

El Yo de Jesucristo, una aportación desde el tomismo del P. Xiberta

Josep M. Manresa Lamarca

Introducción

El tema del Yo de Jesucristo y de su autoconciencia es uno de los más difíciles y apasionantes de toda la cristología. Su planteamiento en los debates teológicos del siglo XX provocó una movida controversia, con soluciones muy dispares, algunas de las cuales repetían antiguos errores en la comprensión del misterio de Cristo, único Hijo de Dios Padre hecho hombre por nuestra salvación. El teólogo carmelita Bartomeu M. Xiberta intervino en ella con una claridad poco habitual, mediante una pequeña obra *El Yo de Jesucristo*¹, que arrojará una luz decisiva en dicha cuestión. En él realizó primero una defensa decisiva de los fundamentos dogmáticos exigidos para la recta comprensión del misterio del ser de Cristo, deshaciendo también algunos errores de perspectiva teológicos y filosóficos que impedían una mirada clara sobre el mismo, y a continuación ofreció una solución teológica que fuera coherente con la enseñanza bíblica y tradicional de la Iglesia, cuyos exponentes más notables reconocía en San Cirilo y Santo Tomás.

Este artículo tiene, por tanto, como objetivo central presentar esta aportación cristológica del P. Xiberta. Pero para centrarla en su contexto, es necesario, primeramente, hacer una breve presentación del origen y el desarrollo de la controversia. Finalmente, señalaremos brevemente la actualidad de esta enseñanza.

Artículo recibido el día 15 de febrero de 2014 y aceptado para su publicación el día 7 de marzo de 2015.

¹ B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*.

I. Origen y desarrollo de la controversia

I.1. Planteamiento de esta “nueva” cuestión

Se trata de un tema “nuevo” en la teología sobre Cristo, que no había sido desarrollado en las grandes controversias patrísticas ni en los documentos magisteriales de los siglos siguientes, que se centraron en la explicación del misterio de Cristo en su constitución ontológica. Este tema “nuevo” estudiará la psicología y autoconciencia de Cristo. El P. Xiberta plantea de esta manera la cuestión, partiendo del dato bíblico:

Hablando de sí mismo, el Señor pronuncia el pronombre “Yo”, y detrás se atribuye a veces propiedades divinas y a veces humanas: “Yo y el Padre somos una misma cosa” (Jn 8,58); “Antes que Abraham fuera creado, Yo soy” (Jn 10,30); “Padre, no se haga lo que Yo quiero, sino lo que Tú” (Mc 14,36).

En nosotros el problema del yo no ofrece dificultad. Cuando decimos yo, designamos nuestra propia persona, esto es, nuestra totalidad junto con nuestra unidad, percibida en lo íntimo de nuestra conciencia; ejerciendo el acto supremo en que todas las funciones de nuestra vida interior culminan y se ligan. Pero sólo le atribuimos predicados humanos. Pero al plantearlo en Cristo se nos presenta una triple dificultad:

1) Siendo Jesucristo Dios y hombre, ¿quién es el sujeto que pronuncia este “Yo”, el Verbo o el hombre?

2) ¿Cuál es el contenido de este “Yo”, lo divino o lo humano?

3) Siendo necesario que en el sujeto que pronuncia el Yo entre, de un modo u otro, lo humano, ya que es pronunciado con labios humanos; como es igualmente necesario que en el contenido se incluya, de una manera u otra, lo divino, ya que se le aplican predicados divinos, ¿cuál es el proceso psicológico mediante el cual lo humano que entra en el sujeto del Yo aferra lo divino que se incluye en el contenido?²

I.2. Surge en el contexto de la modernidad

Ciertamente, es un tema “nuevo” que no surge como tal sino al contacto con las nuevas tendencias filosóficas subjetivistas de la modernidad.

² Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 10-12.

De hecho, las controversias cristológicas de los tiempos patrísticos se centraron sobre todo en la explicación del misterio de Cristo desde su constitución ontológica, y sólo indirectamente se encuentran algunas referencias a su psicología. Ciertamente, la afirmación de la doble naturaleza divino-humana en la única persona de Cristo era condición de ortodoxia. Y no se mantenía ésta si por pretender afirmar la divinidad se negaba o reducía su “psiqué humana”, o su “voluntad humana”, o sus “operaciones humanas”, etc³. Pero tampoco se mantenía la ortodoxia si por pretender afirmar una verdadera humanidad se separaba ésta tanto de la divinidad que Jesús hombre quedaba vulnerable a la posibilidad del pecado o de la ignorancia, etc. Fue precisamente la condena de los agnoetas (los cuales defendían que Jesús en cuanto hombre tenía ciertos desconocimientos), realizada por el Papa Gregorio Magno (590-604), el primer documento magisterial donde se habla de una manera explícita del conocimiento humano de Cristo⁴. Para San Gregorio y los Padres, afirmar que Cristo conocía lo que sabe Dios era la consecuencia lógica del hecho de que Cristo era Dios.

Tampoco para los medievales era un tema éste demasiado complejo. Éstos, basados en el realismo metafísico, convencidos de que el entendimiento era espejo de la realidad, explicaban sencillamente que la realidad del Verbo encarnado se reflejaba en su conocimiento, tanto divino como humano, y que por tanto el concepto “Yo” que salía de los labios del Señor designaba a la persona misma del Verbo encarnado que hablaba. Así lo expresa Santo Tomás: “No habría convenido a aquel hombre hablar como Dios si no hubiera sido Dios personalmente. Por tanto, habría dicho con mucha presunción: ‘Yo y el Padre somos una sola cosa’ (Jn 10,30). Y en otro lugar ‘Antes que Abraham existiera, yo soy’ (Jn 1,58). ‘Yo’ demuestra la

³ Cf. Condenas del apolinarismo (Conc. Constantinopla, a.381, DH 151), del monotelismo, y monoenergismo (Conc. III Constantinopla, a.680-681, DH 555-558).

⁴ Cf. SAN GREGORIO MAGNO, Carta *Sicut aqua frigida* a Eulogio de Alejandría, a. 600, PL 77, 1097-1098 DH 474-476: “...el Unigénito encarnado y hecho por nosotros hombre perfecto, ciertamente en la naturaleza humana sabe el día y la hora del juicio; sin embargo, no lo sabe por la naturaleza humana. Así, pues, lo que en ella sabe, no lo sabe por ella, porque Dios hecho hombre, el día y hora del juicio lo sabe por el poder de su divinidad... Así pues, la ciencia que no tuvo por la naturaleza de la humanidad, por la que fue criatura como los ángeles, ésta negó tenerla como no la tienen los ángeles que son criaturas. En conclusión, el día y la hora del juicio lo saben Dios y el hombre; pero por la razón de que el hombre es Dios. Pero es cosa bien manifiesta que quien no sea nestoriano, no puede en modo alguno ser agnoeta”.

persona del que habla. Ahora bien, el que hablaba era el hombre. Por tanto, la persona de Dios y la del hombre es la misma”⁵.

Será en contacto con las nuevas tendencias filosóficas de la modernidad, que primero con Descartes gustarán de separar y oponer el ser y el pensar, y posteriormente con Kant y su “giro copernicano” rechazarán el realismo metafísico y se orientarán casi exclusivamente hacia lo subjetivo, lo experiencial, intentando entender de una manera autónoma la conciencia, la psicología, etc. Y en este contexto filosófico, asumido por las corrientes teológicas del racionalismo liberal y del modernismo, aparece ya claramente la pregunta sobre la conciencia de Jesús. Estos con el fin de persuadir que el Cristo histórico era un puro hombre, intentaban presentar un Jesús que en los primeros episodios evangélicos no tuviera conciencia de ser el Hijo de Dios, ni siquiera de ser el Mesías⁶.

