humanos (Mt. 11, 27). De este modo, la fe de los discípulos se forma a sí misma a través de la comunicación de este reconocimiento "del Padre": Jesús comparte con los suyos este conocimiento del Padre en las manifestaciones visibles de su actuación en el mundo.

Jesús atestigua igualmente de múltiples maneras su confianza en el Padre. Es del Padre de quien espera la realización del designio de salvación y más concretamente de su triunfo glorioso: "Padre, glorifica a tu Hijo..." (Jn. 17, 1). El acto supremo de su vida es un acto de abandono en las manos del Padre: "Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu" (Lc. 23, 46). Su predicación y la formación que da a sus discípulos intentan promover en los demás esta disposición de confianza y de entrega.

Cabe también advertir que Jesús ha conocido en Getsemaní y en su pasión una prueba interior que tiene grandes analogías con las pruebas de la fe. En el momento de las tinieblas no ha sido ciertamente sin dificultades ni lucha interior como ha podido reconocer al Padre en los acontecimientos y encomendarse a sus manos, como demuestra la exclamación: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc. 15, 34; Mt. 27, 46).

Hay, pues, en las disposiciones de Cristo elementos esenciales de la fe, y en su experiencia íntima hay pruebas que se asemejan a las de la fe. Desde este punto de vista, hay que considerar a Jesús como el modelo de nuestra fe. El es, además, el principio de comunicación de la fe, porque de él provienen el conocimiento y la confianza que constituyen la fe cristiana.

Pero su condición de Hijo de Dios, con su correspondiente conciencia, nos impide atribuirle una fe propiamente dicha. Y no podemos olvidar que los elementos característicos de la fe, conocimiento de Dios y confianza en él, toman en nosotros una orientación especial, al tener este conocimiento y esta confianza por objeto esencial al propio Cristo. Las diferencias son resultado inevitable de la distancia existente entre una persona divina y las personas humanas.

4. Jesús y la esperanza.

La característica de la esperanza cristiana es la certeza en la incertidumbre (J. Alfaro, *Certitude de l'espérance et "certitude de la grâce"* NRT 104 (1972) 3-42). El cristiano no puede tener en vida terrena la certeza absoluta de que será personal y definitivamente salvado, entrando en la gloria eterna de la posesión de Dios. Esta incertidumbre nace de la libertad, que hace que la opción final no pueda ser determinada precedentemente; la conciencia de la incertidumbre se robustece por la experiencia de la fragilidad frente a las tentaciones y las fuerzas que inclinan al mal. Sin embargo, en el interior de esta incertidumbre se desarrolla una certeza: la de que la salvación se ofrece verdaderamente y está a disposición de cada uno. El cristiano tiene la seguridad de poder alcanzar la felicidad que le ha obtenido Cristo. Fiándose del amor divino que ha manifestado su poder misericordioso en la venida y en la obra del Salvador, vence todas sus incertidumbres porque fija su mirada en este amor más que en sí mismo y en su condición de pecador ("La falta radical de seguridad en nosotros mismos y la responsabilidad frente al amor de Dios ponen al hombre ante la única decisión salvadora, la decisión de la esperanza... el compromiso profundo de sí mismo con el misterio de Dios-Amor" - Ibid. 42). Su esperanza se funda únicamente en Cristo; es puramente teológica y "cristológica".

Si se nos pregunta en qué medida ha podido existir la esperanza en la vida terrena de Jesús, hay que advertir en seguida que, como en la fe, hay una diferencia fundamental entre la situación del cristiano y la de Jesús. El cristiano en efecto, pone toda su esperanza en Cristo muerto y resucitado. La esperanza cristiana nace de la obra de Cristo; es resultado de la redención realizada por él.

Hay, no obstante, en Jesús una esperanza. El Cristo terreno ha esperado en su triunfo glorioso. Pero para su caso personal no tenía incertidumbre alguna. Desde el principio estaba ya seguro de su triunfo; ha predicho su resurrección. Su voluntad humana no habría podido perderse en el camino del pecado. Aun no habiendo tenido esta incertidumbre, sin embargo, tenía una esperanza que, como la nuestra, está hecha de confianza. Especialmente en el momento de la muerte ha manifestado Jesús el abandono confiado que sobrentendía su esperanza en la resurrección.

Hay que prestar atención especialmente al "valor comunitario" de la esperanza; no se la puede reducir a una aspiración individual. Jesús ha esperado la congregación progresiva de los hombres en su Iglesia a lo largo de la historia, con miras a su reunión definitiva en la comunidad celestial. Esta esperanza se manifiesta de manera especial en el discurso escatológico, donde se esboza el desarrollo futuro de la Iglesia a través de las persecuciones mediante la evangelización de todas las naciones hasta la consumación final (Mc. 13, 10; Mt. 24, 13); se afirma también en la oración sacerdotal, que trata más especialmente de la unidad y de la santidad de la Iglesia (Jn. 17, 9-24).

Esta esperanza comunitaria tiene una certeza global, que concierne al conjunto de la comunidad cristiana llamada a extenderse. No cancela las incertidumbres sobre la suerte final de todo hombre antes de la muerte, porque no puede suprimir las indeterminaciones de la opción individual. Tampoco en Jesús excluye la esperanza comunitaria estas incertidumbres, pero está animada por la entrega amorosa al Padre, decidido a todo para la salvación de cada uno, y se apoya en la certeza de la eficacia universal de su sacrificio.

La esperanza comunitaria de Jesús es el manantial y el modelo de la esperanza cristiana.

5. La impecabilidad.

La ausencia absoluta de pecado en la vida de Cristo ha sido afirmada en una profesión de fe por el Concilio de Florencia (Decreto para los Jacobitas, DS 1347: "Sine peccato conceptus, natus et mortuus"). Afecta a un elemento fundamental de la santidad de Jesús.

