

EL PRINCIPIO DE CONVENIENCIA EN CRISTOLOGIA

SUMMARIUM. - In theologica investigatione adhibetur principium convenientiae, aliquando ut argumentum distinctum, saepius ut dispositio animi quaslibet conclusiones praeformans. Cum convenientiae notio sit relativa in seipsa et quoad diversos utentes, graves inde disputationes et falsa iudicia, quin origo dissensus cognoscatur.

In christologia, tres formae convenientiae videntur praecipuae: absoluta, kenotica, soteriologica. Uniuscuiusque sensus, amplitudo, valor, determinantur. In concreto deinde haec principia applicantur quaestionibus de gratia et scientia Christi, ubi magna viget inter antiquos et modernos theologos discordia. Quenam sint tendentiae hodiernae in hac materia.

Las tesis fundamentales de la cristología se encuentran explícitamente afirmadas por la Revelación. En otros puntos, la revelación calla o da solamente indicios. El teólogo, por exigencia interna de su fe y no por curiosidad, sigue adelante (en el intento) de llegar a una presentación más completa y precisa del objeto, aprovechando los indicios y explotando las posibilidades de los datos fundamentales. Trata de reconstruir los rasgos desconocidos de la personalidad de Cristo a base de los datos conocidos, con los cuales ciertamente deben aquellos guardar armonía y correspondencia. Pero se trata de una armonía moral y no geométrica, y así caben graves divergencias de apreciación. Se dan también reconstrucciones arbitrarias. El malestar proviene en parte de la inconsciencia con que se utiliza un instrumento de muy delicado empleo: el principio de conveniencia.

I - *LOS PRINCIPIOS*

1. *La conveniencia en teología*

El principio de conveniencia no es exclusivo de la cristología, sino simplemente un procedimiento común en el campo teológico, que en ese tratado tiene aplicación algo acentuada. Por eso, nos será útil presentarlo antes brevemente en su amplitud.

« Non si può dire che nell'insegnamento ordinario della teologia, sia data oggi all'argomento di convenienza una speciale importanza. Generalmente anzi gli è riservato un posto del tutto secondario, quasi di appendice trascurabile, quando sono già stati spiegate lungamente gli altri argomenti 'ex documentis ecclesiae',

'ex scriptura', 'ex patribus', 'ex ratione', che soli sembrano con assoluto rigore, poter provare una determinata conclusione». ¹

Aun cuando el texto hable de conveniencia en un sentido ligeramente diverso o parcial, podemos dar como real la situación que reflejan estas palabras. Al argumento de conveniencia se le presta escasa atención en teología. Pero precisamente en esta *falta de atención* radica el mayor peligro y la mayor urgencia. Se habla poco del argumento de conveniencia, pero se hace uso desmesurado de la conveniencia en toda clase de argumentos y, al no hacerse cargo de ello, se la aplica sin límites ni precauciones. La conveniencia está de hecho dando vida y fuerza a numerosos argumentos que se catalogan en otras listas, no limitándose a figurar al final de las tesis. Dirige con frecuencia la interpretación de los documentos, y aun de las mismas fuentes de la revelación. Cuando uno cree hacer pura exégesis, acaso está imponiendo una cierta medida de criterio personal de conveniencia. No decimos que sea ilegítimo ese empleo. S. Tomás afirma que una interpretación de la Escritura debe ser abandonada, aunque parezca evidentemente exigida por el texto, si por otra parte nos consta que tal afirmación no puede ser admitida. No adherir a una significación que la hace decir cosas ridículas, sino recurrir a otros sentidos más convenientes, aun cuando parezcan menos apoyados en las palabras del texto. Lo contrario sería irreverencia. ²

Hagamos, pues, una distinción: es verdad que se habla poco del argumento de conveniencia en teología y se presta escasa atención a las razones que aparecen en los manuales bajo ese título; mas, por otra parte, es indudable que se hace de él un uso continuo al investigar cuestiones de importancia y al admitir como positivas verdades introducidas en épocas anteriores en virtud de este mismo principio. Base de la conveniencia es el orden interno que existe y se manifiesta entre los diversos efectos del obrar divino. ³

El argumento de conveniencia puede ser aplicado en dos formas: 1) ilustrando la racionalidad o congruencia de verdades ya demostradas o conocidas por otra parte, e. c., conveniencia de la

¹ M. FLICK, S. J., *Il valore dell'argomento di convenienza*. En: *Problemi di teologia contemporanea*. Roma (Analecta Gregoriana, 68) 1954, p. 57.

² Cf. *S. Th.*, 1, q. 68, a. 1.

³ Encontrar esa conveniencia interna es una de las tareas que el teólogo ha asumido con mayor interés desde los tiempos de la Escolástica. Santo Tomás es maestro en el arte (cf. M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. 2 ed. Paris, Vrin, 1954, pp. 154-158; Y CONGAR, en *DTC* 15, 384-385). En el uso que de la conveniencia hace santo Tomás advertimos toda una gama de valores: desde los casos en que realmenae prueba (que son la mayor parte), siguen aquellos en que equivale a no repugnancia (« ergo conveniens esse potuit »: *S. Th.* 3, 1, 1 ad 3), hasta los casos en que es completamente nulo (cf. por ej. *S. Th.*, 3, 31, 3: lo ha hecho Dios, luego tiene que ser conveniente) y no va más allá de la actitud voluntarista de Occam.

Encarnación o de la muerte en cruz; 2) para demostrar la existencia de una verdad que de otra parte no consta claramente; puede darse también el caso de que la verdad conste previamente, pero por conveniencia se llega independientemente a la misma conclusión. En su primera forma, lo llamaremos conveniencia ilustrativa o argumento de conveniencia, que es el nivel en que suelen presentarlo los manuales. A la segunda forma de empleo damos el nombre de conveniencia base o principio de conveniencia. Es esta la más eficaz y arriesgada y de ella nos ocuparemos preferentemente. Damos por supuesto que, aun hablando de conveniencia base, el principio es fundamento de la verdad en el orden lógico o de nuestro conocimiento, no en el ontológico, como si fuera capaz de crear una verdad o hecho que no existe. Es muy distinto hallar orden y finalidad en las cosas hechas por Dios, de poner como hechas por Dios cosas que nos parece contribuirían al orden existente, y a las cuales podríamos asignar una finalidad.

En concreto, es difícil en ocasiones determinar en cuál de estas dos formas está aplicada la conveniencia, cuando la encontramos como único o principal apoyo de una verdad o afirmación. De ahí la necesaria cautela. Es posible que se trate de una opinión débil, apoyada en principio de conveniencia insuficiente. Pero también puede suceder que se trate de conveniencia ilustrativa añadida por los autores, cuando el fundamento real de la afirmación es otro mucho más sólido. Es el caso de la « virginitas in partu », que algunos autores quieren ver como resultado de una aplicación, al caso de María Santísima, del principio de conveniencia en conformidad con la idea que de la virginidad tuvieron algunos antiguos. Al ver hoy la conveniencia de otra manera, abandonaríamos la conclusión, por quedar ésta sin apoyo. Si la conveniencia, en este caso y otros, es simple manifestación secundaria de una verdad firme por otra parte, las cosas cambian.

La conveniencia es noción relativa, pues indica adaptación o armonía entre dos cosas. Por tanto, implica un juicio que percibe esa relación, es decir, percibe ambas realidades y juzga si son complementarias y pueden combinarse entre sí. Hay cosas buenas que son incompatibles con otras, también buenas por separado. Buen arma es la escopeta en guerra, pero a quien lleva fusil no hace más que peso y engorro. Hay elementos que pueden ser atribuidos como convenientes para el complemento del ser, y otros para el desempeño de sus funciones.

En general, ofrecen más amplio campo al uso del principio de conveniencia: a) los temas teológicos en que hay mayor número de principios revelados y fecundos; b) aquellos en que la revelación precisa menos explícitamente esos principios; c) los que, por la excelencia de su objeto, permiten y aun exigen abundancia de prerrogativas. Por uno u otro o varios de estos motivos, es parti-

cularmente frecuente el principio de conveniencia en los tratados de mariología y cristología. En este último lo examinaremos ahora, al nivel teológico, sin descender a mil aplicaciones de devoción.

2. *Conveniencia en cristología*

Aun prescindiendo de la devoción, en cristología se utiliza mucho el principio, a pesar de que la revelación es abundante y explícita en este sector. Está justificada la tendencia, por la plenitud de contenido que encierra el dogma de la Encarnación y por tratarse de Jesucristo, Dios-hombre, para quien todo es poco. No obstante su valor indiscutible, es de aplicación difícil. ¿Qué es en concreto lo conveniente? Un empleo incontrolado del principio de conveniencia ha dado origen a los evangelios apócrifos o por lo menos a la mayor parte de su contenido, como también al docetismo y a muchos otros errores en cristología. Podemos acusarlos de mal gusto y de entrar en un campo acotado por la revelación, pero debemos reconocer que trabajaban con los mismos utensilios que nosotros.

Nuestra intención, ya en parte declarada, es poner de relieve el grande uso que se hace de la conveniencia, presentarla en sus diversos aspectos, señalar su eficacia y sus límites. En muchos razonamientos de cristología, en numerosas sentencias recientes y en la crítica que se hace de las mismas, se juega con este principio, y a veces sin esclarecer antes debidamente las nociones y las ideas. El propósito no es juzgar o dar una solución a todos los temas que serán tocados. En ese caso, tendríamos que limitarnos y analizar más a fondo cada uno. Aquí tienen función de simples ejemplos, que ilustran de alguna manera lo que afirmamos sobre el principio. Se pudieran añadir otros muchos, concretos y urgentes. Los escogemos preferentemente de los temas de la ciencia y gracia de Cristo.

Al nivel de los *coassumpta* o condición especial de la naturaleza humana de Cristo, reaparecen las dificultades mismas del dogma central, para salvar la perfecta integridad y la unión perfecta de la naturaleza humana de Cristo. En cristología, entra, además visiblemente en juego el sistema antropológico que cada uno prefiera. Según él, explicará qué cualidades humanas son perfección y en qué sentido admiten ulterior perfeccionamiento. Y así las aplicará a Cristo. Tiene además otra finalidad la conveniencia, que es la de armonizar las diversas cualidades que Cristo posee. Cuando el teólogo encuentra varias, afirmadas por conveniencia o por otros argumentos, las respeta, pero tiene ante sí la ardua tarea de combinarlas con el conjunto y unas con otras. También en este sentido la gracia y la ciencia ofrecen materia abundante.