I.3. Desarrollo de la controversia

En este contexto, los teólogos católicos sentirán la necesidad de tratar la cuestión de la psicología de Cristo con el fin de corregir en sentido católico las deformaciones modernistas. Por eso, en el campo católico comenzó y se desarrolló como un escolio de una controversia más amplia sobre el

⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, c. 203, n.386.

⁶ Cf. CONGREGACIÓN SANTO OFICIO, Decreto *Lamentabili, sobre algunas proposiciones de los modernistas que han de ser condenadas*, a.1907, DH 3427-3435: “27. La divinidad de Jesucristo no se prueba por los Evangelios; sino que es un dogma que la conciencia cristiana dedujo de la noción de Mesías. 29. Es lícito conceder que el Cristo que presenta la historia es muy inferior al Cristo que es objeto de la fe. 30. En todos los textos del Evangelio, el nombre de Hijo de Dios equivale solamente al nombre de Mesías; pero en modo alguno significa que Cristo sea verdadero y natural hijo de Dios. 31. La doctrina de Cristo que enseñan Pablo, Juan y los Concilios de Nicea, Éfeso y Calcedonia, no es la que Jesús enseñó, sino la que sobre Jesús concibió la conciencia cristiana. 32. El sentido natural de los textos evangélicos no puede conciliarse con lo que nuestros teólogos enseñan sobre la conciencia y ciencia infalible de Jesucristo. 33. Es evidente que para cualquiera que no se deje llevar de opiniones preconcebidas que o Jesús profesó el error sobre el próximo advenimiento mesiánico o que la mayor parte de su doctrina contenida en los Evangelios sinópticos carece de autenticidad. 34. El crítico no puede conceder a Cristo una ciencia no circunscrita por límite alguno, si no es sentando la hipótesis, que no puede concebirse históricamente y que repugna al sentido moral, de que Cristo como hombre tuvo la ciencia de Dios y que, sin embargo, no quiso comunicar con sus discípulos ni con la posteridad el conocimiento de tantas cosas. 35. Cristo no tuvo siempre conciencia de su dignidad mesiánica”.

misterio de Cristo, en el cual algunos autores, demasiado influenciados por el modernismo, y con el fin de acercar la figura de Cristo a una modernidad plenamente centrada en lo humano, pretendían rebajar la divinidad de Cristo y ensalzar más y más una autonomía de su naturaleza humana, que tendía claramente al nestorianismo.

Aunque hubo algunas disputas previas a principios de siglo, que obviamos aquí, la controversia comenzó propiamente cuando el P. Deodat de Basly enarboló la teoría del *Assumptus Homo* en nombre de la doctrina escotista.

Deodat de Basly, franciscano escotista, en 1929 propondrá la teoría del “Homo Assumptus”. Concibe la unión hipostática en sentido escotista como una relación; la persona como un Todo físico y trascendente, pero las naturalezas como individuos perfectos y autónomos. Sólo *in obliquo* puede atribuirse al Verbo lo que Jesús realiza, y al revés. Niega la comunicación de propiedades en sentido ciriliano. Jesús pronuncia un Yo autónomo frente a Dios Trinidad: “¿Qué es Jesucristo? ¿Qué hay detrás de los términos Yo, Me, salidos de sus labios? ¿Qué ser es la invisible Individualidad que le responde con los mismos términos: Yo, Me? Jesucristo es el nombre del *Assumptus Homo*. El *Assumptus Homo* es quien, ante la misteriosa Individualidad, declara: Yo, Me, Tú, Te. El otro contendiente es Dios Trinidad”⁷.

Leon Seiller, ofm, ferviente seguidor del P. Deodat de Basly, y a la muerte de éste vino a ser como su heredero doctrinal. Toma los conceptos de su maestro y los explicará con frases más radicales todavía. Habla sin reparo de que “*en Cristo hay dos personas psicológicas, dos quelqu’un*”. O por ejemplo, “es preciso atribuir al Homo Assumptus una verdadera autonomía en el campo de la acción. Este *Homo Assumptus* no está bajo la influencia dinámica del Verbo”⁸. Incluso llega a afirmar que el Hombre Jesús, aun unido al Verbo, ¡hubiera podido pecar!⁹

Esta radicalización hizo que la Congregación del Santo Oficio, encargada para velar por la pureza de la fe, pusiera el último libro del P. Seiller en el índice de libros prohibidos¹⁰. Y que poco después, en la encíclica *Sempiternus Rex*, con motivo del decimoquinto centenario del Concilio de Calcedonia, afirmase con énfasis que aquel concilio, “de acuerdo en todo con

⁷ D. BASLY, *La Christiade française*, t.II, 131.

⁸ L. SEILLER, *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*, 6.

⁹ L. SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, 50.

¹⁰ CONGR. SANTO OFICIO, *Decreto del 12 julio 1951*, 4-12.

el de Éfeso, afirma claramente que las dos naturalezas de nuestro Redentor conviven en una sola Persona y subsistencia, y prohíbe admitir en Cristo dos individuos, de manera que junto con el Verbo se ponga un cierto hombre asumido, dotado de plena autonomía¹¹.

Pero la controversia llegó a su punto álgido en los años posteriores a la Segunda Gran Guerra con las discusiones en forma de artículos cruzados muy duros sobre el Yo de Cristo entre el P. Paul Galtier, s.i., y Mons. Pietro Parente, con acusaciones mutuas de heterodoxia. Ambas posturas, aunque convienen en mantenerse plenamente fieles a la ortodoxia y a defender la unidad de persona y la dualidad de naturalezas en Cristo, presentan una gran oposición en sus posturas, y vendrán a ser como los exponentes de los dos principales sistemas en discusión.

Paul Galtier, parte de la perfecta identidad de Jesucristo Dios y Hombre y la dualidad de naturalezas, pero interpretada desde la teoría de Tifano de la unión hipostática como “mera relación” (de dependencia). Las dos naturalezas están “completas en su ser” (dos “esse”, dos existencias concretas, aunque no independientes) y “obran autónomamente”. La persona divina sólo es el “sujeto último de atribución”, pero no ejerce “ningún influjo” positivo sobre las acciones de la naturaleza humana: la unión es “estática”. Al explicar la unidad psicológica, la encuentra claramente afirmada en la Escritura, pero la explica de la manera siguiente: al haber dos inteligencias, y dos conciencias en Jesús, también debería tener dos “Yo”; sin embargo, la visión beatífica dada a Cristo desde la Encarnación viene a “corregir” en él su “natural tendencia” a afirmarse como un Yo humano autónomo, revelándole su pertenencia al Verbo y por tanto su personalidad divina¹².

Pietro Parente, parte también de la plena identidad ontológica del Hijo de Dios y del Hijo de María y de la dualidad de naturalezas, pero interpreta la unión como “comunicación del Esse divino” a la naturaleza humana. Por tanto, ésta no es *sui iuris* sino “dependiente totalmente del Verbo”. La unión es “dinámica”, por tanto el Verbo “influye eficientemente” en la naturaleza humana. La única persona divina, principio de unidad ontológica por razón del ser, es también principio de unidad psicológica por razón del obrar. La persona es el “sujeto activo”, no meramente de atribución, dirige todas

¹¹ Pío XII, Encíclica *Sempiternus Rex*, 638, DH 3905.