Según el testimonio evangélico, Jesús se muestra consciente del carácter irreprochable de su conducta: "¿Quién de entre vosotros me convencerá de pecado? (Jn. 8, 46). Hay en esta expresión un desafío audaz que ningún otro hombre habría podido lanzar. Su intención es demostrar así la credibilidad de la propia enseñanza, la pureza absoluta de la doctrina que como Hijo comunica por encargo del Padre.

Jamás se expresa la humildad de Jesús con una confesión de culpa; la única oración en que formula una petición de perdón, el "Pater noster", está destinada a ser recitada por los demás, porque responde a la petición de sus discípulos de que les enseñase a orar (Lc. 11, 1).

En las epístolas se afirma más veces la inocencia absoluta de Cristo, a fin particularmente de subrayar el contraste entre la ausencia de pecado y la aceptación del sacrificio para llevar el peso de los pecados de la humanidad: "el que no conoció pecado" (2 Cor. 5, 21; cfr. 1 Pe. 2, 22; 1 Jn. 3, 5), o también se afirma con intención de subrayar una diferencia en la semejanza entre Cristo y los hombres: "él, que ha sido probado en todo, de manera semejante a nosotros, a excepción del pecado" (Hebr. 4, 15; cfr. 7, 26).

Esta afirmación de inocencia completa, caso único y del todo excepcional en una vida humana, excluye la idea de una encarnación consistente en asumir la condición de pecador. Jesús ha experimentado todas las pruebas, pero no ha sido jamás pecador. No tenía necesidad en absoluto de ser salvado del pecado (La carta a los Hebreos habla de aquel que podía salvar a Jesús de la muerte, y que le ha salvado dándole un triunfo glorioso (5, 7). "Salvar de la muerte" no puede confundirse con "salvar del pecado"), y en este sentido no se le puede llamar un "salvado". Ha sido sólo Salvador, y ha podido serlo perfectamente porque estaba exento de pecado.

Nótese aquí la armonía entre la exigencia soteriológica y la implicación ontológica. Ella permite dar una respuesta más completa a la opinión de que Cristo habría manifestado una solidaridad más total con sus hermanos los hombres, si hubiese sido pecador entre los pecadores. Ante todo, admitir el pecado en sí, hubiese sido no sólo una solidaridad con los pecadores, sino una solidaridad con el pecado mismo, lo que habría significado oposición a Dios, cosa incompatible con la persona del Hijo de Dios. En segundo lugar, la solidaridad con los pecadores, al tener una finalidad soteriológica, no habría podido llevarse a cabo más que en el cuadro de la misión salvífica, lo cual exigía que el Salvador fuese el inocente que, precisamente por ser inocente y estar lleno de santidad irreprochable, carga con el peso de las consecuencias del pecado de la humanidad.

Impecabilidad significa más que ausencia de pecado: implica la imposibilidad de pecar. Como tal, nunca ha sido objeto de definición de fe, porque es más bien un enunciado de reflexión teológica sobre la santidad de Jesús.

Ha sido comúnmente admitida en la teología católica, pero no ha habido acuerdo sobre el motivo. Algunos han argumentado desde la visión beatífica. Según Escoto, Durando, los escotistas y los nominalistas, la naturaleza humana de Jesús, a pesar de estar unida hipostáticamente al Hijo de Dios, tenía la posibilidad de pecar, porque gozaba de libre albedrío; pero la visión beatífica la hacía impecable, como ocurre con los elegidos.

Ya hemos indicado por qué no se puede atribuir al Jesús terreno la visión beatífica. El motivo aducido es, pues, inexistente. Por el contrario, la unidad hipostática comporta necesariamente la impecabilidad en Jesús. La persona divina es el sujeto de todas las actividades del entendimiento y de la voluntad. Ahora bien, una persona divina no puede cometer un acto pecaminoso, es decir, un acto de oposición a Dios, porque eso sería contradecirse a sí misma: el que es Dios no puede obrar contra Dios. Por tanto, hay que admitir en Jesús una imposibilidad metafísica de cometer pecado. Adviértase que no se trata de una imposibilidad que pertenezca a la sola naturaleza humana de

Jesús ni que esté inscrita en esta naturaleza. Es resultado únicamente de la persona divina, principio de las actividades humanas. La impecabilidad, pues, no es una cualidad especial de la naturaleza humana en Cristo: esta naturaleza es semejante a la de todos los demás hombres. En rigor terminológico, no es la humanidad de Cristo la que debe decirse impecable, sino Cristo mismo, el Hijo de Dios, en su naturaleza humana.

6. Las tentaciones.

Los textos evangélicos afirman que Cristo no ha estado exento de tentaciones. Aunque el relato esquemático de las tres tentaciones del desierto plantea cuestiones de historicidad, sin embargo, demuestra al menos cómo habrían comprendido sus redactores el conflicto con Satanás que ha caracterizado la misión de Cristo. Algunos episodios, sobre todo el de Getsemaní, revelan luchas íntimas en el alma de Jesús. Estar exento de pecado no implica de por sí la exención de la tentación. Si Cristo ha sido semejante a los hombres bajo todos los aspectos excepto el pecado, ha sido también probado y tentado como los demás.

Es verdad que hay que afirmar la exención de la "concupiscencia" en Jesús, porque ésta, sin ser propiamente pecado, proviene del pecado: según el Concilio de Trento, "proviene del pecado e inclina al pecado"(DS 1515). Se la atribuye a un desequilibrio producido en la naturaleza humana a consecuencia del pecado original, una cierta tendencia desordenada que suscita la complacencia en el mal. Jesús no ha experimentado en sí mismo este desequilibrio ni ha sentido una secreta complacencia en el mal que podía presentársele.

