
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucia Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	La Encarnación
<i>Thomas Söding</i>	9	Encarnación y Pascua
<i>Anton Strukelj</i>	25	La encarnación, plenitud de la Creación
<i>Jacques Servais</i>	41	El rol de María en la Encarnación
<i>Paolo Martinelli</i>	59	Dios en el corazón del cristiano: el misterio de una presencia que crece
<i>Alois Haas</i>	77	Mística de la Encarnación
<i>Alberto Espezel</i>	91	Encarnación e Inclusión en Cristo

Mística de la Encarnación

Alois Haas*

La mística de la encarnación es aquella forma de pensamiento y sensibilidad de la experiencia de unión del hombre con Dios, que se ha conformado en el cristianismo a través del tiempo como un contenido central de la espiritualidad cristiana, ante todo con miras a la encarnación y humanación de Dios. Al mismo tiempo la figura de Jesucristo aparece para los cristianos como centro de la unidad divino humana en cuanto es posible pensar y aspirar. Así como en la figura del redentor y mediador Jesucristo, hombre y Dios se han hecho uno, así ha de esperar y desear el hombre la unidad con Dios. Por esto dice la fórmula patristica: Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga Dios¹.

En el umbral del misterio de Cristo

Claramente para el cristiano la entrada en el ser y en la vida de Jesús significa el comienzo del misterio más grande. ¡Es tan insondable, incomprensible, irrealizable racionalmente y fuente de con-

* Estudios de Germanística, Filosofía e Historia en Zürich, Berlín, París y München. Profesor de Literatura moderna en Zürich.

¹ Alois Haas, *Jesus Christus- Inbegriff des Heils und verwirklichte Transzendenz im Geist der Deutschen Mystik*, en., *Geistliches Mittelalter*, Freiburg/Schweiz 1984 (dokimion 8) 291-314, *Literatur* 291 ss. Anm. 3; *Gott leiden Gott lieben. Zur vollsprachigen Mystik in Mittelalter*, Frankfurt a.M. 1989, 51-53 y 403, Anm. 67 s.; *Mystik als Aussage Erfahrungs-, Denk und Redeformen Christlicher Mystik*, Frankfurt a.M- 1997.

fusión como la Trinidad! Porque implica la irrupción de la eternidad en el tiempo, de la infinitud en el espacio, del ilimitado en la limitación, del Absoluto en este pequeño mundo; la unidad de lo increado y lo creado, la manifestación sensible del totalmente inmaterial, la visibilidad del Invisible, el anuncio del silencioso, el lugar del encuentro de todas las paradojas! La encarnación es el misterio que disuelve todas las paradojas, porque reúne todo en sí: *coincidentia oppositorum*. El cristianismo se encuentra hoy demasiado saturado, embarazado a la caza de enormidades de una maquinaria de comunicación vacía, como para que el *crescendo* creciente y tonante de que la noticia que Dios se ha hecho hombre pueda ser audible². El pesebre se hace doméstico en el hecho sentimental más pequeño de los dos o tres días de Navidad: la circulación de la vida humana se fue endureciendo frente al conocimiento asombroso de este acontecimiento decisivo:

*“La verdadera luz que ilumina a todo hombre vino al mundo. Estaba en el mundo y el mundo fue hecho por medio de El, y sin embargo el mundo no lo conoció. Vino a los suyos pero los suyos no lo recibieron. Pero a todos los que lo recibieron les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios, aquellos que creen en su nombre...y han nacido de Dios” (Jn.1,9-13)*³.

El acto vinculante primero del cristiano es y debe ser la estupefacción frente al *factum brutum* de la misma encarnación de Dios, más acá de la pregunta de por qué y en qué condiciones y con qué objeto Dios se hizo hombre. Sencillamente, frente al hecho de que Dios como hombre ha venido al mundo, el cristiano ha de caer en un abismo de asombro. Dios ha nacido como hombre. ¡No hay nada más grande! Ante toda pregunta *¿Cur Deus homo?*⁴. La encarna-

² Orígenes: “...en realidad es un escándalo más grande que Jesús haya nacido que haya muerte” (Jer. h. 1,8, citado según Hans Urs von Balthasar: *Orígenes, Geist und Feuer*, Freiburg, 1991, 152).

³ Cf. François Brune, *Pour que l’homme devienne Dieu*, 1992, 181-194; H.U. von Balthasar, *Das Herz der Welt*, Freiburg, 2002, 27.

