

Recensiones

Ducay, Antonio. *Gesù. Coscienza, libertà, redenzione. Saggio di cristologia*. Studi di teologia 20 – a cura della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce. Roma: EDUSC, 2019, 134 pp. ISBN: 978-88-8333-849-6.

El autor de la presente monografía es profesor de cristología en la Universidad de la Santa Croce, en Roma. Cuenta en su haber con diversas publicaciones en torno a la cristología y la soteriología. En este volumen nos ofrece un material elaborado a partir de cursos de especialización (p. 9). El tema es relevante y está bien ceñido: la conciencia y la libertad de Jesús, en orden a la comprensión de su persona y la realización de la redención. La estructura es clara y sencilla: una introducción, dos secciones, que versan sobre el conocimiento humano y la libertad humana de Cristo respectivamente, una breve sección conclusiva, bibliografía (pp. 127-130) e índice de nombres (pp. 131-134).

En la introducción (pp. 7-10) se plantea el tema. Siguiendo la teología medieval y GS 22 (hay un error en la nota 3), tomar en peso la encarnación implica considerar que los actos salvíficos de Jesús, de conocimiento y libertad, han de ser actos históricamente humanos, sin olvidar que tales actos lo son del Verbo divino (p. 9).

La primera sección está dedicada al conocimiento humano de Cristo (pp. 11-70). Primero, fundamenta la necesidad de mantener un conocimiento humano en Jesucristo, diverso del divino, que se ajuste a su misión salvífica (pp. 11-14). Segundo, recoge los datos fundamentales de los evangelios (pp. 14-22), en torno a: la relación con Dios, un conocimiento más allá de las posibilidades humanas, junto con ignorancia de algunas cosas (Mc 13,32) y crecimiento (Lc 2,52). Tercero, hace un recorrido por la historia de la teología sobre la cuestión. Del recorrido patrístico (pp. 22-36) se concluye la no resolución del asunto. Se impuso la tendencia a atribuir una ciencia humana completa y perfecta a Cristo, olvidando por la vía fáctica la diferencia entre la ciencia divina y la humana (p. 36). El asunto avanzó entre los medievales (pp. 37-43), especialmente con santo Tomás y su articulación de visión beatífica, ciencia infusa y ciencia adquirida. Se hace eco de la entrada del paradigma histórico (pp. 43-48), que obliga a un replanteamiento (pp. 48-66). Recoge la polémica Galtier – Parente y algunas posturas modernas: Lonergan, Rahner y Balthasar. Como conclusión establece el marco de la cuestión

en dos exigencias: se ha de mantener la singularidad de Jesucristo, aplicándola al conocimiento y que dicha singularidad actúa bajo la «forma de siervo» (p. 67). Defiende como más adecuada a la misión de Cristo la propuesta de una visión ligada a la unión hipostática, mediante la cual el intelecto humano participaría sapiencialmente de los conocimientos del intelecto divino (pp. 68-69), situándose así en una línea tomista de fondo.

La sección segunda versa sobre la libertad humana de Cristo (pp. 71-109). Comienza por un repaso histórico del concepto de libertad en teología (pp. 71-76). Continúa con unas notas históricas sobre la libertad humana de Cristo (pp. 76-81), que en la práctica versan más sobre la voluntad, con la presentación de las decisiones del I Sínodo de Letrán y del III Concilio de Constantinopla, además de las posturas de Máximo el Confesor y Juan Damasceno. Seguidamente observa el poco desarrollo de la teología de la libertad humana de Cristo en la escolástica, contrariamente a lo acontecido sobre el conocimiento (pp. 82-85). En el recorrido histórico da paso a los intentos de renovación del tema en el siglo XX (pp. 85-89), en el que el aspecto ascendente y por tanto humano de la salvación se ha reivindicado bajo formulaciones diversas, no todas acertadas. Describe la problemática reciente (pp. 89-91), centrando la discusión en las figuras contrapuestas de K. Rahner y J. Ratzinger, simpatizando con el segundo. El primero tendría una visión «nestorianizante» (p. 92), imposible de superar desde sus presupuestos. Sin embargo, no le resultan problemáticas, ni disonantes con Máximo Confesor ni con el III Concilio de Constantinopla, las afirmaciones expresas de Ratzinger de la existencia de una única voluntad a nivel de la persona y de una fusión de voluntades (p. 92), aspecto en el que no puedo coincidir y sobre el que volveré más adelante. Como cierre de la sección, presenta una propuesta desde la unión hipostática (pp. 95-109). Queda claro que la problemática reside en la comprensión no de la libertad divina (pp. 95-97) sino de la humana (pp. 97-109).