¿ Por estar Jesús exento de concupiscencia, se puede tal vez concluir con algunos autores que las tentaciones de Cristo han sido puramente externas ?. El deseo de preservar íntegramente la santidad e impecabilidad de Jesús ha sugerido esta interpretación: las tentaciones habrían afectado a Cristo sólo exteriormente ("Estas tentaciones fueron puramente externas", dice Michel, y añade que Jesús "permitió estas tentaciones para nuestra instrucción ... para nuestra edificación ... finalmente para nuestro consuelo" - Jesús-Christ, DTC 8, 1294-1295). Pero, ¿qué sería una tentación puramente externa?. Para que haya una verdadera tentación, ¿no se requiere acaso una sollicitación que penetre profundamente dentro de la conciencia, haciendo sentir su atractivo?.

La señal de que las tentaciones no han sido puramente externas, es que en el ánimo de Cristo se han librado profundos conflictos. Así, el disgusto y el miedo que Marcos recuerda a propósito de Getsemaní (24, 33), intentaban apartar a Jesús del suplicio inminente y han hecho penosísima la aceptación del sacrificio.

El ejemplo de Cristo contribuye a demostrar que un conflicto íntimo en el espíritu humano no implica necesariamente un desorden moral. En el momento de la angustia ha debido Jesús superar su terror, terror espontáneo frente al sufrimiento. La lucha entre la voluntad y una inclinación inferior, aun violenta y obsesionante, no es de por sí una señal de imperfección moral, ya que se da en Cristo en el momento en que merece la salvación de la humanidad.

Para comprender el sentido de las tentaciones de Jesús, es necesario considerar la finalidad redentora de la Encarnación. La misión redentora lleva consigo cargar con el peso del mundo pecador con miras a la victoria sobre el pecado. Esta toma de conciencia implica la solidaridad con las tentaciones humanas y la entrada más profunda en la lucha contra el mal que estalla violentamente en lo hondo de las conciencias. Es normal que Cristo haya tenido que luchar con todas sus fuerzas psicológicas y morales contra la potencia seductora del pecado para alcanzar la victoria.

B) La libertad de Jesús.

1. El hecho de la libertad.

La impecabilidad no priva a Jesús de su libertad. Hay que afirmar en Cristo esta libertad como una propiedad de su voluntad humana.

En los textos evangélicos aparece Jesús como un hombre libre, dueño de sí y de su comportamiento. El mismo ha subrayado su propia libertad en el drama de la Pasión, cuando se hubiese podido pensar que las circunstancias hostiles le imponían una inevitable constrictión: "Nadie me quita la vida, yo la doy voluntariamente" (Jn. 10, 18). Añade que la voluntad del Padre no le quita su voluntad, sino que la confirma y fortalece: "Tengo el poder de darla (la vida) y de recobrarla; esta es la orden que he recibido de mi Padre".

Es precisamente en el sacrificio redentor donde se ha ejercitado en plenitud la libertad de Jesús. Como dice el concilio de Trento, Cristo ha merecido nuestra justificación (DS 1513, 1529, 1560). Ahora bien, el mérito implica libertad, pues supone la responsabilidad del acto realizado en virtud de una decisión propia.

El misterio de la Encarnación redentora exige, pues, de manera particular la libertad humana de Cristo. El buen uso que Jesús ha hecho de la propia libertad por su obediencia al Padre y el don de su vida, han tenido por objeto rescatar el mal uso de la libertad hecho por el hombre pecador.

2. Conciliación de la libertad con la impecabilidad.

La conciliación de la libertad con la impecabilidad presenta un problema que es preciso plantear enseguida con exactitud (A. Durand, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité*, NRT 70 (1948) 811-822).

Este problema ha sido planteado frecuentemente en el pasado en función del precepto dado por el Padre a propósito de la pasión y muerte. El dilema se presentaba en estos términos: o Cristo era libre, y entonces podía desobedecer el precepto, en este caso podía pecar, no era impecable; o el precepto del Padre le quitaba la libertad. Muchos han tratado de suavizar este dilema, de condicionar o de eliminar la orden del Padre (sobre estas soluciones, P. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione*, París 1947, 304-312).

En efecto, la verdadera dificultad no está en la conciliación del precepto con la libertad. El precepto implica una obligación moral, pero no suprime la libertad: al contrario, la supone. No se trata de atenuar la orden del Padre; Cristo ha obedecido verdaderamente y lo ha hecho libremente (la existencia de esta libertad plantea enredados problemas a los que afirman la visión beatífica: cfr. Michel, *Jésus-Christ*, DTC 8, 1303. Este autor querría que circunstancialmente la influencia de la visión intuitiva fuese moderada de tal suerte que no impidiese esta libertad, dado que esta visión actuaría sólo extrínsecamente sobre Cristo hombre y por vía de repercusión). Precepto y libertad van juntos.

El problema esencial se refiere propiamente a la impecabilidad. Esta parece quitar la libertad bajo dos puntos de vista: implica que Cristo esté determinado, ya antes de la acción, a un comportamiento concreto, y excluye en él la facultad de escoger entre el bien y el mal.

Pero estas dos afirmaciones de base son discutibles. La impecabilidad no implica en realidad que Cristo esté determinado antes de la acción; simplemente excluye la posibilidad de pecar. Más aún, incluso allí donde está excluida la facultad de escoger entre el bien y el mal, puede todavía existir una verdadera libertad.

Es preciso examinar de nuevo la naturaleza de la libertad. Si se pone la esencia de la libertad en la sola facultad de escoger entre el bien y el mal, la conciliación con la impecabilidad resulta imposible, y se proponen necesariamente teorías que sacrifican la impecabilidad o la libertad.

En la experiencia psicológica se presenta la libertad esencialmente como la facultad de determinar la propia acción. Consiste fundamentalmente en un dominio de sí, en una soberanía que el hombre ejercita sobre su propia conducta. Es el poder de tomar una decisión por sí, sin estar constreñido ni por causas externas ni por fuerzas interiores necesitantes.