Son dos los peligros más frecuentes en el uso de la conveniencia cristológica. El primero deriva de no tener en cuenta el carácter relativo de la conveniencia y, como consecuencia, de la perfección en ella fundada. Cuando acumulamos sobre una persona o cosa, en concreto sobre Cristo, todas las perfecciones imaginables, sin cuidarnos de ver si armonizan entre sí, estamos amontonando acaso contrastes y, en el fondo, las mayores inconveniencias. No se pueden aplicar a un solo edificio los recursos de todos los estilos, aun cuando por separado sean todos admirables. El segundo peligro consiste en identificar la conveniencia objetiva con el gusto personal de cada uno. El mismo objeto es juzgado diversamente por personas distintas. Si esas personas tuvieran que reconstruirlo según creen más conveniente, cada una lo haría de una manera. Si reconstruimos la figura de Cristo a gusto nuestro, cada uno lo hace a su modo. Pero resulta que Cristo es único y está hecho de un modo solamente. ¿ Al gusto de quién ? ¿ Cómo determinar quién ve lo objetivamente conveniente, si cada uno lo ve a su manera ? Además de la diversidad de gustos y mentalidades personales dentro de la misma época (que suelen unificarse a base de la opinión más común), existen divergencias entre épocas enteramente distintas. Veremos en seguida las aplicaciones en el tema de los *coassumpta*, campo menos iluminado por la revelación y el Magisterio.

Hay tres modos de aplicar la conveniencia en teología: conveniencia absoluta, conveniencia kenótica, conveniencia soteriológica.

3. *Conveniencia absoluta*

Por su infinita dignidad de Dios-hombre, debemos atribuir a la humanidad de Jesucristo, mientras no haya motivos para pensar lo contrario, todas las gracias y dones que de alguna manera puedan contribuir a su honor. Todas las perfecciones humanas compatibles y muchas prerrogativas se hallan en El. Aquí tenemos un campo ilimitado al uso de la conveniencia. De hecho, la teología y más aun la devoción lo han utilizado generosamente. Siempre se ha considerado válido el principio de que Cristo posee perfecciones especiales, a causa de su naturaleza y constitución singular y de las funciones que desempeña en el orden de la salvación. Por consiguiente, donde falten datos concretos, se puede afirmar sin miedo lo más perfecto y digno.

He aquí algunas presentaciones del principio en esta forma y de sus fundamentos. « In commendando enim Christum malo excedere quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere. Confirmatur ista responsio per illud Augustini 3 de libero arbitrio: Quidquid tibi vera ratione melius oc-

currit, scias hoc Deum magis fecisse ». ⁴ « ...tum etiam pro reverentia Jesu Christi, cuius animae quantumcumque sapientiae et gratiae possumus, debemus attribuere, et supra etiam quam intelligimus, ad ipsius reverentiam et honorem ». ⁵ « Aunque Cristo es verdadero hombre, no es lícito pensar demasiado humanamente de su persona como supósito de la humanidad, ni de la humanidad misma. Todas las maravillas y todos los misterios que se hallan en la humanidad de Cristo son nada, comparados con la unión hipostática; admitida ésta, lo demás se sobrentiende ». ⁶ « Denique quod dicunt de repugnancia sive implicatione influxus physici humanitatis Christi... Sed ipsis incumbit ostendere eam implicationem; et quandiu non ostenderit, stare oportet pro omnipotentia divina, pro maiori Christi perfectione... ». ⁷

Es el: potuit, decuit, ergo fecit. Escoto es generoso en la concesión y en la manera devocional con que presenta la conveniencia absoluta: todo lo que se pueda imaginar de Cristo, y mucho más. Es normal, ya que ve la venida de Cristo como un paseo triunfal, y además porque necesita contrarrestar su minimalismo en cuanto a los efectos de la unión hipostática en la naturaleza humana de Jesucristo. ⁸ Santo Tomás es más moderado en el uso y en la presentación de la conveniencia absoluta. A veces lo encontramos debatiéndose entre dos posibilidades, de las que no sabe cuál es la más perfecta, para atribuirla a Cristo. ⁹ Suele añadir algún argumento de orden interno, aunque no sea más que para no dejar en el aire la conveniencia absoluta. Tales argumentos vienen a respaldar lo que admite de antemano por sola conveniencia. Por tanto, el argumento debe ser valorado a este nivel. Como línea de pensamiento, tiende más a las formas kenótica y soteriológica de conveniencia: nada de lo que contribuye a la redención juzga Dios indigno de sí. ¹⁰ Los tomistas posteriores lo usan con mayor frecuencia y desenfado que Santo Tomás.

⁴ D. ESCOTO, *Op. Oxon.*, In 3 Sent., dist. 13, q. 4, n. 9.

⁵ S. BUENAVENTURA, *In 3 Sent.*, d. 14, a. 2, q. 3. — Ed. Quaracchi III, 317.

⁶ M.-J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, cap. 5.

⁷ SALMANTICENSES, *De Incarnatione*, disp. 23, dub. 4, n. 29. — Ed. Vivès 15, 353a.

⁸ « E scholasticis hanc tendentiam [ne humanitas nimium augeatur] ii potissime sequuntur qui eminentes Christi dotes non ex ipsa unione sed unice ex positiva Dei voluntate (praesertim *nominalistae*). Eadem via facile procedent ii qui humanitatis autonomiam e fronte Verbi amplificant, quamquam plures contrarium scopum persequuntur, nempe Christum hominem quantum fieri possit glorificare ». B. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*. vol. I, Madrid (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) 1954, p. 356.

⁹ *S. Th.*, 3, 19, 3: « Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid cuius carentia magis dignitati Christi et perfectioni praeiudicet quam per meritum accrescat ».

¹⁰ Cf. *S. Th.*, 3, 16, 4 ad 2.

En lo referente al valor objetivo y a la formulación general del principio, están de acuerdo también los modernos: tiene todas las prerrogativas, posee las cualidades en el grado más conveniente y perfecto, todo lo que se diga es poco. Pero no es fácil de aplicar. Firme y claro en sí mismo, es débil y oscuro *quoad nos*, es decir, cuando tenemos que determinar por nuestra cuenta qué es en concreto lo más perfecto, pues con frecuencia nuestros cálculos no coinciden con los de Dios, que ha hecho a Cristo de la forma que El ha creído más conveniente. A este respecto, hoy sentimos más agudamente la relatividad de las verdades cristológicas afirmadas a base de este solo fundamento.¹¹ Aun del propio sentido de perfección se fía poco el moderno.

A demostrar la dificultad, baste decir que los clásicos mismos se muestran discordes en puntos de alguna importancia. San Buenaventura y Escoto niegan que tenga Cristo ciencia adquirida. El mismo Santo Tomás, que posteriormente la admite, confiesa haber cambiado de opinión.¹² Este hecho demuestra que no es fácil decidir si una cosa concreta contribuye a la dignidad y perfección de Cristo, o si es combinable con otros privilegios que ya posee. El ejemplo hace ver también que los autores dan a veces más fuerza a la conveniencia absoluta que a la verdad fundamental de que ha asumido una naturaleza íntegra en ser y operación, y al sentido obvio de los textos bíblicos. Es el caso previsto por S. Tomás, que obliga a buscar cualquier otra interpretación, cuando la que se ofrece espontáneamente da un sentido inconveniente. Todo ello depende de lo que uno crea indigno y del concepto que tenga de perfección.

A ese margen de indecisión se debe el origen de una tendencia fuerte en sentido más moderado, que propone un modo diverso de utilizar el principio de conveniencia. Me parece que el P. Xiberta no refleja exactamente la actitud de esos autores, cuando dice que su preocupación es cuidar « ne humanitas nimium augeatur ». ¹³ Tal vez fuera esa la actitud antigua, pero no es la de hoy. Ni tampoco se trata simplemente de hacer que la humanidad de Cristo quede más cerca de la nuestra. El resultado sería ése, pero su punto de partida quiere ser teológico y metafísico, y tan firme como el antiguo. Se trata de precisar el concepto de perfección, y en este

¹¹ No es fácil compartir el optimismo de San Anselmo, si tenemos en cuenta lo relativo de nuestro conocimiento de la conveniencia divina: « Volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconveniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si maior non repugnat, reiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem si maiori non vincitur, comitatur necessitas ». *Cur Deus homo*, lib. 1, 10.

¹² Cf. *S. Th.*, 3, 9, 4. Su primera opinión, en *In Sent.*, d. 14, a. 3, q. 5 ad 3; d. 18, a. 3 ad 5.

¹³ Cf. *De Verbo Inc.*, I, 356.

punto capital han observado que los antiguos trabajan con una idea que no les parece del todo acertada. Veamos por qué.¹⁴

Primer inconveniente: un concepto de perfección demasiado material y estático. Ven la constitución de Cristo como una suma, cuya perfección está en la cantidad o número. Por esta vía, se llega a poner en Cristo todas las cualidades imaginables, y cada una de ellas en todas las maneras posibles. Santo Tomás asienta el principio de que « imperfectum est cui potest fieri additio »¹⁵ e insiste en que toda potencialidad debe ser colmada desde un principio. A veces se llega a un tal amontonamiento de prerrogativas psíquicas y sobrenaturales, que la persona deja de formar un todo coherente y unitario.

Hoy, en cambio, prefieren muchos ver la perfección en un plano más dinámico. De manera que la idea antigua y muchos de los privilegios atribuidos a Cristo les parecen inconvenientes. Un margen de limitaciones es necesario para la actividad humana perfecta, como se verá al hablar de la kenótica. Con símil un tanto duro, diríamos que, para el antiguo, un estómago se halla en estado perfecto cuanto está de tal manera lleno, que no cabe una miga más; para los segundos, el estómago está en perfectas condiciones, cuando tiene un cierto margen de vacío, que le permite funcionar con normalidad. La potencialidad la ven algunos como un elemento indispensable para el equilibrio humano, y para que el hombre pueda vivir psicológicamente como tal.¹⁶

Segundo inconveniente: no tiene suficientemente en cuenta el carácter relativo de toda perfección o conveniencia humana, y añade sin armonizar antes. La tarea es encontrar nuevas prerrogativas posibles y yuxtaponer, sin mirar a la armonía del conjunto. Así tenemos a veces cuatro principios para realizar el mismo efecto; para justificar su presencia, se buscan *después* aspectos y perspectivas diversas en que puedan caber todos y tener alguna función. « Santo Tomás no ha insistido en la armonía interna entre las diversas ciencias de Cristo, sino más bien en el hecho de su existencia simultánea ». ¹⁷ La distinción se hace luego, introduciendo diversos planos en la actividad psíquica.