¹² Cf. P. GALTIER, *L'unité du Christ. Être. Personne. Conscience*; “La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes”, 525-568.

las actividades de la naturaleza. Es la Persona el “único *principium quod* en la línea de la causalidad formal”. Es el Verbo quien “obra en y a través” de la naturaleza humana. En consecuencia, también plena unidad psicológica del Verbo encarnado. Las dos conciencias existentes en Cristo son propias del único Verbo subsistente en las dos naturalezas. En Cristo hay un “único Yo, el divino”, que es conocido también por su entendimiento humano, puesto que la conciencia alcanza el ser de la naturaleza y el de la persona. La visión beatífica viene sólo a “reforzar” con un conocimiento objetivo la autoconciencia divina subjetiva o existencial que el alma humana de Jesús tiene de su propia personalidad divina¹³.

Con la controversia Galtier-Parente, el problema del Yo de Cristo se convirtió en tema de plena actualidad en la teología y los más prestigiosos teólogos de la época tomarán partido en una u otra línea, complementándolas con sus opiniones personales. Frank Lackner, George D. Smith, Marco Cé, Francesc de Paula Solà, manifestarán gran conformidad con las tesis del jesuita P. Galtier. En cambio, Cornelio Fabro, Hermann Diepen, Luigi Ciappi, Maurice Flick, Marie-Joseph Nicolás, Joan Baptista Manyà, Humbert Bouëssé, Reginald Garrigou-Lagrange, se posicionaron más bien en la línea de Mons. Parente. En esta línea también se encuentra nuestro P. Xiberta.

II. La intervención del P. Xiberta

II.1. Madurez cristológica del P. Xiberta

En 1954, se encuentra el P. Xiberta como profesor de teología en Roma, con 57 años, en una época de gran madurez intelectual, y trabajando desde hace años plenamente en el campo de la cristología. Acaba de publicar su monumental *Tractatus de Verbo Incarnato*, en dos volúmenes, *I. Christologia*, y *II. Soteriologia*, de 780 páginas, en que estudia de manera pormenorizada todo el misterio de Cristo Señor. Además, ha escrito ya un precioso estudio bíblico previo a los misterios de la Trinidad y de Cristología, *Introductio in Mysteria Christi*, en donde presenta todo el fundamento bíblico de estos artículos de fe. Y está a punto de publicar un monumental *Enchiri-*

¹³ Cf. P. PARENTE, *L'Io di Cristo*; “Unità ontológica e psicológica dell'Uomo-Dio”, 337-401.

dion de Verbo Incarnato, con una exhaustivísima recopilación de los textos patrísticos, magisteriales, e incluso de los autores heterodoxos, para soporte histórico y documental de su Cristología. Es en este momento de plenitud cuando Xiberta se toma su pluma para ofrecernos una breve obra sobre *El Yo de Jesucristo*, que será un admirable compendio de toda su cristología y una aportación brillante y decisiva para la controversia.

Con este bagaje doctrinal, no resulta extraño que Xiberta fundamente de manera sólida su posición en la primacía de la fe sobre la conceptualización teológica, y partiendo siempre del dato revelado en la Escritura y auténticamente interpretado por las definiciones patrísticas.

II.2. El fondo de la cuestión: “un conflicto entre dos cristologías”

En la pequeña obra, tras plantear la cuestión de *El Yo de Jesucristo*, ofrece al lector una completa ojeada al desarrollo de la controversia, analizando con forzosa concisión pero admirable precisión, y siempre de primera mano, las opiniones de más de veinticinco teólogos, sobre su concepción acerca de la unión hipostática, de la unidad y dualidad en Cristo, de la función que ejerce el Verbo en la humanidad, y de las consecuencias de la unión, así como del sujeto y contenido de la conciencia de Cristo.

Pero ya desde el principio, Xiberta advierte que en el fondo de la controversia acerca del Yo de Cristo subyace una grave discrepancia acerca de la concepción ontológica de Cristo, un “conflicto entre dos cristologías”. Por una parte, la “cristología tradicional”, llamada así porque se fundamenta en la autoridad de la enseñanza multisecular del Magisterio eclesiástico, y también “ciriliana”, pues reconoce en San Cirilo de Alejandría a su máximo exponente. Por otra parte, las “nuevas cristologías”, que aun cuando difieren bastante entre ellas, tienen en común una doctrina que, pretendiendo ensalzar la humanidad de Cristo de una manera autónoma, rebaja la “unidad” a una mera “conjunción”, renovando así los planteamientos más pobres que la cristología antioquena que el siglo V había elaborado como reacción y en oposición a los anatematismos de San Cirilo y al Concilio de Éfeso. Por esto, Xiberta ve en estas “nuevas cristologías” una “especie de coalición que se ha venido formando contra la que llaman interpretación ciriliana del dogma”¹⁴.

¹⁴ B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 16.

Desde este punto de vista, Xiberta presentará primeramente la oposición entre ambas cristologías y mostrará que, a la luz de los requisitos del dogma, la segunda cristología no es aceptable. Sólo después, a la luz de las conclusiones de la cristología tradicional, ofrecerá su solución al problema del Yo de Cristo.

II.3. Fundamentos dogmáticos exigidos por el misterio de Cristo

Xiberta, como buen conocedor de las exigencias de la tarea de la teología como *intellectus fidei*, presenta primeramente las credenciales teológicas para una recta comprensión del misterio del Verbo encarnado: las autoridades dogmáticas. Éstas son la revelación bíblica, sobre todo los *Evangelios*, de donde ha de brotar siempre la especulación teológica, y la tradición de la Iglesia, su intérprete fiel, que se recoge enseñada en las grandes *definiciones conciliares* y los demás documentos magisteriales, y también explicada en los escritos de los Padres y de los Doctores de la Iglesia.

En su *Tractatus de Verbo Incarnato* Xiberta enumera como prenda de la recta fe ortodoxa las siguientes definiciones o fórmulas:

- 1) Los Concilios de Éfeso, Calcedonia y Constantinopla II y III;
- 2) La aceptación de la doctrina de San Cirilo;
- 3) La reprobación de Nestorio y de los “tres capítulos”;
- 4) La fórmula Cristo es una persona o hipóstasis, divina, en dos naturalezas, divina y humana, íntegras e inseparables;
- 5) El reconocimiento del título Theotokos en cuanto que expresa propiamente la dignidad de la Virgen María y su participación en la Encarnación.¹⁵

Y pone especial énfasis en afirmar la autoridad dogmática de tres documentos, considerados como tales por el Magisterio de la Iglesia, y cuya autoridad muchos teólogos actuales niegan o ponen en duda:

¹⁵ Cf. B. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, 154-163: “Necessarium pignus orthodoxae fides est: 1. agnitio concilii Ephesini, Chalcedonensis, Cptani II; 2. acceptatio doctrinae s. Cyrilli; 3. reprobatio Nestorii ac trium capitulorum; 4. formula: Christus est una persona sive hypostasis, et ea divina, in duabus nature, divina et humana, integris, indivisis; 5. agnitio tituli “theotokos” tamquam qui dignitatem B.V.Mriae eiusque participationem in incarnatione exprimat proprie”.