La libertad en Dios se define como la facultad absoluta de determinar por sí la propia acción: no puede consistir en la facultad de escoger entre el bien y el mal. De ninguna manera podría Dios

obrar en sentido del mal, y, sin embargo, es perfectamente libre, más perfectamente que el hombre. Recordemos a este propósito la controversia pelagiana: a Julián de Eclana, que no admitía la libertad más que donde hay facultad de escoger, "poder de querer lo contrario", Agustín le había respondido: "Si no es libre más que aquel que puede querer dos cosas, es decir, el bien y el mal, Dios no es libre, porque no puede querer el mal. ¿ Es así como tú quitas la libertad a Dios ?. (Opus imperfectum contra Julianum, I, 100, PL 45, 1116).

La esencia de la libertad, pues, no ha de buscarse en la facultad de escoger entre el bien y el mal. Consiste en la autodeterminación o facultad de determinar uno por sí mismo sus propios actos voluntarios. Tal es la libertad de Dios y, en grado inferior, la del hombre.

En el hombre esta facultad de autodeterminación se manifiesta ciertamente a través de la facultad de escoger entre el bien y el mal. Pero la facultad de escoger entre el bien y el mal, implicando la posibilidad de escoger el mal y de pecar, no es un tipo superior ni más perfecto de libertad y de autodeterminación.

Es más bien un tipo inferior, deficiente, fruto de la imperfección humana. La facultad de poder pecar se presenta no como una perfección de la libertad, sino como una limitación.

Así, el santo es el que llega a ser cada vez más libre en el curso de su vida. A medida que se va uniendo a Dios tiene concretamente cada vez menor facultad de escoger el mal, porque el mal le atrae cada vez menos, y, sin embargo, se hace cada vez más libre, porque se determina cada vez más en su interior uniéndose a Dios. Por el contrario, el pecador empedernido, en el que crece cada vez más la facultad de escoger el mal, se hace poco a poco esclavo de las pasiones y llega a ser cada vez menos libre.

El santo, sin embargo, conserva hasta la muerte la facultad de escoger. Mas su ejemplo nos sugiere lo que puede ser en último término la supresión de la facultad de escoger el mal, supresión que coincide con una libertad más auténtica y más profunda. Este extremo que se halla más allá de la capacidad de los hombres corrientes durante su vida terrena, es precisamente el que se verifica en Cristo en virtud de la unidad hipostática.

Cristo era perfectamente libre. Se determinaba por sí mismo. Y decidía libremente obedecer a su Padre. Sin embargo, no tenía la posibilidad de escoger la desobediencia; su libertad consistía en la autodeterminación. La impecabilidad de Cristo, al excluir la facultad de escoger el mal, se conciliaba con su libertad. Cristo se ha determinado por sí mismo a amar y obedecer al Padre.

En esta explicación se ve que la exclusión de la facultad de escoger el mal no es una deficiencia ni un obstáculo para la libertad de Cristo. Es una perfección que hace más verdadera su libertad (cfr. Durand, *Ibid*, 821: "Una vez comprendido que Cristo era libre con una libertad de perfección que excluía toda posibilidad de caída, es decir, de escoger el mal (poder de decadencia que constituye la tara de nuestra libertad de criaturas imperfectas y pecadoras), el problema de la "conciliación" de la libertad con la impecabilidad se halla resuelto, precisamente porque queda superado"). De aquí se debe concluir que, en vez de oponerse a la verdadera libertad, la impecabilidad de Cristo hace más perfecta esta libertad: por ser impecable, tenía Cristo una más completa facultad de determinarse a sí mismo en su adhesión a la voluntad del Padre.

Podemos formarnos una idea aún más clara de esta perfección de la libertad de Cristo, añadiendo una observación. La facultad de escoger el mal supone que éste puede presentarse como un valor a los ojos de los hombres. Ciertamente no es una perfección ver en el mal un valor. Cristo no podía sufrir esta imperfección: a sus ojos el mal era lo que realmente es, un mal, no un valor; y por eso no podía desearlo, porque no tenía valor ni título para ser deseado.

Por medio de la gracia comunica Cristo a los hombres una libertad análoga a la suya: una libertad superior que tiende a excluir cada vez más la facultad de escoger el mal, porque el mal pierde cada vez más atractivo y valor a los ojos del hombre. En esta disminución progresiva de la facultad de escoger, hay al mismo tiempo una facultad cada vez mayor de determinarse, libres de la esclavitud de las pasiones, en la adhesión a la voluntad divina.

Conclusión.

El Valor de la Encarnación.

El Hijo de Dios.

Como conclusión, quisiéramos volver a tomar la respuesta a la pregunta: ¿ Por qué el Salvador del mundo es el Hijo de Dios encarnado ?.

Determinados ensayos de cristología no "calcedonense", que presentan a Jesús como el hombre en el que Dios se revela y actúa, podrían dar la impresión de que la obra de la salvación habría quedado también prácticamente asegurada por un salvador que no fuese más que un hombre, y no una persona divina. En otras palabras, un Cristo "funcional" podría parecer equivalente a un Cristo ontológico. Que Jesús sea ontológicamente Dios o que Dios actúe en el hombre Jesús, la eficacia de la acción divina sería idéntica. Se pensaría, pues, que nada perdía el destino humano si Jesús fuese un ser humano, y que la única diferencia con la cristología tradicional estaría en algunas fórmulas o en algunos conceptos abstractos.

Poco importaría entonces una ontología, que sigue siendo de todas formas misteriosa y sobre la que se podría discutir infinitamente. Para nosotros no habría cambiado el resultado; a nosotros nos interesaría únicamente lo funcional, es decir, lo que Jesús ha hecho o lo que Dios ha hecho por medio de él.

Esta pretendida equivalencia de un Cristo puramente funcional con el Cristo de la doctrina tradicional, nos mueve a precisar en qué consiste el valor insustituible de la encarnación del Hijo de Dios.