¹⁴ Un resumen de los puntos en que se puede observar esta divergencia de mentalidades, se puede leer en E. GUTWENGER, *Bewusstsein und Wissen Christi*. Innsbruck, Fel. Rauch, 1960, p. 79 ss.

¹⁵ *S. Th.*, 3, 12 1 sed contra. Cf. *In 3 Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 2 ad 1: « illud plene haberi dicitur quod secundum omnes differentias et modos et effectus suos habetur. Et secundum hoc Christus plenitudinem gratiae habuit ».

¹⁶ No se puede concebir la plenitud de un viviente de la manera que esta se realiza en un recipiente material. Cf. K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*. V, 229-230.

¹⁷ A. NYSSENS, *La plenitude de vérité dans le Verbe incarné. Doctrine de Saint Thomas d'Aquin*. Diss. ad Lauream in Univ. Gregoriana. Baudouinville 1961, p. 78.

Algunos prefieren hoy plantear diversamente el problema de las prerrogativas fundadas solamente en conveniencia absoluta: no primero atribuir y luego buscar armonía, sino al contrario, ver primeramente si hay armonía y luego atribuir, pues la existencia de armonía con lo ya poseído es indispensable para que sea conveniente la nueva atribución, y por tanto la razón de atribuirla.¹⁸ Son más exigentes y no se fían del solo principio « numquam satis ».

Tercer inconveniente: no respetan en su valor propio los textos bíblicos que nos hablan de Cristo. Esta objeción la sienten con fuerza los espíritus modernos. Y puede ser que tengan razón. El principio de conveniencia absoluta, aplicado sin restricciones, simplifica los textos, los neutraliza por el simple motivo de que no es digna de Cristo tal afirmación. Así llegan a la actitud dogmática, que tanto repugna a los exegetas y a muchos teólogos: *nivelar* todos los textos referentes a un tema, haciéndolos decir de una u otra forma lo mismo que uno ha establecido antes por su cuenta o a base de otro texto.¹⁹

El respeto a cada pasaje de la Escritura es sagrado. Puede uno servirse de paralelos, pero solamente para ayudar, no para imponer el sentido. Si éste es claro, están de más. No disputar en general, sino en concreto y sobre textos bien determinados.²⁰ Por eso, debe tomarlos en serio, cuando algunos textos nos hablan de la ciencia y el poder limitados de Cristo (en el sentido en que el Nuevo Testamento entiende esa limitación). Si el teólogo busca apoyo en la Biblia, está obligado a tener en cuenta todas sus afirmaciones al propósito, aun cuando no le hagan servicio.

Se añade a estas dificultades un punto oscuro, que repercute sensiblemente: siendo Jesucristo viador y comprensor al mismo tiempo, en qué medida y aspectos era lo uno y lo otro. Santo Tomás establece el punto de partida: viador en cuanto al cuerpo y las afecciones que dependen de él, comprensor en cuanto al alma o espíritu.²¹ Es mucho simplificar, pues también en el espíritu era viador. De ahí quedan justificados nuevos intentos de armonizar propiedades de comprensor con hechos del Evangelio, propios de una condición como la nuestra.

Teológicamente, la conveniencia absoluta debe ir unida con la perfección kenótica y completarse.

¹⁸ Cf. GUTWENGER, *Bewusstsein ...*, p. 142.

¹⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Zur dogmatischen Auswertung des Neuen Testaments*. En: *Exegese und Domatik*. Edit. por H. Vorgrimler, Mainz 1962, p. 116.

²⁰ El mismo Schnackengurg ofrece en abundancia textos en que pueden colaborar o discutir dogmático y exegeta. *Ib.*, p. 117 ss., p. 128-129.

²¹ Cf. *S. Th.*, 3, 11, 2; 3, 15, 10.

4. *Conveniencia kenótica*

Denominamos conveniencia kenótica a la que ve perfección en cualidades que convienen a Jesucristo según el estado de *humillación* que libremente ha elegido para sí (cf. Filip. 2, 5-8). Esta modalidad de conveniencia se funda en que Cristo ha adoptado voluntariamente un estado de anonadamiento (= kenosis), de humillación, que consiste en ser hombre. Dentro de esa condición, hay cosas que son perfecciones y que no lo serían atribuidas directamente a Dios. El punto de partida es tan seguro o más que el de la conveniencia absoluta: significa que el Verbo ha tomado la naturaleza humana en su integridad. Con ello el gran salto está dado, pues el hacerse hombre es la verdadera humillación y condescendencia, y toda perfección que por aquí le venga es ya relativa. Nos consta además su condición de viador.

Evidentemente, no se trata de equiparar la humanidad de Cristo a la de un hombre cualquiera, sino de llevarla a la máxima perfección. Todos de acuerdo. La dificultad está en encontrar la vía para llegar a esa meta. En definitiva, se trata de elegir entre estas dos posibilidades: llegar a la perfección especialísima de Cristo por vía de prerrogativas excepcionales y desbordamientos de su actividad natural, o más bien respetando ésta, y comunicándole un perfeccionamiento homogéneo dentro de su modalidad. Porque, al cargar prerrogativas, se eliminan funciones normales de la naturaleza humana de Cristo: al universalizar la ciencia, se suprime la deliberación;²² al generalizar la visión beatífica, no queda un puesto psicológico para el dolor. Y la integridad de la naturaleza humana es una parte esencial del dogma, y una perfección de Cristo hombre.

La kenosis tiene una fuerte impresión de inconveniencia en su misma base, lo que la hace poco aceptada a la mentalidad devota y aun la hace aparecer contraria al sentimiento cristiano, poco reverente para con Cristo. Es un hecho que se viene denominando « principio de perfección » a secas al de conveniencia absoluta,²³ con lo cual quedaría excluido en su misma raíz el principio de conveniencia en su forma kenótica. Pero este tiene a su favor el apoyo mismo del dogma: Dios se ha humillado, haciéndose hombre. Dentro de este campo fijo, debemos buscarle una perfección acomodada. Prueba de la repugnancia que experimenta el mismo teólogo a poner limitaciones en Cristo, es el hecho de que, no pudiendo

²² « Dominus, cum purus homo non esset, verum etiam Deus, omniaque perspecta haberet, nec consideratione, nec inquisitione, nec deliberatione egebat, nec etiam iudicio ». S. JUAN DAMASCENO, cf. *PG* 94, 1043.

²³ Así lo presenta, por ej., L. JAMMARRONE, *L'unità psicologica in Cristo*. Roma, Ed. « Miscellanea Francescana », 1962, pp. 239-243.

atribuirle una gracia infinita, busca diversas especies y medidas de infinitud, para poder decir según alguna de ellas que es infinita, aunque sea de la manera finita en que entiende la infinitud. A que sea infinita se opone la condición de la naturaleza humana, que no es capaz de atributos divinos; a llamarla limitada se opone el sentimiento de reverencia.²⁴

Santo Tomás utiliza la noción de conveniencia kenótica a propósito de otros temas. Se objeta que la pasión no puede formar parte de la virtud, siendo ésta una operación buena que, como toda operación buena, asimila al hombre a Dios; ahora bien, en el obrar divino no interviene la pasión. Responde: « Bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore: bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio ». ²⁵ Más eficaz aún y concentrada es la expresión siguiente: « Sicut cor, cuius vitae perfectio in motu consistit, est Deo similis quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus numquam moveatur ». ²⁶

Esta es la perfección kenótica. Indudablemente se trata de una verdadera y seria perfección de la naturaleza humana. Tiene sus dificultades por parte del anonadamiento en que estriba, pero ese anonadamiento es el dogma mismo. Muchas de las objeciones que se aducen contra la aplicación de la conveniencia kenótica son objeciones contra la conveniencia de la Encarnación misma, que resulta sorprendente para nuestro entender. La kenosis encuadra la perfección en la esfera humana, aunque explotada con todo el poder divino. De esta manera, se evita reducir la naturaleza humana a simple disfraz. Es un correctivo fuerte al uso incontrolado de la conveniencia absoluta.

Con ésto tenemos ya explicada la actitud de donde brotan algunas posiciones teológicas más recientes, propuestas en grande parte como ensayos. Tengan o no razón, hay que juzgar desde su punto de vista, aprobarlo junto con las conclusiones o demostrar que es falso. ¿Son indignas de Cristo las limitaciones? Según la clase de conveniencia a que uno recurra, varía la respuesta y aun el planteamiento mismo del problema en su sentido profundo. Podemos formularlo claramente, por ej., a propósito de una perfección concreta de Cristo, la ciencia-ignorancia. Si se la considera aisladamente: ¿le conviene a Cristo una cierta ignorancia?, el sentido cristiano de reverencia está pidiendo respuesta negativa incondicionada. Pero se puede encuadrar esa ignorancia en una perfección global: ¿le conviene a Cristo ser hombre cabal y perfecto,

²⁴ Cf. B. XIBERTA, *l. c.*, p. 381.

²⁵ *S. Th.*, 1-2, 59, 5 ad 3.

²⁶ *S. Th. Suppl.*, 93, 1 ad 1.

para lo cual es un requisito la ignorancia relativa?, y entonces el problema cambia de signo y se complica, no resultando tan fácil la respuesta.²⁷ Por lo menos, habría que mostrar que no se requiere un margen de sorpresa para el normal funcionamiento de la psicología humana, es decir, habría que justificar el uso o la negación del principio en cada caso. Y esto es lo que se pretende: no el negar tales propiedades, sino exigir que se den conveniencias internas y verdaderas, armonías que tengan en cuenta todos los elementos de la realidad. La exigencia de esos ensayos está plenamente justificada, aun cuando en las conveniencias propuestas e ideales de naturaleza humana se refleje excesivamente la mentalidad moderna. Pero ésta sería limitada, ni más ni menos que la que tuvieron siglos pasados.