El aspecto decisivo consiste en la defensa de que la libertad reside en el ser de la persona (p. 97). Con lo cual, ya se está salvando la solución de Ratzinger, cuya propuesta había quedado pendiente de este punto capital: «¿quién posee en verdad la libertad: la persona o la naturaleza?» (p. 93). Ducay entiende la persona como el ente que determina; mientras que la naturaleza sería el mismo ente como medio y receptor de la determinación (p. 98). Con estos presupuestos, el hombre-Jesús no es un agente autónomo capaz de autodeterminarse (p. 101). Y añade: «no podía existir ningún contraste entre las dos libertades [sc. humana y divina]: porque eran en realidad una sola» (p. 101). Las afirmaciones de los Padres relativas al conocimiento, que hablaban de una humanidad divinizada de Cristo, con una ciencia humana completa y perfecta, le merecían a nuestro autor como juicio que la distinción entre los dos tipos de ciencia en Cristo terminaba por ser olvidada (p. 36). Si aplicáramos el mismo rasero, ¿no deberíamos también sostener que la diferencia entre las dos libertades ha sido formalmente afirmada pero olvidada en la práctica? Este particular es lo que considero menos sostenible de la postura defendida. Otra cuestión es cómo se acierte a dar cuenta

del funcionamiento de la concordancia entre la libertad divina y la humana, de la única persona del Verbo, cosa nada sencilla.

Ante la propuesta de Ducay, me surgen, entre otras, estas preguntas. Primera, ¿en qué se diferencia esta postura, en la que la libertad humana no es principio de actuación, de Apolinar? Ducay dice: «L'agente che aveva capacità di auto-determinarsi, quindi, non era un ipotetico uomo-Gesù autonomo, ma il Verbo stesso» (p. 101).

Segundo, ¿se puede mantener, como el autor recalca al principio, que la salvación ha sido un acto no sólo divino, sino también plenamente humano, sin una libertad humana que se autodetermina?

Tercero, a mi modo de ver, con estas precisiones ya no estamos en el esquema de Máximo el Confesor, por mucho que se homenajee a este autor a lo largo de la monografía. He aquí una prueba:

«Me maravillo, además, cuando enseñan que la operación de Cristo debe ser una sola en razón del individuo. Dejando aparte que lo perteneciente a la naturaleza no dice de por sí relación al individuo, sino a éste mediante la naturaleza, ¿quién podría actuar sin las potencias que radican en la naturaleza? ¿De dónde sino de la naturaleza proviene la posibilidad y la capacidad de obrar? Querría yo preguntar lo siguiente: ¿se admitiría una naturaleza que no tuviera operaciones naturales? Si tal fuere, ¿cómo, cuándo y qué operación tendría lugar? Sin naturaleza desaparece, a su vez, lo que de ella deriva, o sea, la persona compuesta. No dándose operaciones naturales es imposible que haya ningún otro tipo de operación»¹.

No está garantizado, ni mucho menos, que se sigue la estela de Máximo sin seguir sus categorías fundamentales y, también, la fina filigrana con la que se traba la articulación de éstas. La diferencia entre Máximo y sus oponentes radica precisamente en la excogitación precisa de las categorías que definen la antropología de Cristo y su peculiar articulación en la actuación de la persona divina del Verbo.

Cuarto, según el punto de vista presentado por el autor, por definición de naturaleza, la naturaleza humana de Cristo solamente es ejecutora: receptora de la determinación del Verbo. No alcanzo a ver cómo este punto de vista es compatible con lo que O. González de Cardedal afirma y el autor suscribe sin reservas: Jesús «no es un autómatas de Dios en el mundo [...], sino realizador humano en libertad histórica» (p. 104).

Quinto, si es el Verbo quien inunda siempre a la naturaleza humana y la dirige, no veo cómo se puede sostener la verdad de las tentaciones, de las que habla más adelante. No habría habido siquiera tentación posible, como el autor sostiene (p. 106, p. 116) y luego intenta arreglar. Una cosa es que Jesús siempre superara con

¹ Máximo Confesor, *Op.* 16 (PG 91,197C-D). Traducción tomada de Máximo el Confesor. *Meditaciones sobre la agonía de Jesús*, 2.^a ed. Madrid: Ciudad Nueva, 1996, 61-62.

éxito la tentación y otra que la explicación de la superación de las tentaciones venga ser una negación práctica de su realidad.

Sexto, si es verdaderamente posible una separación fáctica de la libertad y la voluntad (p. 97) y de su ejercicio práctico. Con el discernimiento efectuado por el III de Constantinopla estamos obligados a mantener dos voluntades naturales y dos operaciones naturales (DH 544), necesaria e intrínsecamente ligadas a las dos naturalezas, para salvaguardar la integridad de las naturalezas. Si se afirma, empero, una única libertad de la persona (Ratzinger) o se está negando una voluntad, como hace con coherencia Ratzinger (apartándose del dogma), o se está pensando una voluntad que no realiza ningún acto libre, que no se autodetermina (que entonces no interviene en la salvación).