- 1) los doce anatematismos de San Cirilo;
- 2) la fórmula *Unus de Trinitate passus est* de los monjes escitas; y
- 3) el mismo Concilio II de Constantinopla.

Para el teólogo carmelita, la tarea de inteligencia de la revelación exige la posesión íntegra de las autoridades dogmáticas, el reconocimiento de la certeza de estos hechos dogmáticos¹⁶.

A la luz de estas autoridades vinculantes, que la Iglesia fue sancionando con sus definiciones conciliares y pontificias de la época patrística, saliendo al paso de los errores dogmáticos e ilustrando la recta fe, toda explicación teológica del misterio ontológico del Verbo encarnado ha de mantener, según Xiberta, estos tres requisitos dogmáticos:

- 1) la identidad del Verbo y del Hijo de María, es decir, la unicidad del Verbo encarnado (unidad predicamental)¹⁷;
- 2) el reconocimiento de la unidad ontológica de Jesucristo en su interna constitución (unidad trascendental o unidad interna)¹⁸;

¹⁶ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 85-86, nota 6. Respecto a la doctrina de San Cirilo, Xiberta afirma que el Magisterio de la Iglesia la asumió con su autoridad pública: Cf. *Tractatus de Verbo Incarnato*, 157: "Ipsa auctoritas s.Cyrilli, quae per se esset privata, auctoritatem publicam suscepit illius inclusione in actis magisterii Ecclesiae". De hecho, Xiberta explica que algunos Padres de la Iglesia han sido reconocidos por el magisterio eclesial como "baluartes de la ortodoxia", pues predicaron y defendieron "la recta fe de los cristianos" frente al ataque de alguna herejía. En concreto, nombra a S. Atanasio como Doctor de la Trinidad frente a los arrianos, a S. Cirilo como Doctor de la Encarnación frente al nestorianismo, y a S. Agustín como Doctor de la Gracia frente al pelagianismo. Cf. B. XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiam*, 208. Cf. F. CANALS, "La tradición apostólica en la doctrina de los Santos Padres", 125-137.

¹⁷ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 105. Directamente afirmado en los símbolos apostólico y niceno, y en las condenas a Arrio, a Pablo de Samosata y a Fotino.

¹⁸ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 106. "Para mantener la identidad y unicidad del Verbo encarnado, el dogma requiere que a Cristo Jesús se le reconozca la unidad ontológica estricta en su interna constitución; requiere que el compuesto (digámoslo así) Verbo-Hombre sea realmente uno, no un tercer ser, no una mezcla ni una suma, sino el Verbo eterno que atrae lo humano a su propia unidad". El P. Xiberta enseñaba que es precisamente esto lo que aportó el Concilio de Éfeso (431), al condenar la herejía de Nestorio. Jesucristo no sería un ser-uno, si fuese el Verbo y el Hombre unidos por una conjunción, por más estrecha, perpetua e indisoluble que fuese esta unión. El Verbo encarnado exige una *unidad ontológica estricta en su interna constitución* o, en términos filosóficos, una *unidad trascendental*. Y esta unidad es exactamente la *misma unidad del Verbo preexistente*, quien siendo eternamente Dios con el Padre, sin mutar en sí mismo, asumió una naturaleza humana en su unidad, y naciendo de la Virgen María comenzó a existir como

3) la afirmación de la integridad y distinción (no separación) de lo que en Él es humano y lo que es divino.¹⁹

Xiberta está francamente convencido de que las explicaciones que él engloba en lo que llama la “*segunda cristología*” son dogmáticamente inaceptables porque incumplen al menos alguno de los tres requisitos:

Se falsea el primer requisito de la unidad del Hijo de Dios y el Hijo de María con expresiones como “*Hombre extrínseco al Verbo*”, o un *Quelq’un distinct*, que conducen al adopcionismo, o a introducir en el seno de la divinidad una cuaternidad, y que no responden a la intención del Concilio de Calcedonia, que repite hasta siete veces que Cristo es “*unus eundemque*” en las dos naturalezas.

Se destruye el segundo requisito de la unidad interna del Señor cuando se toma la persona de Jesucristo como un “Todo-suma” que es *parcialmente* un Hombre y *parcialmente* el Verbo, resultado de una unión de mera “relación” externa de la divinidad y la humanidad. O cuando la persona del Verbo es considerado como un “sujeto último de atribución” que tiene con la naturaleza humana de Cristo una mera “conjunción” sin unicidad del ser. Esta errónea concepción de la constitución ontológica de Cristo se descubre cuando se afirma una comunicación de idiomas que se mantiene en una “mera atribución de predicados” en sentido impropio o *in obliquo*, pero que no refleja en sentido propio o *in recto* la “real unidad interna” de la única hipóstasis del Emmanuel, el Hijo de Dios que nació según la carne de la Virgen María, la cual es por tanto propiamente Madre de Dios. Los cristianos no adoramos *in obliquo* al Crucificado, sino sin rodeos ni restricciones mentales. Esta “*segunda cristología*”, según Xiberta, tiende demasiado al nestorianismo²⁰.

También se ha llegado a esta concepción divisiva de la “unidad hipostática” cuando, influenciados por una falsa concepción filosófica que atri-

hombre. Cf. B. XIBERTA, *Tractatus de Verbo incarnato*, 128ss: “In Christo Iesu divina et humana ita coalescunt, ut Ipse sit unus unitate constitutionem ontologicam afficiente, et quidem non sola unitate consequente unionem sed ipsa unitate Verbi preexistentis, et ea adeo totali ut nihil pure humanum in subiecto Christo inveniatur”

¹⁹ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 107; ID, *Tractatus de Verbo incarnato*, 128: “Attamen stante hac unitate Verbi incarnati humanitas assumpta manet perfecte humana et distincta, inquam, non tantum ratione verum etiam re, adeoque etiam postquam unita est Verbo perseverat esse principium distinctum (non separatum) omnium humanorum quae in Christo verificantur. Itaque summa unitas habetur in ordine in quo entia constituuntur in se separatim amb aliis, perfecta vero dualitas manet in ordine in quo entia diversificantur; id est, summa unitas in hypostasi et persona, perfecta dualitas in natura”.

²⁰ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 113.117.160.

buye al ser perfecto la no-actividad y antepone la voluntad al ser, falsea la concepción del obrar *ad extra* de Dios, y afirma una unión “meramente estática, no dinámica” del Verbo con la Humanidad, es decir, una unión en la cual el Verbo no obra ni produce efectos reales en la Humanidad asumida, que, como un *quasi-supuesto humano*, pensaría, se determinaría y actuaría *autónomamente*, aunque después todas estas operaciones tendrían que atribuirse al Verbo. Esta concepción de la “no-actividad del Verbo” es la que ha llevado a diversos autores de la “segunda cristología” hasta afirmar la posibilidad de dejar la humanidad de Cristo en estado de “naturaleza pura” sin dones sobrenaturales, sometida a la ignorancia y al error, o a proclamar que la gracia sobrenatural sobreviene a Cristo de la misma manera que a nosotros, afirmando en él una especie de filiación adoptiva, y llegando en algunos autores al absurdo de afirmar que tan legítimo sería atribuir al Verbo el pecado como la muerte.