Muchos de estos que se llaman defectos no lo serían más que en el nombre: ignorancia, limitación de gracia. Todo depende de cómo se entiendan. Pero la expresión misma ya predispone a la respuesta negativa.²⁸ Así se explica que la *impecabilidad* de Cristo haya sido tradicionalmente incluida en el capítulo de los « defectos », porque el nombre suena a *pecado*, mientras resulta a todos claro que su contenido es la perfección de gracia y la inamisibilidad de su santidad.

La conveniencia kenótica es más adherente a la realidad. Sus conclusiones no coinciden siempre con las de la forma absoluta: en línea absoluta, tendríamos que Cristo tiene cuerpo impassible; por forma kenótica, lo hallamos pasible, que es la realidad.²⁹ La conveniencia kenótica respeta mejor la economía actual, y suele además estar respaldada por la conveniencia soteriológica, que le confiere una eficacia muy particular. Su humilde apariencia le permite respetar y aprovechar los textos bíblicos, aun aquellos que están en conflicto con la conveniencia absoluta.

Ya los Santos Padres admiten la validez de algunas conclusiones deducidas a base de la kenosis, pero no las ven como perfecciones, sino como defectos de la naturaleza humana de Cristo, a lo más tolerables, excluyendo siempre toda limitación en el campo de la ciencia y la gracia.³⁰ Al considerar a la *perfección* kenótica *defecto*, la utilizan con repugnancia, y solamente cuando viene respaldada por conveniencia soteriológica, que es cuando se trata de cua-

²⁷ Cf. K. RAHNER, *Schriften...*, V, 229 ss.

²⁸ Creo que es un desacierto tratar de las perfecciones y defectos de Cristo, como cuestiones independientes en cristología. Esta perspectiva prejuzga la solución, excluyendo la posibilidad de conveniencia kenótica. Sería mejor tratar esas cualidades junto con la propiedad a que afectan: naturaleza en general, pasiones, ciencia, gracia. Entonces se vería si realmente son perfecciones o defectos. Aislándolas, quedan desfiguradas.

²⁹ S. *Th.*, 3, 12, 4 ad 3.

³⁰ Cf. GUTWENGER, *Bewusstsein...*, p. 136 ss.

lidades necesarias a la redención.³¹ De donde resulta que, en cristología, no se utiliza el concepto importante de perfección kenótica si no es con dificultad, siendo una realidad evidente y fundamental. A Cristo no le ideamos según la condición de donde ha descendido, sino de aquella en que se encuentra que, si bien inferior, es la verdadera. Esta noción debe intervenir entre conveniencia absoluta y defectos tolerados por sola conveniencia soteriológica.

5. *Conveniencia soteriológica*

Es la que lleva a poner o hallar en Cristo todas las cualidades, perfecciones o defectos, que le son necesarios o útiles para su obra de redención. Esta forma de conveniencia entra a veces a favor de la absoluta, contrarrestando a la kenótica, y otras sostiene a la kenótica contra las tendencias de la absoluta. Ha sido muy utilizada por los Santos Padres que, a base de ella, han construido gran parte de la cristología, determinando con este principio el alcance de la Encarnación, los *coassumpta* y los *consectaria*.³² Estriba en fundamento de toda garantía: el dogma de la encarnación soteriológica. Cristo se ha encarnado para redimir, nos dicen constantemente la S. Escritura y los Padres. Es natural que esté hecho *ad hoc*. Con razón Santo Tomás, oponiéndose a quienes quisieran ver prerrogativas y milagros a cada paso en la vida y misterios de Cristo, advierte: no se trata de ver qué es lo más milagroso, sino qué es lo que más conviene a la sabiduría divina y a la salvación del hombre.³³ Los escotistas en general la ven con menos simpatía, admitiéndola como corrección un tanto forzada.

Con el principio de conveniencia soteriológica reconstruyen y precisan los Padres el dogma de la Encarnación. De por sí, basta el dogma: si éste dice que Cristo es hombre perfecto, afirma implícitamente que tiene todas y cada una de las partes de la naturaleza humana: entendimiento, voluntad, libertad, pasibilidad, etc.

³¹ « Ignorantia namque ad nihil utilis est, sed ad multa noxia. Quomodo enim tot et tanta opera quae factururus est, faciet sine immensa sapientia? Aut quomodo illi credent homines, si eum sciant nescium? Si autem nescient: ad quid erit illi utilis illa ignorantia? Deinde si nihil amat nisi quod cognoscitur: sicut nihil erit boni quod non amet, ita nullum bonum erit quod ignoret... Omnem igitur habebit scientiam, quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat... Sapienter namque assumet Deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter, quia numquam est utilis sed semper noxia... Nam etsi aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet, quia scientiae bonum auferet ». *Cur Deus homo* II, 13.

³² Cf. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ. — Etudes de théologie historique*. t. I, 3 ed. Paris, Desclé de Br., 1951, pp. 449-456.

³³ Cf. S. Th., 3, 31, 1 ad 2.

Pero no se satisfacen con ese argumento general, y descienden a probar cada elemento por separado, apoyándose en el principio: tomó en sí cada una de esas partes de la naturaleza humana, porque venía a sanarlas, y las sana asumiéndolas: « quod non est assumptum, non est sanatum ». Y, como es cierto que las sanó, se sigue que hubo de tenerlas antes en su propia naturaleza.³⁴

En la discusión contra el apolinarismo y más tarde contra el monotelismo, esta forma de argumentar ocupa el centro. Apolinar, queriendo quitar algo a la naturaleza humana de Cristo, a fin de que la unión pudiera ser más íntima, la priva del espíritu o alma racional, pues su presencia implica libertad y pondría en peligro la redención humana, que hay que salvar a toda costa. Del mismo modo razonaban los monoteletas, para negar en Cristo la voluntad humana. Es el principio de conveniencia soteriológica, mal usado. Los católicos, que defendían la integridad de la naturaleza humana de Cristo, recurrían al mismo principio, sólo que aplicándolo de manera inversa: tiene que poseer alma humana, voluntad humana, libertad, pues de lo contrario no hubiera sanado las nuestras, al no tomarlos en sí mismo. Las necesita además para ser un verdadero mediador.

En la teología actual aparece raramente esta forma de argumentar. Los temas de cristología se han independizado, y no faltan quejas contra esta deformación.³⁵ Escoto aduce el principio para apoyar su sentencia en una cuestión disputada: el constitutivo formal de la persona no puede consistir en algo positivo, ya que entonces esa parte de nuestro ser no hubiera sido redimida por Cristo, pues no la asume sino que la sustituye con su personalidad divina, en virtud del principio « quod non est assumptibile, non est sanabile ». ³⁶ Es dudosa la eficacia del principio en este sentido, pero al menos prueba que se acuerda alguno de él.

De frente a cada caso particular, hay que escoger entre las diversas formas de conveniencia y perfección. Ni aun los que optan por una misma, coinciden a veces. Ya lo hemos ido viendo en la exposición de los principios. Ahora veremos los diversos principios y mentalidades operando concretamente en la investigación en torno a dos temas cristológicos: ciencia y gracia de Cristo. Son los campos en que más generosos se han mostrado los autores al hablar de Cristo, y son también los que plantean mayor dificultad. Se puede realizar la misma tarea en muchas otras tesis y discusiones de teología dogmática.

³⁴ Cf. E. MERSCH, *l. c.*

³⁵ A. GRILLMEIER, *La imagen de Cristo en la teología católica actual*, en *Panorama de teología actual*. Madrid, Guadarrama, 1961, pp. 343-344.

³⁶ *Op. Oxon.*, *In 3 Sent. dist.* 1, q. 1.

II - APLICACIONES

1. *La ciencia de Cristo.*

En la ciencia adquirida y en la adquisición de la ciencia, vemos hoy una perfección humana de Cristo, que no cobraba tal relieve en la mentalidad antigua. Por eso nos distanciamos al determinar su amplitud y el modo de adquirirla. Cito solamente un ejemplo donde se pone bien de relieve. Aplicando la idea de perfección kenótica, vemos del todo normal y conveniente que Jesucristo en su niñez y durante toda su vida recibiese instrucciones, educación, impresiones psicológicas, y aprendiese oraciones y prácticas, modos de vida, etc., de parte de María y José, y otras personas que le rodeaban. Santo Tomás, en cambio, prefiere aplicar la conveniencia absoluta y concluye que Cristo, siendo Maestro universal, no podía aprender nada de los hombres: « Ideo non fuit conveniens eius dignitati ut a quocumque hominum doceretur ». ³⁷ El intérprete siente hoy toda la dureza de esta conclusión. ³⁸ El aprenderlo de otros hombres es una de las maneras de adquirir experiencia. Al no admitir este modo normal de adquirir ciencia, por parecerle pasivo, Santo Tomás se ve forzado a echar mano de otros, que le permitan a Cristo conocer las cosas a que no alcanza su experiencia inmediata. Como medio activo más conveniente, sugiere éste: muchas cosas o propiedades de cosas que no pudo ver, las conoció a través de los astros y su influencia en los cuerpos inferiores. ³⁹ La mentalidad actual preferiría admitir limitación en la ciencia adquirida de Cristo, antes que admitir un modo semejante de adquirirla.

Antes de entrar en el terreno de la ciencia infusa de Cristo, conviene recordar cuál es el punto de partida y el modo de ampliar las conclusiones. Los puntos más firmes son: existencia de la visión inmediata de Dios, derivada de la unión hipostática; existencia de la ciencia adquirida, fundada en la asunción de una naturaleza humana íntegra y perfecta. Las demás formas se irán introduciendo según las pidan nuevos efectos que descubramos en Cristo, o conveniencias serias que respeten las verdades presentadas como seguras.

La ciencia infusa ha sido introducida a base del principio de conveniencia absoluta o de perfección. Es ignorada por los Padres, y parece ser debida a Alejandro de Hales. ⁴⁰ Cree haber encontrado

³⁷ *S. Th.*, 3, 12, 3.

³⁸ Cf. A. NYSSENS, *La plénitude de la vérité dans le Verbe Incarné*, pp. 76-77.