1. El compromiso del amor divino.

El valor primordial de la cristología del Hijo de Dios encarnado está en el profundo compromiso del amor divino. Ya hemos advertido que el compromiso de este amor alcanza su culmen en el envío del Hijo por parte del Padre. Al entregar a su Hijo, hace el Padre a la humanidad el don más completo de su amor paterno. Este don es incomparablemente superior a un don que consistiese en la misión asignada a un simple hombre en el que él actuaría de manera especial, única. Entre el Padre que da su propio Hijo a la humanidad y un Dios que ejercitase su actividad salvífica en un hombre privilegiado, no cabe equivalencia.

Hay que advertir aquí hasta qué punto lo ontológico está implicado en lo funcional y le confiere su valor. Sólo el que es ontológicamente Hijo eterno de Dios puede expresar en su encarnación el don más excelso del amor divino a los hombres. El hecho de que Jesús sea este Hijo, no es una verdad que pertenezca simplemente al ámbito de las abstracciones o de las elucubraciones conceptuales, tiene la mayor importancia para la existencia de los hombres, porque significa el don de amor del Padre.

Es lo que más concretamente aparece por el texto en que Pablo quiere demostrar que "Dios está a favor nuestro": "Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿ cómo es posible que con él no nos lo regale todo ? " (Rom. 8, 32). El compromiso del Padre en la encarnación redentora es fuente de todas las gracias.

En la vida cotidiana del cristiano no siempre se ha podido reconocer el valor de esta consideración, que implica que en toda gracia está presente el don de Padre, que ha entregado a su Hijo. Este don, que se ha cumplido en la profundidad del misterio divino de las relaciones del Padre y del Hijo, tiene su continua resonancia en todos los dones particulares que de él se derivan para los hombres. Esto demuestra hasta qué punto la más alta ontología se halla comprometida en la economía funcional de la gracia.

Por otra parte, Pablo añade como conclusión que nada "nos podrá separar del amor de Dios en

Cristo Jesús Señor nuestro" (Rom. 8, 39). El amor supremo del Padre, pues, no podrá nunca apartarse de nuestra vida concreta. Los ensayos de presentación de un Cristo puramente humano tenderían a separarnos de este amor y a privar a la humanidad del don que el Padre le ha hecho de su Hijo. Pero es imposible "ser cristianos" al margen de este don. La ontología cristiana no puede existir sino por medio de la ontología de Cristo, Hijo dado por el Padre.

Es asimismo la doctrina profesada en la carta a los Efesios: "Dios, rico en misericordia, por el gran amor que nos tuvo cuando estábamos muertos a causa de nuestros pecados, nos ha hecho revivir con Cristo" (2, 4-5). El gran amor divino se ha concretado en el don del Hijo, un don que ha transformado radicalmente la vida humana.

De la misma manera, si no se reconoce en Jesús, al Hijo de Dios, tampoco se puede comprender hasta qué punto "Dios es amor" (después de haber advertido que existe una definición del ser de Dios y que "Dios es en sí mismo y desde toda la eternidad pura comunicación y don de sí", C. Spicq añade: "Dios es en sí mismo amor, no como si tuviese una cualidad abstracta, sino que -siendo toda vitalidad, toda fuerza, toda bondad difusiva- se comunica totalmente al Hijo, se derrama en él, con complacencia infinita" - *Agapé dans le Nouveau Testament*, III, París 1959, 277), según la afirmación de Juan: el amor se ha manifestado al enviar a su Hijo único (1 Jn. 4, 9; cfr. Jn. 3, 16). Las declaraciones de Juan demuestran que lo funcional no puede separarse de lo ontológico, no sólo porque el amor divino no sería ya el mismo sin el don del Hijo, sino también porque toda nuestra vida depende de este don: "Dios ha enviado al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él" (1 Jn. 4, 9). Esta vida nueva perdería su valor si no fuese una vida filial, partícipe de la vida del Hijo.

El compromiso del amor divino, pues, adquiere su fuerza plena tanto en su término como en su origen por el envío del Hijo. En su fuente es el mayor don del Padre y en su objetivo comunica a la humanidad la vida divina.

Las consideraciones de Pablo y de Juan provienen de lo que Jesús mismo había dado a entender, como demuestra la parábola de los viñadores homicidas (las objeciones contra la autenticidad de esta parábola y especialmente contra la misión del Hijo han sido examinadas recientemente por M. Hubaut: *La parabole des vigneronns homicides: son authenticité sa visée première*, en *Revue Théologique de Louvain* 6 (1975) 50-61. El autor concluye que todo está a favor de la autenticidad de esta parábola), donde la diferencia entre los criados y el hijo predilecto muestra la inmensa superioridad del último envío sobre los precedentes.

Jesús llama la atención sobre el valor del don hecho por el Padre, valor que debería hacer reflexionar, porque la finalidad de la parábola es disuadir de su propósito a los que tramaban un complot para matar a Jesús, resaltando la gravedad del martirio del Hijo (en este sentido, como destaca Hubaut, "la afirmación cristológica queda implícita, al estar subordinada al vértice del mensaje de Jesús: Guardaos de no anular la alianza mandando a la muerte al último mensajero de Dios" (ibid., 57). Sin embargo, la mención de la identidad del "hijo predilecto" es esencial: señala la cumbre del relato parábólico).

Hay en el relato simplicísimo de este envío un acento tan patético como el que se transparenta en la frase de Jesús: "Dios ha amado tanto al mundo ..." (Jn. 3, 16). La parábola pone de relieve el acto decisivo de la salvación: el envío del Hijo predilecto del padre. Pablo y Juan no harán más que tomar esta idea, que no tiene nada de mitológico y que ha sido utilizada por Jesús en un lenguaje muy corriente, accesible a toda la inteligencia de cualquier nivel cultural. De hecho, la parábola manifiesta claramente la insuficiencia esencial de cualquier cristología que se quedase en el estadio del "criado". Basta profundizar en la imagen del hijo predilecto enviado por el dueño de la viña para descubrir la filiación divina de Jesús y su consustancialidad con el Padre. Lejos de ser especulaciones nacidas de una preocupación filosófica, estas propiedades de Cristo han sido explicitadas para precisar el sentido del envío del Hijo: sólo así se puede comprender el gesto del Padre. Se requieren todas las aclaraciones sobre la ontología de Cristo para discernir la calidad del amor divino comprometido en la obra de la salvación.