Para superar estas reducciones de la “íntima unidad” del Verbo con la Humanidad de Cristo, Xiberta ofrece una explicación teológica que respeta los “requisitos del dogma”, y que son su aportación principal a la cristología. Podemos resumirla en tres puntos:

1) La unión hipostática es entendida como penetración o posesión ontológica integral de la Humanidad de Cristo por parte del Verbo, el cual siendo en el principio sólo Dios con el Padre, comenzó a ser también realmente hombre, naciendo de la Virgen María, en la plenitud de los tiempos, y viviendo y obrando como verdadero hombre.

Para Xiberta, es necesario entender bien estos conceptos *persona (o hipóstasis) – naturaleza* afirmados en el Concilio de Calcedonia: no basta con afirmar una unión de mera “conjunción” (como afirmaba Nestorio), sino que hay que afirmar una verdadera “posesión”, “dominio”, “señorío” del Verbo sobre su humanidad. Pues “entre el Verbo y la naturaleza humana de Jesús hay que afirmar al menos tanta unidad interna y tanta intimidad como la que hay entre mi persona y mi naturaleza –entre el yo y lo que yo soy–”²¹, aunque en Cristo esta unidad e intimidad “no se da, ciertamente, por vía de identidad, sino por algo más aventajado, por vía de asunción divina, cuyo término es la máxima unión posible (Santo Tomás III, q.2, a.9), inferior solamente a la que caracteriza el misterio de la Santísima Trinidad”²².

²¹ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 137.

²² Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 156.

2) La unión hipostática conlleva un influjo divino total por parte del Verbo en la naturaleza humana, que santifica esencialmente la humanidad de Cristo, que en cuanto hombre es Hijo natural del Padre y digno de adoración, y diviniza radicalmente todo su obrar haciéndolo instrumento de la redención: su entendimiento (visión beatífica y ciencia infusa), su voluntad libre (santa e impecable), su obrar (poderoso y redentor), y dejando sólo en orden a la *economía redentora*, en la humanidad santificada la capacidad de asumir *defectos irreprehensibles* como el hambre, el sufrimiento, la angustia, la muerte, como “kénosis”.

3) La Humanidad de Cristo, como consecuencia de la unión, es llevada hasta su “plenitud”. “*Ecce Homo!*” Según Xiberta, este término –“plenitud humana” en Cristo–, de profunda densidad teológica, se opone a aquel otro inadecuado de “*autonomía*”, tan cercano al de “*división*”, que renueva los planteamientos nestorianos o adopcionistas. Además, este término de “plenitud” al mismo tiempo se opone radicalmente al error monofisita, que anulaba la humanidad, y a los otros del apolinarismo o el monotelismo o monoenergismo, que la dejaban atenuada.

II.4. Solución xibertiana al problema de la autoconciencia de Cristo.

Finalmente, en el último capítulo de *El Yo de Jesucristo*, y una vez analizadas las bases ontológicas del misterio de Cristo, se decide Xiberta a poner un poco de luz a la cuestión polémica sobre la autoconciencia del Señor, que viene a ser “la zona-límite del misterio”²³ de su identidad divino-humana. Xiberta ofrece su solución distinguiendo las tres preguntas implicadas en la cuestión:

1) Respecto al sujeto que pronuncia el Yo y al contenido del Yo:

Xiberta responde que “cualesquier limitaciones puestas a la unicidad del Yo carecen de apoyo en la Sagrada Escritura”, y en el fondo “descansan en un concepto de persona que no sirve para ilustrar racionalmente la constitución de Cristo Jesús”, porque falsea la fórmula de Calcedonia.

Ciertamente, está clarísimamente testificado en la Escritura que hay un solo sujeto que pronuncia el Yo, un único ser que es el Hijo de Dios, la Palabra de Dios Padre, que es divino, pero que también es verdaderamente humano, Jesús, el Emmanuel, el Verbo encarnado.

²³ JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 24.

Pero al mismo tiempo hay un único contenido de ese Yo pronunciado por labios de Jesús, su sagrada persona, ya que el predicado del pronombre personal designa directamente la persona, que en Cristo es única, la del Verbo, que es el único sujeto simpliciter —el mismo Verbo es el Hijo de María, *unus et idem*—.

Xiberta sistematiza de manera propia, tomándola del sentido común anterior a las sutilezas filosóficas, la distinción entre persona y naturaleza, para aplicarla de manera adecuada a la constitución ontológica de Cristo:

En nosotros, el concepto de persona no consiste en una sutil entidad metafísica juntada a la naturaleza individua con una función específica (la de completar la naturaleza, o de ser sujeto de atribución, o de conferir dignidad, etc.), antes bien dice toda la entidad de la naturaleza, pero enfocada, por decirlo así, desde un ángulo diverso: la naturaleza enfoca la realidad a través de sus determinaciones predicamentales, la persona o supósito enfoca la misma realidad a través de su plenitud y unidad trascendental. Entre mi persona y mi naturaleza —entre el yo y lo que yo soy— hay adecuada identidad real; por esta identidad, hay perfecta unidad; por esta unidad (cuando lo que yo soy se presenta como objeto, sea de conocimientos, sea de sentimientos), hay suma intimidad, y por razón de esta intimidad su percepción adquiere aquel carácter especial que designamos con el nombre de conciencia. Tal es la condición de la persona y la naturaleza individua según el dictado del sentido común anterior a las sutilezas filosóficas²⁴.

Por tanto, para Xiberta, el concepto de persona significa el mismo ser concreto pero desde la perspectiva de la totalidad y la unidad. En cambio la naturaleza es el mismo ser concreto pero desde la perspectiva de sus determinaciones predicamentales, como principio de operaciones. En esto sigue también a Santo Tomás, para quien la persona es la totalidad del ser: la naturaleza, la subsistencia y la accidentalidad.

Si esto es así en nosotros, aunque entre el Verbo y la realidad humana de Cristo no hay identidad real, no podemos decir que su unidad interna y suma intimidad sea menor que la que tiene un hombre con su humanidad

²⁴ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 136-137.

individua. Por tanto, es necesario que la “persona” divina del Verbo ejerza una función que supla “eminentemente” la identidad, sin dejar de afirmar una unidad verdadera y real, ontológica e interna. Es la función que San Atanasio y San Cirilo expresaron con el término de “posesión”.

El concepto de persona así entendido como “poseyendo la naturaleza”, no como “mero sujeto que la completa”, aparece claramente como el sujeto adecuado de los predicados que se refieren directamente a él: no, ciertamente los que se predicán en calidad de determinaciones predicamentales, por ejemplo, el hombre es animal racional, este hombre es alto o bajo; los cuales se predicán directamente de a la naturaleza; sino los que se adjudican al mismo sujeto pero en su condición de totalidad y unidad, por ejemplo, este hombre es Pedro. En consecuencia, afectan directamente a la persona los predicados que empeñan la totalidad del ser, como las propiedades trascendentales del *unum* y del *esse* tomadas en toda su plenitud, como la paternidad y la filiación, como los actos libres en cuanto a su valor humano y moral, así como los que señalan la existencia integral (nacer, permanecer en el ser, morir), y por tanto también obviamente los pronombres personales yo, tu, él...