³⁹ Cf. *S. Th.*, 3, 12, 1 ad 2.

⁴⁰ Cf. E. GUTWENGER, *Bewusstsein...*, pp. 134-135.

una función específica para ella, y tendríamos por consiguiente verdadera conveniencia. Algunos escolásticos posteriores, basados en que tiene la ciencia infusa, rechazan como inútil o incompatible la ciencia adquirida. Este paso ya no es fácil de justificar, pues la adquirida es previa y más segura que la infusa. De eliminar una de ellas, sería la infusa. Negar la adquirida para salvar la infusa implica una doble elección: preferir una prerrogativa incierta (conveniencia absoluta) a una perfección esencial de la naturaleza humana de Cristo (conveniencia kenótica), y un uso de la conveniencia absoluta sin tener en cuenta el carácter relativo de toda conveniencia, que mira si la cualidad es armonizable con lo ya poseído, antes de atribuirla.

La mayoría de los autores modernos que afirman como verdad cierta la existencia de ciencia infusa en Cristo, admiten que es muy difícil y oscuro determinar su objeto, su función, sus relaciones con las demás especies de ciencia que posee Cristo: su existencia es un dato seguro, aun cuando toda ulterior determinación sea disputable y oscura. Esta manera de proceder parece contraria a lo que hemos dicho sobre el modo de usar el principio de conveniencia en que la ciencia infusa, según esos mismos autores, se funda. Si la razón de atribuirla es la conveniencia, el encontrarle antes una función y armonía con las demás ciencias que ya tiene Cristo es condición indispensable para poder afirmar con fundamento el hecho de su existencia. Su existencia misma está condicionada por esa función y la armonía. Gutwenger ha modificado acertadamente el orden de la discusión: la ciencia infusa en tanto se puede atribuir a Cristo, en cuanto se encuentre para ella una función especial no desempeñada por otra ciencia; y no quede en adorno inútil y superfluo dentro del conjunto de su perfección intelectual.⁴¹ Gutwenger cree que la explicación más corriente no ha encontrado una verdadera conveniencia, y sugiere otra. La crítica ha sido en general favorable a la actitud de este autor, haciendo notar su carácter de ensayo.⁴²

Más delicado es el tema de la ignorancia relativa de Jesucristo. Varias veces ha intervenido el Magisterio a este respecto.⁴³ Parece dirigirse contra quienes tienden a convertirlo en un puro hombre. También los teólogos se muestran inflexibles en su mayor parte. Toda «nescientia» es defecto y además estorba a la redención: «Filius Dei non assumpsit omnes illos defectus qui potuerunt ei

⁴¹ Cf. *ib.*, p. 142.

⁴² Lo califican de realmente constructivo: G. PHILIPS, en *EphThLov* 36 (1960) 718; A. TURRADO, en *Augustinianum* 1 (1961) 145; J. RATZINGER, en *MünchThZt* 12 (1961) 80.

⁴³ Directamente, en el decreto «Lamentabili» (*Dz* 2032), poco después el Santo Oficio (*Dz* 2183-2185). Habla en general de la ciencia de Cristo la encíclica «Mystici Corporis» (*AAS* 35, 1943, p. 230) y «Haurietis aquas» (*AAS* 48, 1956, p. 327).

inesse sine impedimento humanae redemptionis; sed hoc est verum quod illos tantum assumpsit quorum assumptio ad redemptionem humani generis competens erat. Et tamen quaecumque nescientia esset defectus redemptionem humani generis impediens; quia in Redemptore, per quem gratia et veritas per totum humanum genus diffundenda erat, requirebatur plenitudo gratiae et veritatis, cui quilibet scientiae defectus praeiudicare poterat ». ⁴⁴ Es la argumentación que ya hemos hecho notar: no admiten medio alguno entre perfección absoluta y limitación estrictamente soteriológica; por tanto, la perfección kenótica queda eliminada y no se cuenta con ella.

Sin embargo, algunos textos del Evangelio parecen exigir la aplicación de la conveniencia kenótica. Son los que se refieren a un no saber afirmado por Cristo de sí mismo (Mc 13, 32; Mt 24, 36) o en general a un aumento de su ciencia (Lc 2, 52). Es tradicional la dispersión de los exegetas frente a estos pasajes difíciles. Los Padres han sido unánimes en excluir la ignorancia del día del juicio, pero cada uno sigue un camino al tratar de precisar el significado positivo del texto. ⁴⁵

Entre conveniencia absoluta y soteriológica, existe la kenótica, que nos permite respetar los textos que hablan de desarrollo en la ciencia, sin poner en Cristo imperfección. Hay un *no saber* que es algo positivo, perfección, indispensable al ser humano para que éste se realice.

Para la mentalidad griega, ésto sería una imperfección inadmisibile, pues incluye una potencialidad no colmada. Prefiere que tenga todo ya desde un principio. Pero hay otras formas posibles de ver la perfección humana. « No es posible desarrollar aquí la positividad del no saber, de la *docta ignorantia*, en todos sus aspectos. Baste llamar la atención sobre un punto. Una filosofía de la persona y de la libertad del ser finito, de la historia y de la decisión, pudiera mostrar con relativa facilidad que, para que la persona finita se realice en la libre decisión histórica, es esencialmente necesaria la audacia, el salto a lo indeterminado, el confiarse a lo imprevisible, el desconocimiento parcial del principio y del fin, por tanto, una cierta manera de no saber; y que la libertad requiere, como condición de su posibilidad, y fundamento de su existencia, una sabia preservación de espacio libre, un vacío voluntariamente asumido ». ⁴⁶ También la aplicación concreta de esta forma de conveniencia es ardua, y habría que ir muy allá, si se quiere

⁴⁴ S. TOMAS, *De Veritate*, q. 20, a. 4 ad 11. Cf. también el texto de San Anselmo citado en nota 31.

⁴⁵ Cf. GUTWENGER, *Bewusstsein...*, p. 111. Para la exégesis más reciente, cf. Sosio PEZZELLA, *Marco 13, 32 e la scienza di Cristo*, en *Rivista Biblica* 7 (1959) 147-152.

⁴⁶ Cf. K. RAHNER, *Schriften...*, V, p. 229 ss.

respetar plenamente el significado que a los textos bíblicos dan algunos exegetas.⁴⁷

También la visión beatífica de Cristo ofrece tema de investigación. Se venía tradicionalmente sintiendo un cierto malestar, al tratar de conciliarla con el estado de viador en que se encuentra Jesucristo y con los sufrimientos que comporta. La solución era distinguir varios estratos en la psicología de Cristo, de manera que pudiesen convivir gozo beatífico y dolor. Se comienza a proponer una nueva solución: en vez de visión *beatífica*, ¿no sería más conveniente hablar de visión *inmediata* de Dios, no beatificante? Si bien tiene sus dificultades, respeta mejor algunos datos.⁴⁸

Aun admitiendo todas las especies propuestas de ciencia, no se puede negar que es posible una mejor armonización del conjunto, tanto por parte del sujeto como del objeto. La búsqueda de una psicología unitaria y menos complicada es tal vez lo que más ha gustado a los críticos en el libro de Gutwenger. El autor insiste

⁴⁷ Por ejemplo, A. VÖGTLE, *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*. En: *Gott in Welt*. Festgabe für Karl Rahner. vol. I, Freiburg in Br., Herder, 1964, pp. 608-667. Para hacer admisible la afirmación evangélica de que Cristo crecía en ciencia, estudia algunos temas concretos en que el Evangelio mismo parece afirmar un progreso, y por consiguiente una relativa ignorancia en Cristo. Un ejemplo: sólo con el andar del tiempo y ya bien entrada su misión pública, Cristo hubiera conocido el carácter expiatorio de su propia muerte; y así otros casos. El estudio de A. VÖGTLE está hecho como colaboración *exegetica* a un diálogo comenzado por K. Rahner desde el punto de vista dogmático. Los procedimientos y el resultado a que llega Vögtle nos convencen aún más de que el único diálogo constructivo entre exegeta y teólogo es el *interno*; que el exegeta tenga sensibilidad teológica, y el teólogo finura exegetica: La mayoría no aprobará seguramente las conclusiones del Autor.

Es útil recordar una interesante coincidencia. La ciencia de Cristo viene siendo tradicionalmente un punto de discordia entre teólogos y exegetas. El desacuerdo se ha manifestado también en deseos de colaboración y en mutuos reproches (lo equivalente al vocablo actual « diálogo »). En uno de los primeros números de *Revue Biblique* (1896, p. 452-454), aparecen unas páginas del P. M.-J. Lagrange en torno a la ciencia de Cristo. No ve la manera de conciliar las afirmaciones de los teólogos con el tenor de los textos bíblicos; les reprocha el haber hecho violencia a los textos por razones de conveniencia. Por otra parte, no se atreve a negarlas. Y pide colaboración o diálogo: « Je voudrais qu'un théologien étudiat ces questions à nouveau, et en se nourrissant avant tout de l'enseignement apostolique ». Algunos años más tarde, comprobaba con pena que ningún teólogo había respondido a su invitación: « Nous eussions souhaité qu'ils [les théologiens] voulussent bien étudier ces questions à nouveau. Ils n'en ont rien fait » (cf. *Bulletin de Lit. Eccl.*, 1903-1904, p. 15). Entonces recibió esta respuesta de un teólogo: « Il est vrai que si les théologiens n'en ont rien fait, c'est peut-être qu'il n'y avait rien à faire, et que la question est en effet naïve pour ceux qui ont lu la réponse en maint endroit de la Somme théologique » (M. PÉGUES, O. P., *Revue Thomiste* 12, 1904, p. 92).

⁴⁸ Es la nueva solución propuesta por Gutwenger, para armonizar la coexistencia en Cristo de la visión de Dios y el dolor espiritual afirmado por el Evangelio (*Bewusstsein...*, pp. 149-155); cf. también K. RAHNER, *Schriften...*, V, 231 ss.

en cambiar dos puntos de la actitud escolástica: *a)* el ideal griego del conocimiento puro, como perfección absoluta; se debe mirar al conjunto, en el cual intervienen otros elementos mejores, para los cuales puede ser útil una cierta ignorancia; *b)* sin formularlo, parece que en el fondo desearía un mayor relieve de la conveniencia o perfección kenótica, o lo que hemos venido designando con este nombre.