2. La revelación.

La equivalencia entre las dos cristologías de que hemos hablado, parecería imponerse particularmente en el ámbito de la obra de revelación. En esta obra, ¿no es acaso más importante que aquel que revela, lo que Dios ha revelado?. ¿No puede acaso Dios revelarse lo mismo tanto en un Jesús simplemente hombre como en un Cristo Hijo de Dios, desde el momento que también en este caso es siempre por medio de un hombre como se realiza la revelación?. ¿Y el mensaje de la salvación no es acaso idéntico aunque sea transmitido por un hombre que lo recibe de Dios?. ¿No es suficiente un hombre por medio del cual Dios hace oír su palabra?.

No obstante, en la revelación tal y como efectivamente se ha realizado la identidad personal del Revelador es de una importancia capital. Si Jesús hubiese sido simplemente el último de los profetas, esta identidad hubiese tenido mucho menor interés: la aportación esencial de los profetas a la religión judía había consistido en las palabras pronunciadas por cuenta de Dios. Pero la aportación esencial de Jesús es la venida de su persona, que funda una nueva religión. Por tanto, los intentos de reducir la revelación cristiana al tipo de revelación judía son todos inadecuados.

En los tiempos de la antigua alianza había intervenido Dios en la historia a través de mediaciones humanas, pero se había quedado personalmente fuera de la historia. Con la nueva alianza el Hijo de Dios se introduce personalmente en la historia, y si se le llama mediador es en el sentido trascendente del que es Dios y hombre a un tiempo (véase nuestro artículo *Le Christ médiateur unique et universel*, en *Studia Missionalia* 21 (1972), 303-320). La entrada de una persona divina en la historia es el acontecimiento único que confiere a la revelación un carácter completamente nuevo (Cfr. R. Latourelle, *la spécificité de la révélation chrétienne*, en *Studia Missionalia* 20 (1971) 51-53: "La función reveladora de Cristo es resultado inmediato de la Encarnación" - 51; "El cristianismo es la única religión en la que la revelación se encarna en una Persona que se presenta como la Verdad viviente y absoluta" - 53).

La diferencia ha sido puesta de relieve en el prólogo de la carta a los Hebreos (1, 2): cuando hablaba por medio de los profetas, Dios lo hizo de múltiples maneras y varias veces; cuando "nos ha hablado por medio de su Hijo", lo ha hecho de manera única, irrepetible, y en una época que es definitiva porque es escatológica. La diferencia no es de grado, sino de naturaleza, y la revelación que se ha llevado a cabo en el Hijo de Dios domina el espacio y el tiempo.

Volvemos a encontrar aquí desde el punto de vista de la revelación la idea del compromiso supremo del Padre, expresada en otra parte desde el punto de vista del sacrificio redentor. Mientras en los oráculos de los profetas comunica Dios simplemente su palabra, en su Hijo se da a sí mismo, de manera que la revelación implica una comunicación total de su ser.

A la diferencia del sujeto de la revelación se une otra diferencia igualmente esencial: la del objeto. Lo que en esencia se revela, no es simplemente un pensamiento, una doctrina, una voluntad, sino la persona divina del Hijo. Cuando quien revela es Dios, se revela él. Por esto la revelación es única y definitiva. En el lenguaje y en el comportamiento humano Jesús revela directamente al Hijo que es personalmente.

Esto explica por qué Juan ha juzgado con acierto que en su evangelio debía hablar primero de la preexistencia del Verbo para indicar el sentido fundamental de la revelación (como advierte F.M. Braun, en la base de la teología del Verbo se halla la experiencia del contacto con la persona de Cristo, ya que, según lo que Jesús había dicho, atenerse simplemente a su origen terrestre significa condenarse a no conocerle (7, 27-28; 8, 14; 14, 9-11) - Jean le Théologien, III, *Sa Théologie*, I, *Le mystère de Jésus-Christ*, París, Gabalda 1966, 24). De aquí procede la diferencia entre la revelación judía y la revelación cristiana: "La Ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo" (1, 17) (este contraste constituye el objeto del estudio de S.A. Panimolle: *Il dono della legge e la grazia della verità* (Gv. 1, 17), Roma 1973, quien concluye: "Jesús de Nazaret es el Logos encarnado, del Hijo único de Dios: por esta razón ha podido ser el Revelador escatológico del Padre ..." - 434).

El objeto esencial de la nueva revelación es Dios mismo: "A Dios nadie le ha visto jamás; un Dios

Hijo único, que está (vuelto) hacia el seno del Padre, lo ha dado a conocer" (1, 18) (hay que destacar en este contexto la expresión "un Dios Hijo único", que pone el acento en la divinidad del autor de la Revelación. Seguimos la lección monogenès theos que es la mejor documentada y que parece la original. Cfr. - B.A. Martin, A Neglected Feature of the Christology of the Fourth Gospel, New Testament Studies, 22 (1975) 37-41 -. Después de haber expuesto los argumentos en favor de esta lección, destaca el autor que en el evangelio de Juan el término "Dios" se aplica tres veces a Jesús: como Verbo preexistente (1, 1), como Verbo encarnado (1, 18) y como Cristo resucitado (20, 28). Subraya que el término no describe la función de Cristo, sino que indica quién es él, calificando a su persona como tal - art. cit. 51 -). Sólo Dios podía revelar a Dios, hacerlo ver; es un "Dios Hijo único", que conoce al Padre en su más profunda intimidad y que nos ha comunicado esta mirada con la que se sumerge "en el seno del Padre".