2) Por lo que se refiere al proceso psicológico con que el alma de Jesús alcanza su Yo divino: Xiberta afirma en primer lugar que, ciertamente, “la introspección, base de la conciencia, es función de la naturaleza y, por tanto, así como hay en Cristo dos naturalezas, así también hay dos conciencias, esto es, además de la omnisciencia divina, el conocimiento introspectivo humano”. Pero a diferencia de Galtier y la “segunda cristología”, Xiberta niega categóricamente que ésta se efectúe “sin intervención del Verbo”, y exige que se revalorice el carácter de posesión integral de la Humanidad por parte del Verbo:

La presencia hipostática del Verbo se hace sentir tan universalmente en el orden dinámico como en el estático. El Verbo señorea del obrar humano por dos títulos: porque posee íntegramente el ser humano y porque por Él el principio de obrar humano es elevado al vértice de perfección que su potencia obediencial permite. Así poseída y elevada el alma de Jesús ejerce la función introspectiva propia de la conciencia²⁵.

²⁵ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 143.

Para entender la solución de Xiberta es necesario preguntarse primero qué es exactamente el conocimiento de conciencia. No es un simple conocimiento, sino que es el conocimiento reflejo propio de los seres espirituales. Por la conciencia nosotros nos percibimos a nosotros mismos como existentes, en nuestra unidad y totalidad, y como distintos de los demás; pero además mediante la reflexión y la experiencia vamos adquiriendo un conocimiento cada vez más pleno de nosotros mismos, y por la memoria y la propia biografía, vamos conociéndonos cada vez más en nuestra propia singularidad. Dice Xiberta:

La conciencia no es facultad especial; es el ejercicio del conocimiento reflejo propio de los seres espirituales y, más aún, la medida de su espiritualidad. No pertenece a ella crear en el orden psicológico los caracteres de totalidad y unidad trasladándolos después al orden ontológico; su cometido es percibir estos caracteres y percibirlos exactamente; por tanto, no sólo en sus elementos absolutos, sino también en los relativos, no sólo en lo que encierra al sujeto dentro de sí, sino también en lo que acaso le ponga en dependencia de otros sujetos; dependencia posible, ya que el *ser indivisum in se et divisum a quolibet alio* tiene muchos grados, al igual que la espiritualidad de donde ella deriva²⁶.

3) Por lo que se refiere al alma humana de Cristo, elevada y perfeccionada hasta la unidad hipostática con el Verbo, ésta ha de percibir toda la realidad humana del Señor, según el grado de totalidad y unidad que en efecto tiene. Esto comporta unas consecuencias en la conciencia humana de Cristo que son efecto de su radical elevación a la unidad personal del Verbo:

a) La realidad humana del Señor se percibe a sí misma de manera completa, hasta llegar al principio de su personalidad divina: “la realidad humana del Salvador sin lo divino que aporta el Verbo no es objeto de su conciencia, porque lo divino penetra aquella realidad desde la raíz misma del ser hasta sus últimas derivaciones”²⁷. La conciencia, por la sencilla razón que percibe la realidad del sujeto como existe concretamente, no percibe separadamente lo divino y lo humano en Cristo, porque éstas aunque

²⁶ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 146.

²⁷ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 146-147.

diferentes en sus notas y distintas en su realidad, en su realidad concreta no están separados.

b) Jesús se percibe un todo-uno frente a los demás, pero jamás frente al Verbo: “La conciencia humana percibe lo humano de su ser como un todo-uno frente a los otros hombres (no menos que los otros hombres nos sentimos unidades distintas los unos frente a los otros), pero jamás frente al Verbo. De hecho, Jesucristo decía Tú al Padre celestial y a los hombres; así lo requería lo que Él era ontológicamente y lo percibía”²⁸.

c) El conocimiento de conciencia propio del alma de Cristo tenía que alcanzar todos los efectos de la unión hipostática, de manera que conocía con ciencia certísima todo el misterio en el cual ella estaba sumergida. Este conocimiento adecuado y comprensivo de la propia alma no se da totalmente en las criaturas finitas, pero en el alma de Cristo viene exigido como consecuencia de la unión. De hecho, para el Papa San Gregorio Magno la negación de la omnisciencia del Señor era sinónimo de falsear en sentido nestoriano la doctrina católica de la unión hipostática. Si así argumentaba para afirmar que en el alma de Cristo el mero conocimiento del día del juicio, no parece tolerable “negar que la unión hipostática lleve consigo el conocimiento de la propia personalidad divina”, ni tan solo “conceder a la Humanidad asunto (siempre en función de la unión con el Verbo) cierto oscuro presentimiento o sospecha de su misteriosa dignidad personal”²⁹.

Según Xiberta, al estudiar cómo se da este conocimiento de la personalidad divina en Cristo es necesario también

...recordar dos verdades que en la Cristología debieran recibirse como axiomas. Primera: en Cristo Jesús las luces sobrenaturales no eran adventicias, sino que derivaban de la presencia hipostática del Verbo. Segunda: el proceso del conocimiento experimental del Señor era sublimado por las dos ciencias superiores, la beatífica y la infusa, y, por tanto, no cabía en Él la nota de ardua conquista de sus objetos, especialmente cuando tales objetos estaban ligados a la vida superior, en la que no tuvo lugar el ‘se anonadó a Sí mismo’³⁰.

²⁸ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 147.

²⁹ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 148-149.

³⁰ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 151-152.

Con todo lo dicho, Xiberta propone finalmente una explicación de este conocimiento de conciencia propio del alma de Cristo, que podemos resumir de la siguiente manera. El alma humana de Cristo, por la presencia del Verbo que la “poseía hipostáticamente”, volviendo en sí en el proceso reflejo de la autoconciencia llega a la raíz misma de su personalidad divina, de su ser divino-humano, y por tanto queda iluminada existencialmente por la misma Luz que es el Verbo, de tal manera que ella ve y contempla en sí misma la realidad misma del Verbo sustentando la Humanidad y de esta Humanidad sublimada por la sustentación del Verbo. Esta luz divina beatífica es presente en el alma de Cristo *como connatural derivación de la unión hipostática*, y no como un mero complemento de la potencia visiva, ni mucho menos como un don adventicio que venía a corregir un error de perspectiva. Esta luz divina beatífica contenía la plena visión y contemplación de la divinidad, la *visión intuitiva*. Contenía también una *plena conciencia de sí* de ser un todo-uno delante de los demás hombres, y delante del Padre, pero nunca delante del Verbo, sino consciente de ser *él mismo el mismo Verbo*. Y reverberaba como una luz potentísima en la ciencia certísima infusa que tenía del misterio en que ella estaba sumergida y de todo lo que requería su misión redentora, y en la sublimación de su ciencia experimental, que también poseía.

El conjunto de estos conocimientos constituye lo singular de la conciencia de Cristo Jesús. Que perteneciese a la conciencia el conocimiento experimental e infuso de los efectos de la unión hipostática, es indiscutible. Que deba también incluirse en ella la visión intuitiva del Verbo presente con su función sustentativa, me parece evidente. En efecto, el Verbo no aparecía al alma de Jesús como un objeto puesto enfrente, sino como íntimo a ella misma, mejor dicho, como Aquél a quien ella estaba tan íntimamente unida como mi alma está unida a mí; no, ciertamente, por vía de identidad, sino por algo más aventajado, por vía de asunción divina, cuyo término es la máxima unión posible (Santo Tomás, III, q. 2, a. 9), inferior solamente a la que caracteriza el misterio de la Santísima Trinidad³¹.