2. La gracia de Cristo

El disidio entre escotistas y no escotistas respecto a la eficacia santificadora de la unión hipostática se había hecho tan familiar y tradicional, que no alteraba ya la tranquilidad en el campo de la gracia de Cristo. Recientemente se ha comenzado a remover sus fondos doctrinales e históricos, y el resultado es aquí más prometedor y las conclusiones más trascendentales que en el tema de la ciencia de Cristo, por su inmediata repercusión en el tema de la gracia en general. Nos limitaremos al aspecto que de momento nos ocupa, aunque será necesario añadir alguna orientación general sobre el rumbo de la discusión.

Son diversas las causas del malestar: *a)* la primera, interna a la cristología misma, es el hecho de que se afirmen de Cristo dos gracias y dos santificaciones diversas, sin que se vea el campo de cada una y el mutuo influjo; *b)* la noción de santidad sustancial y el alcance de la gracia de unión es imprecisa. La historia de esta cuestión confirma las sospechas de desorden: explican igual la gracia habitual de Cristo los autores que no atribuyen a la gracia de unión ningún efecto santificante, que quienes se los atribuyen todos, y en grado eminente;⁴⁹ *c)* en el tratado de la gracia, existen discusiones paralelas sobre gracia increada y gracia creada. Esto nos impide recurrir a las nociones de gracia en general, para aclarar el tema de la gracia en el caso de Cristo, pues sucede que los autores quieren seguir el proceso opuesto, que sería estudiar el caso de Cristo, para deducir la noción exacta de la gracia en general. Esta es también la causa de que el tema de la gracia de Cristo, antes sin repercusión en la teología, haya adquirido tal importancia.⁵⁰

F. Malmberg se ha enfrentado recientemente con el problema, queriendo hacer ver las graves dificultades que encierra la explica-

⁴⁹ Cf. J. ROHOF, *La sainteté substantielle du Christ dans la théologie scolastique. Histoire du problème*. Friburgo Schw., Ed St-Paul, 1952.

⁵⁰ Cf. H. RITO, *Recentioris Theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae*. Diss. ad Lauream in At. Antonianum. Roma 1963. 134 pp. Examina las posiciones de H. de Lubac, M. de la Taille, E. Mersch, K. Rahner, F. Malmberg.

ción tradicionalmente admitida como suficiente.⁵¹ Desde otro punto de vista, adopta una actitud muy semejante A. Hulsbosch.⁵² Estos autores examinan el problema a un nivel mucho más hondo y general que el principio de conveniencia. Pero interviene en medida abundante, tanto en la explicación tradicional, como en quienes encuentran en ella inconvenientes.

Como en el de la ciencia, los autores han trabajado mucho en la gracia de Cristo a base de conveniencia. También aquí excluyen absolutamente limitaciones. Es infinita, en un sentido o en otro, pero infinita. Por esta parte no surge la menor dificultad, ni deseo de disminuirla.

Se admiten plenamente todos los efectos en Cristo, y aun se encarecen más, pero la dificultad viene de otro lado menos defendido: la superfluidad de la gracia habitual, como principio diverso de la unión misma. La conveniencia es noción relativa y, antes de establecer algo, debe tener en cuenta si combina con lo que ya tiene el sujeto. Por consiguiente, para que la atribución de la gracia habitual como principio esté justificada por conveniencia, se debe antes hacer ver que los efectos de esa gracia no los posee ya Cristo en virtud de otro principio teológicamente más cierto y previo. Este es el punto que se debe demostrar: los efectos que en nosotros produce la gracia habitual no los produce en Cristo la gracia de unión, que posee con anterioridad a toda gracia habitual. Si de hecho los produce y de manera eminente, como hay motivos para sospechar, entonces no tendría razón de ser la gracia habitual. Y en ese caso, negar su existencia en Cristo, no sería negarle perfección, sino todo lo contrario, aumentarla.⁵³

El motivo para sugerir una nueva solución radica en lo poco satisfactorias que son las dos existentes. La de Escoto, que deja a la naturaleza humana, después de la Unión con el Verbo, en pura naturaleza y en condiciones inferiores a las que nos proporciona la gracia habitual, a pesar de que la nuestra es sólo participación accidental de la naturaleza divina. Resultaría, en esa explicación, que el Hijo natural de Dios no tendría derecho a la gloria ni capacidad para conseguirla.

La historia de las relaciones entre gracia de unión y santificación de Cristo tiene algunos contrastes que no se han aclarado. Para Santo Tomás, la gracia de unión no causa en Cristo los efectos

⁵¹ F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*. Freiburg im Br., (Quaestiones Disputatae, 9) Herder, 1960, pp. 71-88: « Gnade der Vereinigung » und « habituelle Gnade » in Christus.

⁵² A. HULSBOSCH, *Biblisches und scholastisches Denken*, en *Trierer Theol Zt* 70 (1961) 129-155.

⁵³ « Humanitati Christi infundi eadem dona creata atque nobis, eademque eminenter non suppleri ipsa unione hypostatica, hoc affirmatur tamquam opinio probabilis s. Thomae, cui pleno iure contradici potest ». B. XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*. I, p. 377.

de la gracia habitual, resultando ésta necesaria para todos ellos: una gracia con idénticas funciones a las que desempeña en nosotros. Después del Tridentino, como reacción contra el minimalismo de Escoto, se afirma que la gracia de unión produce en Cristo los principales efectos de la gracia habitual en nosotros, *eminentiori modo*; no obstante, necesitan poner encima la gracia habitual, sin que sea modificada en lo más mínimo por el hecho de que sus principales funciones están ya realizadas mucho mejor. No basta que Cristo sea ya Santo; es preciso que lo sea *de todos los modos*. El problema de estos autores es salvar el campo de la gracia habitual, no permitir que todo se quiera hacer con la gracia de unión. La objeción viene espontánea: si la gracia de unión santifica, poner otra más para hacer lo mismo es multiplicar elementos sin necesidad.⁵⁴ Desde Trento hasta Scheeben, y aun hoy la mayoría sostienen que la gracia de unión produce todos los efectos de la habitual. Entonces, ¿para qué otro principio? S. Tomás lo necesitaba, porque no asignaba tales efectos a la unión. Ahora añaden, pero sin combinar, lo que repugna al principio de conveniencia, en su forma absoluta, que es la que aquí se aplica.⁵⁵

En esta línea de desorden, se llega a estudiar antes la gracia habitual de Cristo, porque es más clara y precisa, y sólo a continuación la gracia de unión santificando los sectores no alcanzados por la gracia habitual.⁵⁶ No se dan cuenta de que esa precisión de la gracia habitual se refiere a los demás hombres, y no precisamente al caso de Cristo. Es un espejismo esa claridad. La gracia habitual de Cristo, viniendo después de la unión, participa de todas las oscuridades de ésta en cuanto a sus efectos. Mientras no sepamos lo que presta la gracia de unión por sí misma, no podemos determinar lo que realiza luego la forma creada. Al poner delante la cualidad creada, se arrincona a la gracia de unión, encargándola de funciones especiales que en los demás hombres no se dan. Es decir, para la gracia de unión lo que deje la gracia habitual.

Sin negar como imposible la gracia habitual de Cristo, Malmberg pide que, de admitirla, se haga teniendo en cuenta la gracia de unión que impone ciertas modificaciones, y no contentarse con amontonar relacionándolas únicamente con la vinculación exterior

⁵⁴ Esta objeción se puede ver expuesta en los SALMANTICENSES, ed. Vivès 14, 405 ss.

⁵⁵ Cf. SALMANTICENSES, *ib.*, p. 437. Según estos autores, el poner la gracia habitual además de la gracia de unión, no proviene de que ésta sea imperfecta, sino todo lo contrario, de que es desproporcionada, por demasiado perfecta. Lo mismo que la ciencia beata. Acaso la comparación no sea del todo apropiada. La ciencia adquirida es una perfección natural y la beata sobrenatural, mientras que gracia de unión y gracia habitual perfeccionan ambas sobrenaturalmente.

⁵⁶ Cf. por ejemplo J. SOLANO, *De Verbo incarnato*. En: *Sacrae Theologiae Summa*. vol. III, Madrid, B. A. C., 1953: tesis 13 y 14.

de *exigitive*. Si se da una gracia habitual, distinta de la gracia de unión, ésta debe entrar como elemento en la definición misma de la gracia habitual de Cristo.⁵⁷ En el caso de Cristo, no es la gracia habitual la que eleva al sujeto, sino que el sujeto eleva a la gracia habitual. El argumento aducido para probar su existencia es también impreciso: nos comunica a nosotros la gracia habitual, luego la tiene. Para que el argumento concluyera a la existencia de una gracia habitual como la nuestra, debería tratarse de cosas materiales, donde nadie da evidentemente lo que no tiene y en la misma forma en que lo posee.⁵⁸ Pero, tratándose de cosas espirituales, la consecuencia no es tan evidente: un hijo puede comunicar a otra persona amor de amigo con relación a su padre, sin que por eso el hijo mismo deba poseer amor de amigo para con su propio padre, pues lo tiene realizado de manera eminente en el amor de hijo.

En el sentido de este ejemplo van precisamente las realidades analógicas con que se explica todo el organismo sobrenatural de la gracia. Por eso, se ocupan también de nuestro problema los que tratan de la gracia en el hombre. Nuestra filiación adoptiva es una realización imperfecta de la filiación natural de Jesucristo. ¿Por qué no decir otro tanto de los restantes efectos de la gracia habitual en nosotros? El procedimiento, en ese caso, no sería reconstruir la gracia de Cristo a base de la nuestra con sus miserias, sino todo lo contrario, conocer la nuestra a base de la de Cristo, que sirve de modelo y origen, aunque sea de un grado y orden muy superior. Planteando así el problema, resulta débil la necesidad de gracia habitual en Cristo, sobreañadida a la gracia de unión.

Congar, hablando de la conveniencia en la teología de Santo Tomás, cita un ejemplo que se refiere precisamente a la gracia habitual: los argumentos que aduce el Santo para demostrar su existencia en Cristo no son los verdaderos motivos de que se la atribuya. Son puras conveniencias encontradas a posteriori. El fundamento real es Jn 1, 14.⁵⁹ Pero ya hemos hecho ver que la conveniencia interviene en la exégesis, suponiendo que se deba encontrar en Cristo una gracia limitada y accidental como la nuestra. Y es una conveniencia que no tiene en cuenta todos los elementos.