Para el evangelista, este modo de presentar la obra reveladora es resultado del testimonio de Jesús sobre sí mismo. La frase: "Quien me ve a mí, ve al Padre" (14, 9) expresa claramente lo que muchas otras palabras y hechos de Jesús manifiestan de manera más velada. Muestra que el deseo supremo de conocimiento del hombre ha quedado satisfecho. Lo que no podía realizarse antes en el judaísmo a causa de una amenaza de muerte, "ver a Dios", se realiza para los discípulos gracias a la Encarnación.

En el lenguaje de Juan, Jesús es la Palabra, es la luz de los hombres (1, 9), la luz del mundo y la luz de la vida (8, 12); él es la verdad (14, 6). Palabra, Luz y Verdad se identifican con su persona divina encarnada (sobre la identificación de Jesús con la Verdad en el evangelio de Juan, cfr. I. de la Potterie, Gesù Verità. Studi di cristologia giovannea, Torino, 1973. Esta identidad significa que "en él se ha realizado la revelación definitiva", 5). Esta identificación demuestra hasta qué punto la misión reveladora es inseparable de la persona.

3. El sentido de la solidaridad.

Las cristologías que se limitan a ver en Cristo una persona humana, intentan hacerlo más cercano a los hombres. Se basan en la convicción de que la solidaridad es mayor si se funda en una igualdad total con la condición humana, sin superioridad debida a otro origen.

En realidad intentarían privar a Jesús de lo que constituye el valor de su solidaridad: en él hay un Dios, una persona divina que se solidariza con los hombres, asumiendo una existencia semejante a la de ellos. Que un hombre participe en la condición de sus hermanos los hombres, no tiene nada de excepcional. ¿ Por qué habría de asombrarnos que el que no es más que un hombre viva como hombre y esté sometido como los demás hombres a la esclavitud de la existencia humana ?. Pero único y excepcional es el caso del Hijo de Dios que desciende a nuestro nivel. Esto es lo que admiramos en Jesús: aun siendo Dios, ha anulado la distancia que separaba a la divinidad de la humanidad, y ha querido ser uno de nosotros. Todo lo que es verdaderamente humano cobra en él un valor particular a nuestros ojos, porque su persona es divina. Apreciamos el "verdadero hombre" en la medida en que Cristo es "verdadero Dios". Además, esta solidaridad transforma por el mismo motivo nuestra condición humana. Por el hecho de haber vivido Dios una vida humana semejante a la nuestra y haber realizado las acciones humanas más comunes, ha elevado la nobleza de esta vida y de estas acciones a un nivel divino. Trabajar, comer, beber, afrontar las dificultades cotidianas, sufrir y morir han llegado a ser actos de Dios. Estas acciones han adquirido definitivamente un valor supremo, cualquiera que sea su aparente insignificancia. La Encarnación confiere una dignidad trascendente a la actividad de todo hombre.

Más aún, la talla divina de la personalidad de Cristo le ha permitido representar a la humanidad entera al ofrecer el sacrificio redentor. Mientras una simple solidaridad humana lo habría hecho capaz únicamente de compartir la suerte de sus hermanos y de sufrir con ellos, la grandeza infinita de su persona divina le capacita para cargar con los sufrimientos de todos los hombres, con el peso de sus pecados, y obtener por medio de su sacrificio la salvación universal. No sólo ha sufrido con los demás, sino que ha sufrido por todos.

Jesús mismo ha expresado este valor universal de su sacrificio: "El Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan, sino para servir y dar su propia vida en rescate por muchos" (Mc. 10, 45; Mt. 20,

28). ¿ Cómo puede hacerse "rescate por muchos", es decir, ofrecerse por la liberación de toda la humanidad ?. Porque es el "Hijo del hombre", un hombre que al mismo tiempo es persona divina, la persona del Hijo de Dios. De aquí nace la eficacia máxima de su solidaridad.

Finalmente esta solidaridad adquiere una forma permanente en el desarrollo histórico de la Iglesia. En la promesa: "Mirad que yo estoy con vosotros cada día, hasta el fin del mundo" (Mt. 28, 20), el "yo estoy" es el de Dios que garantiza la fidelidad de su alianza (cfr. Ex. 3, 12 -14).

Cristo sigue estando presente más concretamente en las relaciones interpersonales como principio de amor, término de amor y centro de unión. Está presente en sus discípulos para inspirarles caridad, para hacer que ellos amen como él ha amado (Jn. 13, 34; 15, 22); está presente en todos los hombres para recibir el amor que les ha testimoniado (Mt. 25, 40); y está presente en cada grupo que constituye en su nombre: "Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí, en medio de ellos, estoy yo" (Mt. 18, 20). En su calidad de persona de Hijo de Dios encarnado ha llegado a ser centro universal de congregación y sigue siendo tal hasta el fin del mundo.

4. La obra redentora.

La reducción de Jesús a nivel humano empobrece considerablemente la obra redentora.

Más concretamente, las teorías que tratan de explicar la acción redentora de Cristo por medio de la influencia humana de un ejemplo y de un estímulo de amor, conducen a restringir considerablemente la potencia salvadora. El influjo de un ejemplo queda limitado necesariamente a los que lo conocen; ahora bien, no se puede olvidar que todavía hoy la mayoría de la humanidad ignora al Jesús del Evangelio. No se podría pues, hablar de una eficacia universal del sacrificio de Jesús: el número de los que tienen la posibilidad concreta de admirarle y de imitarle no es tan elevado. Viendo en Jesús sólo una persona humana, no se puede explicar el cambio de destino que él ha efectuado para toda la humanidad.