Así, la encarnación de Cristo resulta la plena epifanía de la divinidad en la tierra y su naturaleza humana se revela como el *instrumentum animatum*

³¹ Cf. B. XIBERTA, *El Yo de Jesucristo*, 155-156.

et coniunctum, el *organum* de la divinidad para la redención del linaje humano. Jesús es verdaderamente “el Sol que nace de lo alto para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte y para guiar nuestros pasos por el camino de la paz” (Lc 1,79).

III. Actualidad de esta aportación del P. Xiberta

Para concluir con esta presentación, quisiera señalar, aunque sólo sea de manera sucinta, que me parece de gran importancia y actualidad la exposición que hace el P. Xiberta del misterio de Cristo, y de su ciencia y autoconciencia humana. Y esto por dos motivos, en primer lugar porque el Magisterio contemporáneo ha ratificado en gran medida sus puntos de vista. Y en segundo lugar, porque esta exposición del misterio de Cristo no sólo es la que surge de las fuentes de la Revelación, sino que es esencial para la recta comprensión de los demás aspectos de la teología y la vida cristiana.

III.1. En concordancia con el Magisterio contemporáneo

La controversia sobre el Yo de Cristo se apagó al poco tiempo. En parte porque la convocatoria del Concilio Vaticano II por el papa san Juan XXIII desvió la reflexión teológica hacia los otros campos en los que se centraría el debate conciliar: la revelación, la Iglesia, el ecumenismo, etc.³² Pero en

³² Es conocida la insistencia de Xiberta en que el Concilio promulgara un documento definitivo sobre el misterio de Cristo, en el que saliera al paso de algunas explicaciones que pretendían rebajar su divinidad. De hecho, consta que, a causa de su insistencia, ésta fue una de las principales sugerencias de la Orden Carmelitana al Concilio. Y consta que varias veces había mostrado en sus clases su decepción por el hecho de que el Concilio no partiera en sus trabajos de un documento sobre Cristología (Cf. J.M. MANRESA, *La eclesiología del P.Xiberta*, 139). Aunque su deseo finalmente no prosperó, seguro que hubiera leído con gran fruición y asentimiento –si su última enfermedad no se lo hubiera impedido– los claros y profundos párrafos en los que el Concilio, en su Const. *Gaudium et Spes*, afirma la verdad católica sobre el misterio de Cristo como clave para entender el misterio del mismo hombre: “El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Todas estas verdades... encuentran en Cristo su fuente y su corona... Él, que es imagen de Dios invisible (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo,

gran parte porque los teólogos a partir de los años sesenta fueron asumiendo nuevos planteamientos cristológicos, que tendían a asumir los postulados de una lectura histórico-crítica demasiado racionalista de los evangelios, pero sobre todo a reinterpretar los dogmas tradicionales desde las categorías de las filosofías modernas, buscando presentar un Cristo más adaptado a “nuestro tiempo”, donde los aspectos antropológicos no fueran “escondidos”, así decían, por la divinidad³³. Desde estos presupuestos llegaron a sostener, e incluso a considerar como asumidas por la teología, por ejemplo, la negación de la visión beatífica en Cristo viador, o la afirmación del desconocimiento de su personalidad divina, al menos en sus primeros años, o el desconocimientos de su pasión, o de su misma misión redentora, etc.³⁴ Ciertamente tampoco han faltado autores que han defendido insistentemente los principales

Sin embargo, cabe destacar que, no sólo numerosos autores, sino el mismo Magisterio de la Iglesia, en reiteradas ocasiones, ha ido recordando e insistiendo en las distintas afirmaciones de la cristología que muchos rechazan como “tradicional”. Citemos tan sólo dos:

1) La primera, en 1972, la Congregación para la Doctrina de la Fe tuvo que insistir, frente a las afirmaciones de los llamados teólogos anti-calcedonitas, que

... son errores contra la doctrina de la fe aquellas opiniones según las cuales convendría abandonar la noción de la única persona de Jesucristo,

con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado. Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En Él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido”.

³³ En este sentido, las llamadas “cristologías no-calcedonitas”, de autores como K. Rahner, E. Schillebeeckx, Ch. Ducoq, J.Sobrino, etc. Para una exposición de los nuevos caminos de las cristologías contemporáneas, y su confrontación con la cristología tradicional, cf. D. OLS, *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S.Tomasso*.

³⁴ Para un estudio sobre la derivación de la controversia en el sentido apuntado, donde se exponen las opiniones sobre la autoconciencia de Cristo y la visión beatífica de autores como K.Rahner, J.Galot, A.Perego, J.Alfaro, U.Von Balthasar, B.Lonergan, etc., cf. L. IAMARRONE, “La visione beatifica di Cristo nel pensiero di san Tommaso”, 287-330.

engendrado por el Padre antes de todos los siglos según la naturaleza divina, y engendrado de la Virgen María según la naturaleza humana; y también (va contra la doctrina de la fe) la afirmación según la cual la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como una persona humana, y por tanto el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose de manera máxima, estaría presente en la persona humana de Jesús³⁵.

¿No encontramos aquí la llamada de atención de Xiberta sobre una desviación de la cristología hacia posiciones que renuevan el error nestoriano, junto con un menosprecio de la cristología tradicional?

2) El segundo, en 1992, el Catecismo de la Iglesia Católica, n. 472-474, recoge providencialmente la doctrina católica sobre la ciencia y la autoconciencia de Cristo, en plena continuidad con la cristología tradicional:

El alma humana que el Hijo de Dios asumió está dotada de un verdadero conocimiento humano. Como tal, éste no podría ser de por sí ilimitado: se desenvolvía en las condiciones de su existencia histórica en el espacio y en el tiempo. Por eso el Hijo de Dios, al hacerse hombre, quiso progresar “en sabiduría, en edad y en gracia” (Lc 2,52) e igualmente adquirir aquello que en la condición humana se adquiere de modo experimental (Cf. Mc 6,38; 8,27; Jn 11,34, etc.). Eso correspondía a la condición de su anonadamiento voluntario en la “condición de siervo” (Flp 2,7).

Pero, al mismo tiempo, este conocimiento verdaderamente humano del Hijo de Dios expresaba la vida divina de su persona (cf. San Gregorio Magno, ep. 10,39; DS 475). “La naturaleza humana del Hijo de Dios, no por ella misma, sino por su unión con el Verbo, conocía y manifestaba en ella todo lo que conviene a Dios” (San Máximo Confesor, Qu. dub. 66). Esto sucede ante todo en lo que se refiere al conocimiento íntimo e inmediato que el Hijo de Dios hecho hombre tiene de su Padre (cf. Mc. 14,36; Mt. 11,27; Jn. 1,18; Jn 8,55)”. El Hijo, en su conocimiento humano, demostraba también la penetración divina que tenía de los pensamientos secretos del corazón de los hombres (cf. Mc 2,8; Jn 2,25; 6,61; etc.).

³⁵ CONGR. DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Mysterium Filii Dei*, 21-II-1972, n.3.

Debido a su unión con la Sabiduría divina en la persona del Verbo encarnado, el conocimiento humano de Cristo gozaba en plenitud de la ciencia de los designios eternos que había venido a revelar (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; 14,18-20.26-30). Lo que reconoce ignorar en este campo (cf. Mc 13,32), declara en otro lugar no tener misión de revelarlo (cf. Hch. 1,7).