A través de la actitud de Malmberg y otros, podemos ahora formular con mayor precisión el problema de nuestros conocimientos en torno a la gracia y santificación de Cristo. Hay dos po-

⁵⁷ Cf. F. MALMBERG, *Über den Gottmenschen*, p. 72.

⁵⁸ El valor decisivo que se concede a la interpretación del texto: « de plenitudine ejus omnes accepimus » (Jn 1, 14-16) se funda en una suposición, a saber, que tiene que poseer la gracia en forma idéntica a la nuestra, con una identidad de tipo material. Casi hasta exigir que tenga Cristo el mismo accidente individual de cada uno. Si admitimos que no se trata de la cualidad misma individual, sino de su origen y forma, se puede también admitir que ese origen es superior a sus efectos, pues no se trata de causa formal determinada « ad unum », como sucede en las causas naturales.

⁵⁹ Cf. *DTC* 15, 384-385.

sibilidades: 1) nos consta con toda certeza que Cristo posee la santificación sustancial y también la santificación de todas sus facultades y operaciones; 2) consta que Cristo posee dos gracias distintas o principios de santificación. Si podemos demostrar por separado ambas cuestiones, es decir, que tiene dos principios y la santificación en las dos líneas, entonces la solución es plena y satisfactoria. A esta hipótesis de que pueden demostrarse independientemente se atienen la mayoría de los autores. Pero entonces habría que probar cada cuestión por sí misma, sin recurrir a lo otra: probar que tiene dos gracias, sin apoyarse en que así lo requiere la existencia de dos especies de efectos; e inversamente, hacer ver que posee tales efectos por argumentos directos, sin recurrir a que tiene dos gracias. Si ésto parece mucho, entonces hemos de recurrir a la hipótesis más modesta de que un solo elemento se demuestra y el otro se deduce por conveniencia: demostrar la existencia de dos principios, y de ahí concluir a dos efectos; o demostrar los efectos, y deducir los principios. Creemos que se debe preferir esta segunda hipótesis: los efectos de santificación en Cristo son seguros y admitidos por todos, como corolario viene la existencia de dos principios distintos. En este caso, hay que asegurar el puente: tales efectos no se explican, sin admitir un segundo principio distinto, además de la gracia de unión.

Al tratar el problema, los autores saltan de ordinario de un punto a otro, sin probar ninguno de los dos. Aun cuando no se admitiera el planteamiento de base que hemos dado como duda sería, al menos en plan de duda metódica para reorganizar un poco esta cuestión y poner de relieve cuáles son los puntos más seguros y en qué se fundan, sería útil hacerlo.

Al tratar el tema, los autores se colocan previamente en actitud de conveniencia, aun antes de utilizar el principio de conveniencia absoluta.⁶⁰ Les parece quitar honor a Cristo el privarle de una gracia habitual como la nuestra, aun cuando todos sus efectos, absolutamente todos, se encontrasen producidos en El por otro principio, de manera infinitamente mejor y más elevada. De hecho, encuentran algunos efectos, que no parecen ser fruto de la gracia de unión (mérito de condigno, operaciones intrínsecamente sobrenaturales). Pero eso se debe a que quieren salvarla a toda a costa, y deben asignarle alguna función. Aunque tuviera Cristo todas las gracias más sublimes, aun así carecería de la gracia habitual, de donde sería imperfecto, pues « imperfectum est cui potest fieri additio ».

Esa actitud de base, anterior a todo argumento, predispone contra todo intento de examinar si realmente los mismos efectos se explican sin necesidad de la gracia habitual, y acaso mejor sin ella.

⁶⁰ Así los SALMANTICENSES, 14, 395.

3. *Orientación actual de la conveniencia.*

Las preferencias actuales han ido apareciendo a lo largo de todo el estudio, en contraste con las antiguas en varios puntos. No hablo de *actual*, en el sentido de que sean completamente nuevas ni tampoco universales. Se trata de aspectos acentuados en algunos sectores de la teología cristológica.

Reasumiendo, diríamos que la tendencia general es exactamente opuesta a la mentalidad nominalista. Esta pone su empeño en destruir toda vinculación interna, todo lo que pueda parecer exigencia o parte integral de la naturaleza en sí, dejando campo para luego atribuir lo mismo por otras vías externas, especialmente por conveniencia absoluta. Cristo se compondría de pocos elementos esenciales, lo mínimo a que « de potentia absoluta » pudiera quedar reducido. Como compensación, Dios le colma de prerrogativas sin medida ni control. Todo lo imaginable, todo lo que puede servir de adorno, contribuir a su dignidad y honor, todo hay que suponer que Dios se lo ha dado libremente. En Escoto se encuentra mucho de este nominalismo minimista, compensado con un cristocentrismo recio.

Muchos autores prefieren actualmente un mayor control de prerrogativas, y no por negar dignidad u honor, sino porque se cae en incongruencias al atribuirles sin pensar; además, moderación en el uso de la conveniencia absoluta por sí sola, mayor empleo de la conveniencia soteriológica y kenótica. Con relación a las propiedades y privilegios que de hecho se encuentran en Cristo, búsqueda ansiosa de un vínculo interno que las haga necesarias o íntimamente unidas a su constitución esencial de hombre-Dios. Con esto no disminuye la libertad divina, sino que se establece una libertad de Dios planeada de antemano y que ha preparado ya el sujeto para asimilar esos dones, sin que estos vengan inesperados, « après coup », corrigiendo el plan primitivo. Veamos brevemente por separado estos dos rasgos de la mentalidad actual: a) elimina o comprueba con mayor rigor las afirmaciones o atribuciones fundadas en sola conveniencia absoluta; b) acentúa más y busca vinculación interna a las atribuciones bien demostradas, llevando la conveniencia hasta los bordes de la necesidad.

a) *Moderación en el uso de la conveniencia absoluta.* Mayor rigor en el análisis teológico de las afirmaciones que se fundan en pura devoción, que no tienen otro apoyo que el deseo de ensalzar a Cristo: encontrarles conveniencia sólida, o no darles importancia en teología. Una conciencia más sensible de los límites que implica la conveniencia, con su respeto a la armonía del conjunto, evitando el añadir y acrecentar el número. La cantidad por sí sola no es perfección, ni comporta mejora en la calidad o en el efecto

total. El recurso a la cantidad y a modos posibles no es teológico, ni se sostiene apelando a la magnificencia divina para con Cristo. No se trata de eliminar lo que se apoya en sola conveniencia absoluta, sino lo que recurre a una conveniencia inexistente, mal entendida, arbitraria.

Cuando hay posibilidad, buscan reducir las conclusiones de la conveniencia absoluta a otra categoría más sólida y firme. Esto se logra vinculándolas a otras propiedades más explícitamente afirmadas por el dogma. Así los « coassumpta » tienden a convertirse en « assumpta » a secas, como parte o prolongación del dogma mismo. Cristo tendría menos, y sería más.

De ejemplo puede servir lo que sucede con la doctrina acerca de la visión de Dios. Normalmente, venía considerándose fruto de su función de redentor, superior a los ángeles que de hecho la poseen, y así otros motivos externos, de conveniencia absoluta o soteriológica. Ahora más al fondo: la visión de Dios forma parte, en Cristo, de la unión hipostática misma, es su lado psicológico. Sería un elemento interno e indispensable de la unión.⁶¹ Cuando no es posible llevar las conclusiones de la conveniencia absoluta hasta el terreno del dogma, se procura llevarlas a conveniencia soteriológica, que es más cercana al misterio, tiene más seguridad interna.

Se debe esta preferencia a un mayor respeto hacia los datos de la Revelación, en su conjunto y en su individualidad. Quienes emplean mucho la conveniencia absoluta, simplifican y deducen en línea recta. Al encontrar un dato inasimilable en su sistema, lo silencian o lo hacen inofensivo, como si fuera un estorbo en la elaboración teológica. Es más acertado ver lo providencial de tales estorbos, que incomodan y parecen quitar la libertad de sistema, pero que en realidad intervienen oportunamente, « ne libera nobis tribueretur erroris facultas » (S. Jerónimo).

b) *Intensificación de la conveniencia ilustrativa.* Hay mucha reserva en admitir o dar importancia teológica a afirmaciones apoyadas únicamente en conveniencia absoluta. Es decir, que ésta falla como base. En cambio, se buscan ansiosamente las conveniencias en verdades bien testificadas por la revelación o demostradas por otra vía cierta. De este modo, crece la conveniencia ilustrativa. Pero no en el sentido antiguo de simple congruencia, sino que se pretende llevarla a vínculo interno, casi necesidad. Elevan la conveniencia ilustrativa a grados desconocidos en la cristología tradicional.

Más que deducir nuevas realidades, importa ver las ramificaciones y el orden interno que tienen las realidades que sabemos existen de hecho. Dios hubiera podido obrar de manera diversa,

⁶¹ Cf. K. RAHNER, *Schriften...*, V, pp. 234-235. 245.

pero en concreto ha obrado así, y ordenado las cosas en consecuencia. Interesa conocer la mutuas relaciones que median entre los diversos elementos de la economía divina, su valor diverso.

En temas revelados o muy ciertos, los escolásticos o algunos sectores de la teología se interesaban menos, contentándose con decir que Dios lo había hecho así, como pudiera haberlo hecho de otro modo. Lo cual contiene una gran verdad, a saber, la suprema libertad divina. Pero no es el lugar de acentuarla. Origen de esa tendencia es en parte la mentalidad que consideraba la teología como ciencia de las conclusiones: suponiendo admitido y explicado por la fe el dato revelado, se encarga de sacar alguna conclusión ulterior. De ahí el uso de la conveniencia absoluta, las frecuentes disputas de escuela y su importancia. La *teología de conclusiones* aun se deja sentir pesadamente en cristología.

En el mismo sentido de simple ilustración en que venimos haciéndolo en los demás puntos de nuestro tema, citamos aquí dos ejemplos: conveniencia interna de la Encarnación, conveniencia interna de que se encarnara el Hijo. Se pudieran citar varios otros.