La salvaguarda de las naturalezas implica necesariamente la salvaguarda de sus propiedades, según la expresión del tomo de León incluida en la fórmula de Calcedonia (DH 302). Por la naturaleza humana en Calcedonia hemos de entender el total de lo que hace a un humano que sea humano, alma racional incluida (DH 301), para que sea perfecto en la humanidad (DH 301). ¿Se puede sostener un alma humana racional sin capacidad humana de autodeterminarse, esto es: sin libertad humana? Ducay ha definido la libertad fundamental por la capacidad de autodeterminarse (p. 98, p. 100) y ha defendido que esta libertad existía en Jesús en cuanto a su humanidad (pp.100-101). No veo cómo estas afirmaciones se mantienen coherentemente en su verdad y con la lógica que les es propia si se hace radicar la libertad en la persona, que en Cristo es única y es divina.

Que el caso de Jesús es singular está claro. Que la realidad de su humanidad no puede ser indiferente a la unión hipostática también. Que la impecabilidad es la única postura sostenible desde el dogma, lo comparto plenamente. Que se ha de tener presente incluso la comunicación de los idiomas, no me cabe duda. Sin embargo, la explicación propuesta, en un terreno enormemente difícil, donde es imprescindible mantener múltiples equilibrios, no me termina de satisfacer.

En la conclusión (pp. 111-126) articula el conocimiento y la libertad, con la redención, desde el punto de apoyo de la unidad de la persona (p. 111). Entiende que la naturaleza humana asumida es expresión humana de la persona divina y, por lo tanto, elevada. Extraña que no se refiera aquí al tomo de León («humana aogens, divina non minuens», DH 293). Apuesta por la visión inmediata, fruto de la unión hipostática, para explicar el conocimiento que tendría Jesús del Padre y su misión, conocimiento que le dirigía y permitió cumplir la obra de salvación. Desde estos presupuestos, aboga por defender que la redención tuvo lugar primero en Jesús, en su propia interioridad humana, como germen inicial (p. 119). Aquí resuena la perspectiva alejandrina de una suerte de divinización de la humanidad en el instante de la encarnación, que tiende a convertir la vida histórica de Jesús en una secuencia realizada mayestáticamente por el Verbo, sin que quede del todo claro cómo se está recogiendo uno de los presupuestos: la actuación bajo la forma de siervo (p. 67). Desde ahí se afronta el sentido del reino, de la pascua y de la salvación.

El autor está bien informado. Se esfuerza por fundamentar su postura de modo razonado, dentro del margen de maniobra que proporciona el dogma catrológico. La exposición es clara, si bien abusa de extensas aclaraciones en las notas, que habría sido preferible incorporar al cuerpo del texto. El tema elegido es apasionante y difícil. Quizá insoluble en todas sus aristas, pues tocamos el misterio. Finalmente, a pesar de mis desavenencias con sus opciones, felicito al autor por adentrarse en terreno tan peliagudo, con una propuesta personal, apoyada en santo Tomás y M. Bordoni, presentes ya sea en la letra o en el espíritu en momentos clave de su discurso.

GABINO URÍBARRI BILBAO
guribarri@comillas.edu

Luciani Rivero, Rafael – Carlos Schickendantz, coords. *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal*. Colección expresar teológico. Madrid: Ed. KHAF, 2020, 460 pp. ISBN: 978-84-15995-36-4.

1. Bajo el título general de *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal* se recogen dieciséis estudios correspondientes a: P. Hünermann, *¿Cómo reconocemos los signos de los tiempos?*; A. Spadaro, *Desafío al apocalipsis. El rol global del catolicismo en el contexto actual*; C. M. Galli, *Revolución de la ternura y reforma de la Iglesia*; V. R. Azcuy, *Reforma inclusiva de la Iglesia católica. Significado y profecía de una recepción inacabada*; J. J. Legorreta, *Eco-eclsiogénesis: Ensayo sobre la reforma de la Iglesia desde Laudato si'*; J. Costadoat, *Conversión pastoral a los signos de los tiempos*; R. Luciani, *La reforma como conversión pastoral y sinodal. Eclsiogénesis de una recepción conciliar*; A. Brighenti, *Concepto y ámbito de la conversión pastoral*; C. Schickendantz, *Elitismo y clericalismo. La conversión sinodal y la crisis de los abusos*; A. Ortiz, *Escuchar los clamores de laicos y laicas. Oportunidad histórica de reformar la Iglesia en la era de Francisco*; P. Trigo, *Una Iglesia toda ella ministerial*; S. Noceti, *Reforma de la Iglesia, reforma del ministerio ordenado*; G. Routhier, *Los nuevos ministerios. Una conversión ministerial de la Iglesia católica*; M. Castagnaro, *¿Ordenar presbíteros a hombres casados? Un excursus histórico*; A. J. de Almeida, *La exhortación apostólica Querida Amazonia no elimina la posibilidad de ordenar hombres casados*; M. Wijlens, *Una Iglesia sacramental. La vía del derecho canónico para conceder una dispensa del impedimento del matrimonio en orden al sacerdocio*. Todos constituyen un esfuerzo por mostrar que las estructuras en que vivimos, en muchos sentidos, son contradictorias además de que no se posee una fórmula sencilla y eficaz que ayude a discernir los desafíos de los diversos dramas humanos que vamos encontrando en la vida.