Nótese que la reducción del sufrimiento del Calvario al de una simple persona humana privaría por sí misma al drama de la redención de su dimensión verdadera. No se trataría ya del Hijo de Dios que sufre por nosotros ni del Padre que da a su Hijo en sacrificio. En el himno cristológico de la carta a los Filipenses el valor del sacrificio consiste precisamente en que el que tenía la condición de Dios se hizo obediente hasta la muerte en cruz (2, 6-8). En la carta a los Hebreos la calidad de la obediencia va igualmente unida a la identidad del Hijo: "Hijo y todo como era, sufriendo aprendió a obedecer" (5, 8). Si no se tratase de esta persona divina, sería ininteligible la fuerza del amor redentor.

Además, la eficacia de la obra redentora quedaría reducida de tal manera, que Jesús no merecería el título de Salvador. No respondería a la convicción de la primera comunidad cristiana expresada por Pedro: "Ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo a los hombres, por el cual debemos ser salvos" (Act. 4, 12). Israel había sido salvado por medio del nombre de Yahvé; los cristianos serán salvados por medio del nombre, es decir, de la persona de Cristo, persona divina que tiene el poder de salvar a la humanidad.

La economía de la salvación supone la persona divina desde muchos puntos de vista. Significa la remisión de los pecados: Cristo ejercita en nombre propio sobre la tierra este poder reservado a Dios. Comporta una nueva creación, ya que el Salvador es al mismo tiempo Creador a un nivel superior de ser. Consiste esencialmente en la comunicación de la vida divina; si Jesús no fuese Dios, no podría divinizar a la humanidad.

Cristo lleva a cabo toda esta obra enviando al Espíritu Santo, lo que supone también ejercitar un poder divino. Por otra parte, es la manifestación de los dones del Espíritu Santo la que desde el día de Pentecostés en adelante ha demostrado que Cristo es Señor, poseedor de la soberanía divina y dueño absoluto del desarrollo de la vida de Dios en el universo.

Esta condición de Señor, que le ha sido expresamente reconocida en la primera profesión de fe (1 Cor. 12, 3; Rom. 10, 9), le asegura el puesto central que ocupa en la oración y en el culto cristiano. En la Eucaristía, la recomendación: "Haced esto en memoria mía" (Lc. 22, 19) supone que Jesús

ocupa ya en el culto el puesto de Dios, y que la presencia divina consiste más especialmente en su presencia de Hijo de Dios encarnado.

Toda la obra de la salvación perdería, pues, su sustancia si Cristo no fuese más que un hombre. La vida cristiana quedaría devaluada tanto cuanto Cristo mismo. La Eucaristía quedaría desfigurada. Por emplear una expresión evangélica, no es de un simple hombre de quien pueden brotar "ríos de agua viva", la abundancia de los dones del Espíritu (Jn. 7, 38).

5. El proyecto de una humanidad filial.

Sólo el Hijo de Dios encarnado ha podido dar plenitud de valor al proyecto divino de constituir una humanidad filial. En efecto, esta humanidad filial debía ser elevada al nivel de la filiación divina del Hijo único para participar en su intimidad con el Padre.

Hemos insistido en el carácter relacional de la persona. La persona del Hijo ha comunicado su relación filial a la humanidad que ha asumido. Al personalizar la naturaleza humana de Jesús, le ha dado un rostro enteramente filial. Los evangelios nos presentan una personalidad filial que vive de su relación con el Padre.

Si tratamos de explorar la psicología de Jesús, hemos de concluir que el Hijo ha tomado humanamente conciencia de su identidad divina en los contactos íntimos establecidos entre el Padre y él. Estos contactos, entrelazados de lo alto, se asemejan a los contactos místicos, pero tienen como nota distintiva el ser una mística esencialmente filial. Jesús se ha descubierto en su personalidad de Hijo por medio de las relaciones filiales que en él suscitó el que se hacía llamar "Abba".

La experiencia humana del Hijo ha sido una experiencia integralmente filial: estaba animada en todos los detalles y en todas las líneas directrices del comportamiento humano por el ser relacional del Hijo, constantemente vuelto hacia el Padre. La existencia terrena de Cristo ha sido una vuelta hacia el Padre: su dinamismo lo ha expresado el niño de doce años, según el primer testimonio de su conciencia que nos ofrece el relato evangélico: "¿ No sabíais que yo tenía que estar en la casa de mi Padre ?" (Lc. 2, 49).

Si nos referimos a la afirmación del Prólogo de San Juan: "Al principio existía el Verbo y el Verbo estaba hacia Dios" (1, 1), hemos de reconocer que el dinamismo que desde toda la eternidad lleva al Hijo hacia el Padre, se ha encarnado en el dinamismo de una vida temporal, donde el Hijo tiende con todas sus fuerzas psicológicas humanas hacia la misma dirección.

Además, introduciéndose en la comunidad humana, el ser relacional del Hijo comunica su relación filial hacia el Padre. Pone en contacto con el Padre a los hombres, les orienta hacia él y comparte con ellos el privilegio de darle el nombre de "Abba".

Introduce en el corazón de la humanidad no una simple funcionalidad filial, ni una simple actitud de amor filial, sino una ontología filial, ontología profundamente dinámica. Pone su relación filial hipostática, la realidad filial, que le es propia, como fundamento de la existencia profunda de los hombres. Recrea así la humanidad, confiriéndole una nueva realidad que la conduce hacia el Padre.

Toda la condición filial de la humanidad depende de la condición de Hijo de Dios que define a Jesús. Sin la encarnación del Hijo de Dios, la comunidad humana habría podido ciertamente recibir un determinado impulso filial y desarrollar algunos sentimientos filiales: pero no habría sido elevada al nivel de la más completa intimidad con el Padre ni habría podido vivir la vida filial como participación de la del Hijo eterno. Es este Hijo quien constituye a los hombres en su ser filial y les introduce en la unidad que le vincula al Padre.

Después de haber formado en sí mismo una naturaleza humana completamente filial, el Hijo la ha formado y continúa formándola en la humanidad, en cada vida individual. Comunicando su "filialidad" divina, da a la humanidad su más alto valor.