Comúnmente se viene considerando la Encarnación del Verbo como una derogación de las leyes de la naturaleza humana, una excepción. Nosotros somos los hombres perfectos, normales, mientras que a Cristo le falta algo, la personalidad humana, aun cuando esta falta no le impida el ser verdaderamente hombre. La Encarnación es la irrupción imprevista de Dios en el campo de la naturaleza humana. De este modo, pueda bien de relieve la libertad absoluta de la Encarnación.

Algunos teólogos, siguiendo una línea señalada por K. Barth y K. Heim, quieren quitar a la Encarnación su carácter de excepción, de imprevisto. No afirman que la naturaleza exija la Encarnación ni que ésta se pueda demostrar sin la revelación. Únicamente piensan que, al decretar Dios la encarnación del Verbo, preparó de alguna manera la naturaleza humana internamente para ella; que, una vez conocido el hecho de la encarnación por revelación, podemos encontrar algo de esa íntima predisposición de la naturaleza humana para ser asumida en la persona del Verbo. Es mucho más que la simple potencia obediencial pasiva. Es una verdadera preparación positiva, que se da en todos los hombres, aunque luego de hecho sirva únicamente en la naturaleza humana de Cristo. La consecuencia se impone y de hecho la sacan estos mismos autores: el hombre normal, aun desde el punto de vista de la naturaleza humana, ontológicamente, es Cristo, mientras nosotros somos excepciones, realizaciones imperfectas. La antropología no se debe construir tomándonos a nosotros por norma, sino partiendo del caso de Cristo, de su naturaleza asumida, ya que El es el verdadero hombre plenamente realizado. Nosotros

somos incompletos, si bien no tenemos ninguna exigencia para ser asumidos. El estado de la naturaleza humana de Cristo se puede considerar excepcional, únicamente en el sentido de que es caso único, de ninguna manera en el sentido de que haga violencia a las leyes más íntimas de la naturaleza humana.⁶²

De este modo, desaparecen los inconvenientes que antes debía superar la teología para hacer admisible la asunción de una naturaleza humana despersonalizada, por parte del Verbo. Es lo normal: para eso estaba hecha desde el principio. La conveniencia es honda y buscada en los mismo principios de la naturaleza humana, siempre abierta a lo divino. En Jesucristo se colma la abertura y disponibilidad divina del hombre.

Evidentemente, estamos a mil leguas de las «razones necesarias» de San Anselmo. Este se colocaba en la hipótesis de uno que no hubiera jamás oído hablar de Cristo⁶³ y en estas condiciones se compromete a demostrarle la existencia de la Encarnación. Los defensores de la explicación citada, en cambio, parten de la revelación divina y el conocimiento que ésta nos da. Apoyándose luego en el principio de que Dios, cuando decreta intervenir en el campo de la naturaleza, lo hace ordenadamente y engrandando a maravilla, buscan el punto de inserción de este hecho único, y lo encuentran en la estructura misma de la naturaleza humana, abierta al infinito, personal y concreto. Se confirma con varias experiencias fundamentales de la psicología humana.

Se colocan en un plan menos filosófico y apologético que el de Anselmo. En el fondo, sin embargo, también esa conveniencia moderna lleva intenciones apologéticas o kerygmáticas. Quiere predisponer al hombre moderno a que admita existencialmente (como verdad interesante para él) el hecho de la Encarnación, en la cual precisamente halla el complemento de sus propias aspiraciones personales. La explicación tiene sus debilidades. Tal vez sea una ilusión creer que se deduce la antropología del « caso » de Cristo, Dios y hombre. Pudiera suceder que el verdadero proceso sea más bien el siguiente: se fabrica previamente una antropología, se la aplica a la Encarnación, fingiendo que se la encuentra

⁶² Esta idea teológica está ahora muy difundida en el ámbito alemán. Citamos solamente algunos autores: B. WELTE, *Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*. En: *Das Konzil von Chalcedon*. III, Würzburg 1959, pp. 51-80; K. RAHNER, en *LTK* 1, 625-626 (Theol. Anthropologie); en *Scripten*, IV, p. 139 ss. (Zur Theologie der Meschwerdung); M. SCHMAUS, en *LTK* 5, 582-583 (Hypostatische Union).

⁶³ « Ac tandem, remoto Christo, quasi numquam aliquid fuerit de illo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter quasi nihil sciatur de Christo... » *Cur Deus homo*, praef. Puestos a buscar en la historia de la teología algún antecedente a la moderna actitud, señalaríamos más el bien el *gunterianismo*, con el que tiene extrañas afinidades.

allí, y luego se habla de ella en general aplicándola a los demás hombres, como deducida de Cristo, cuando en realidad estaba ya prefabricada. Pero no es ahora mi intención juzgar sentencias, sino darles estructura y examinar en qué forma hacen uso de la conveniencia.

Es una tesis tradicional de la cristología que, aun cuando de hecho sólo el Hijo se ha encarnado, igualmente pudieran haberlo hecho el Padre o el Espíritu Santo. Las conveniencias aducidas en pro de la Encarnación del Hijo son de carácter superficial, a veces faltas de seriedad.⁶⁴

Se proponen dos correcciones a esta tesis. La primera es la más llena de consecuencias: la hipótesis de que también hubiera podido encarnarse otra de las Personas divinas, no quita el hecho de las relaciones especiales que hemos contraído con el Hijo, ya que en realidad El solo se ha encarnado. Y esto es lo que importa a la teología investigar, y no las posibilidades que nunca se realizarán. Cualquier otra mujer pudiera acaso haber sido nuestra madre, pero de hecho ha sido una concreta, y esto impone a nuestra actitud para con ella y a nuestro carácter rasgos bien determinados. Dicen bien los Salmanticenses, aunque a distinto propósito: « Sicut licet homo possit a solo Deo produci independenter ab alia causa; nihilominus ubi ab alio homine gignitur, ad hunc realiter correfertur ».⁶⁵ Los teólogos se han preocupado más de probar que se hubiera podido encarnar otra persona o varias, que de examinar las consecuencias que derivan del hecho que sólo el Hijo se ha encarnado.

K. Rahner quiere ir más allá y pone seriamente en duda la posibilidad de que se encarnaran el Padre o el Espíritu Santo.⁶⁶ Desde luego en este caso, cambiaría la actual economía: *duo si faciunt idem, non est idem*. Aun prescindiendo de los efectos, no es fácil demostrar la posibilidad interna de que el Padre o el Espíritu Santo se encarnaran. Aquí es tan difícil probar la libertad de hacerlo, como la imposibilidad. Es más, hay motivos para vincular íntimamente la encarnación con la misión-procesión del Hijo, con lo que la encarnación le sería exclusiva.

Por otra parte, si la encarnación libre del Hijo le es exclusiva en cuanto a posibilidad, la cristología y el papel que en la misión y obra del Hijo desempeñan el Padre y el Espíritu Santo sería el mejor punto de partida para conocer algo en torno al misterio trinitario. La Trinidad inmanente es la Trinidad económica.⁶⁷ A

⁶⁴ Cf. S. ANSELMO, *Epistola de Incarnatione Verbi*, 10.

⁶⁵ SALMANTICENSES 15, 357.

⁶⁶ Cf. *Schriften zur Theologie* IV, 119.

⁶⁷ Interesante a este respecto es todo el artículo del mismo K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, en *Schriften...*, IV, 103-133.

base de la cristología, elaborar el tratado teológico de la Trinidad.

Así una conveniencia de puro formalismo que se solía aducir a favor de la Encarnación del Hijo, dejando a esta tesis perdida y sin relieve en el tratado de Verbo Incarnato, se transforma en un punto cardinal, que influye decisivamente en la entera teología: en la teología y dogma trinitario, en cuanto es la vía que poseemos para conocer su vida íntima o relaciones intratrinitarias; en la redención, la gracia, los sacramentos, la Iglesia, ya que todos esos tratados tienen su contenido esencialmente afectado por el hecho de que sea el Hijo quien se ha encarnado.

CONCLUSION

Es forzoso admitir que no está justificada la presencia en cristología de numerosas afirmaciones, apoyadas en sola conveniencia absoluta, especialmente en lo que se refiere a la condición de la naturaleza humana de Cristo. También parece demostrado que, entre las verdades que se afirman de El con seguro fundamento, no reina perfecta armonía y queda amplio campo a la labor teológica. En tales circunstancias, están justificados los ensayos de nuevas explicaciones. El peligro de algunos es que se reducen a pura crítica de posiciones antiguas, sin ofrecer aportaciones positivas. En la mayor parte de tales ensayos, es de alabar la vuelta a mayor homogeneidad, la presentación de una figura de Cristo verosímil, individual, concreta, evitando despersonalizarle con un cúmulo de prerrogativas desconectadas entre sí y con la realidad.

Acaso la esperanza de encontrar plena armonía interna en la constitución de Cristo sea una ilusión. Como no comprendemos qué significa para una naturaleza humana pertenecer sustancialmente a una Persona divina y ser consciente de ello, así no conocemos en consecuencia la manera concreta en que actúa psicológicamente esa naturaleza, por muy semejante que se la crea a la nuestra. Es una prolongación o parte del misterio. La precisión y detalles con que algunos autores describen toda la vida psicológica de Jesucristo, más bien parece adivinar que hacer teología.

Frente a la teología de conclusiones preferida por los antiguos, hoy existe el peligro de quedarse en una teología de pura revelación: teología del Nuevo Testamento y de los Padres.

Creemos que es ésta la fórmula del equilibrio: muchas de esas conclusiones no se debe negarlas, ni imponerlas. Es teologismo desbordante pretender que todas nuestras ideas en torno a Cristo deban justificarse, aun en sus detalles, con argumentos estrictamente teológicos; y que necesitemos un previo análisis ri-

guroso, antes de pensar de El cualquier excelencia. En muchos puntos, basta que esa idea nos dé una figura funcionalmente digna. Y no se debe exigir más. Pero, por otra parte, tampoco es lícito defender y querer imponer esos pensamientos tolerados, como si fueran teología bien demostrada y a todos obligatoria. Hay sectores de la cristología que rellena la mentalidad de cada uno legítimamente, pero en privado.

FR. FEDERICO RUIZ DE S. JUAN DE LA CRUZ O. C. D.