F. Canals, teólogo tomista y discípulo de Xiberta en cristología, dice que en este texto se reafirman claramente las tesis de la cristología tradicional:

... no sólo se reconoce en Jesucristo todos los caracteres del conocimiento humano, incluido el origen experimental de nuestros conocimientos intelectuales, sino que se afirma también que, por la unión hipostática, el entendimiento humano de Jesús tiene la visión beatífica y toda aquella ciencia infusa necesaria para su misión de Salvador de toda la humanidad.

Pero al mismo tiempo, este texto “*marca un progreso admirable en la doctrina*” de la ciencia beatífica de Cristo, al hacer preceder a la palabra “inmediato” la de “íntimo”. Y lo explica así:

Si todo hombre, al actuarse su conciencia, tiene un conocimiento inmediato y experimental de sí mismo como individuo que tiene el ser, esto mismo en Cristo implica la autopercepción de la subsistencia en el Verbo de su naturaleza humana, ya que la naturaleza humana asumida no subsiste por sí separada del Hijo de Dios, sino que tiene ser en el Hijo eterno de Dios. Así a Cristo, no sólo en cuanto Dios, sino en cuanto hombre, le pertenece la inmediata experiencia de la esencia divina en la que puede decir que el Padre y Él son uno³⁶.

Una explicación admirable en plena continuidad con el P. Xiberta.

III.2. Necesaria para la rectitud de los demás tratados teológicos y de la vida cristiana.

Finalmente, esta exposición del misterio de Cristo es de tremenda importancia en la actualidad, puesto que es esencial para la recta comprensión

³⁶ F. CANALS, *Curso de teología*.

de los demás aspectos de la teología y la vida cristiana. Así lo entendía Xiberta, y lo manifestaba en múltiples escritos suyos, que no podemos traer aquí. Tan sólo quisiéramos aludir al texto con el que concluye Xiberta su genial obra *El Yo de Jesucristo*. En él, Xiberta, apela al lector a volver al Nuevo Testamento y la Tradición de la Iglesia, al Catecismo aprendido, a la vida litúrgica, etc., para reconocer la importancia esencial de esta doctrina sobre la persona adorable de Jesucristo para toda la vida cristiana. Realmente, si hay algo importante en la vida cristiana consiste en esto: ¿Cómo es posible que Jesucristo, un hombre como nosotros, pueda decir que Él es el Hijo del Padre, que Él ha visto al Padre y lo ha venido a revelar? ¿Cómo puede ser que diga que Él es el buen Pastor que conoce a sus ovejas, que Él es la vid y nosotros los sarmientos, que Él es el Camino que lleva al Padre? ¿Cómo puede ser que Él nos conozca a cada uno de nosotros –si somos muchos–, y que dé la vida por cada uno de nosotros? Ciertamente esto forma parte del misterio, pero el dato revelado lo afirma claramente. San Pablo lo dice con toda certeza: “Me amó y se entregó a la muerte por mí” (Gal 2,20). Y el P. Xiberta veía que en toda la Sagrada Escritura, en la Tradición de la Iglesia, en la misma liturgia, etc., esto se afirmaba claramente. Y de hecho la propia vida cristiana, la propia vida espiritual, cuando nosotros rezamos, tenemos esta conciencia, esta percepción de que el Hijo de Dios nos conoce y está cerca de nosotros, y nos habla y nos ama personalmente a cada uno³⁷. Si no fuera así, toda nuestra oración dirigida a Cristo, toda la liturgia de la Iglesia, la eficacia de los sacramentos como acciones salvíficas de Cristo a través de su Cuerpo místico que es la Iglesia, la misma realidad de nuestra adopción como hijos de Dios por medio del Hijo enviado por el Padre, etc., sería en vano. Esto sólo es posible precisamente porque el Hijo de María Virgen es en verdad el Hijo de Dios hecho hombre, quien en cuanto hombre, ha querido redimirnos, salvarnos y ser Él mismo en su humanidad la epifanía de la Divinidad en el mundo, la *“Luz que ha brillado en medio de las tinieblas”*

³⁷ Piénsese en la misma devoción al Corazón de Jesús, cuyos fundamentos dogmáticos fueron, contra todo pronóstico, reafirmados admirablemente en el Catecismo de la Iglesia Católica, n. 478: “Jesús, durante su vida, su agonía y su pasión nos ha conocido y amado a todos y a cada uno de nosotros y se ha entregado por cada uno de nosotros: ‘El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí’ (Gal 2,20). Nos ha amado a todos con un corazón humano. Por esta razón, el sagrado Corazón de Jesús, traspasado por nuestros pecados y para nuestra salvación (cf. Jn 19,34), ‘es considerado como el principal indicador y símbolo... del amor con que el divino Redentor ama continuamente al eterno Padre y a todos los hombres’ (Pío XII, Enc. *Haurietis aquas*: DS 3924; cf. DS 3812)”.

(Jn 1,5), “para iluminar a los que viven en tinieblas y en sombra de muerte, para guiar nuestros pasos por el camino de la paz” (Lc 1,79). Jesús, el Hijo de Dios, nuestro Salvador.

Josep M. Manresa Lamarca
 Universitat Abat Oliba CEU
 jmmanres@gmail.com

Referencias bibliográficas

- BASLY, D. (1927). *La Christiade française*, Paris: Vrin.
- CANALS, F. (1990). La tradición apostólica en la doctrina de los Santos Padres. En AA.VV., *In mansuetudine sapientiae. Miscelanea B.Xiberta*. Roma: Institutum Carmelitanum, 125-137.
- *Curso de teología*, Barcelona 18-01-2001 (inédito).
- Catecismo de la Iglesia Católica*, promulgado por Juan Pablo II, 1992, Ciudad del Vaticano: LEV.
- CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et Spes*.
- CONGR. DOCTRINA DE LA FE, Decl. *Mysterium Filii Dei*, 21-II-1972, n.3. *Acta Apostolicae Sedis* 64 (1972) 238).
- CONGREGACIÓN SANTO OFICIO, Decreto *Lamentabili*, a.1907. *Acta Apostolicae Sedis* 40.
- DENZINGER, H.-HÜNERMANN, P. (1999³⁸). *El Magisterio de la Iglesia, Enchiridion symbolorum, definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder.
- GALTIER, P. (1939). *L'unité du Christ. Être. Personne. Conscience*, París.
- (1951). La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes. *Gregorianum* 32, 525-568.
- IAMARRONE, L. (1938). La visione beatifica di Cristo nel pensiero di san Tommaso. *Doctor Communis* 36, 287-330.
- JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (6-I-2001). *Acta Apostolicae Sedis* 93 (2001).
- MANRESA, J.M. (2011). *La ecclesiología del P.Xiberta*, Roma: Edizioni Carmelitane.
- OLS, D. (1991). *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S.Tomasso*, Città del Vaticano: LEV.
- PARENTE, P. (1951). *L'Io di Cristo*, Brescia.
- (1952). Unità ontológica e psicologica dell'Uomo-Dio, *Euntes docete* 5, 337-401.

PÍO XII, Carta Encíclica *Sempiternus Rex*, 1951. *Acta Apostolicae Sedis* 43, 638.

SEILLER, L. (1944) *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*. Paris.

— (1949). *La psychologie humaine du Christ et l'unicité de personne*. Paris.

TOMÁS DE AQUINO, *Compendium Theologiae*.

XIBERTA, B. (1954a). *El Yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*. Barcelona: Herder.

— (1954b). *Tractatus de Verbo Incarnato*. Madrid: Herder.

— (1964²). *Introductio in Sacram Theologiam*. Madrid: Herder.