⁴ Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung, “Cur Deus homo”*, München, 1969.

ción indica primero y ante todo nacimiento y ser dado a luz, en y bajo las condiciones de la finitud y la limitación humana. Ningún hombre deviene o puede devenir si no ha sido dado a luz. El nacer es un existencial radical del ser hombre, que se designa como nascibilidad, y puede exigirse que deba ser pensado de una “altura conceptual⁵ fundamental”⁶.

El cristianismo tiene su anuncio fundamental y radical en el nacimiento humano de su Dios: un dato al mismo tiempo intra y supra histórico de una fuerza de impacto incomparable y más incisivo y revolucionario que la figura fundamental de revolución de Sloterdijk. Que Dios se haga hombre, para que el hombre se haga Dios⁷, es una fórmula redentora y liberadora provocante que no puede ser eludida en forma engañosa por medio de una apariencia ilustrada e indolente⁸.

⁵ Hans Saner, *Geburt und Phantasie. Von der natürlichen Dissidenz des Kindes*, Basel, 1970: indicado y alabado por Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen- Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 1988, 142.

⁶ Peter Sloterdijk (*Selbstversuch, Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München, 1966, 61): “...De hecho, el nacimiento para mí es el tema de los temas, y hoy, en que he trabajado desde hace más de veinte años, puede de algún modo aclarar con exactitud por qué ha de ser así. El nacimiento es el punto donde coinciden la filosofía de la existencia, el psicoanálisis y la discreta filosofía de la cultura, y esto es para mí el lugar ardiente donde comienza el pensamiento esencial... Bajo las tres figuras elementales de la revolución, junto al estado de derecho burgués y la filosofía junto a las disciplinas espirituales, el nacimiento actúa como “fuente subjetiva de la revolución” (Id., 62): “la segunda radical de revolución es la experiencia de nacimiento individual, la dramática irrupción del niño del cuerpo de la madre en el mundo abierto. Esto permanece en cada individuo presente como escena originaria y brinda una hoja para esperanzas posteriores en irrupciones que abran a relaciones de vida menos limitantes. La salida del canal angosto originario, en el que ya todo podría terminar – es el prototipo subjetivo de la liberación...” (id., 61). Cf. también Holger Freiherr von Dobeneck, *Das Sloterdijk Alphabet. Eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos*, Würzburg 2002, 53

⁷ Cf. Alois Haas *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a.M. 1997, 63 n. 2.

⁸ Hans Küng, *Christ Sein*, München, 1976, 539: “Un hombre racional, ¿desea hoy ser Dios? Aquellas palabras de otro tiempo patristicas como ‘Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios’ chocan hoy con una incomprensión casi total. El tema del intercambio entre Dios y el hombre (o de ambas naturalezas), tan actual para oídos helenistas, no lo es más para un tiempo tan marcado por la ausencia y tiniebla de Dios. Nuestro problema no es más hoy el de la divinización, sino en de la *humanización* del hombre”. Para una ubicación y crítica de las reducciones cargadas de resentimiento de Küng, cf. Las sutiles investigaciones de A.

Ni tampoco por una desatención de hecho⁹. La historia más íntima del cristianismo siempre ha preferido –a veces de una manera extrema y excluyente–, apoyar el tema de la encarnación en la Navidad y en el nacimiento. En la amplia orquestación de los temas cristológicos que pertenecen al tesoro dogmático de los “misterios de Cristo”, ella llega con sus recursos y nuevamente éstos son relativizados en su posición con respecto a la vida en el contexto de la Cruz y de la Pasión, mientras que su realidad *a priori* es ineludible en el proceso salvífico cristiano. Sin que Dios se hiciera hombre todos los “misterios de Cristo”¹⁰ son impensables e irrealizables. Esta prioridad ontológica pertenece a la cristología de la encarnación clásica, que trata el pensamiento de la encarnación como punto de partida y analiza el precedente de la encarnación en la posterior sucesión de los momentos”¹¹, es –como fundamento de una cristología de arriba¹²– ineludible, porque sólo de esta manera puede ser respondida la pregunta por la relevancia para la fe del acontecimiento de Cristo.

Grillmeier, *Fragmente zur Christologie. Studien zum altchristlichen Christusbild*. Ed. por T. Hainthaler, Freiburg i. Br. 1997, 33-80.

⁹ Cf. Sobre la actualidad de los temas patrísticos (y luteranos, en los escritos de Lutero sobre la libertad) R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, 1986.

¹⁰ Cf. Herrmann J..Sieben/Werner Löser, *Mystères de la vie du Christ*, Dict. de la Spir. Asc. et Mystique, 10, Paris, 1980, 1874-1880; 1880-1886.

¹¹ W. Pannenberg, *Christologie und Theologie*, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Gesammelte Aufsätze, Band II, Göttingen 1980, 129-145, aquí 135 y ss.

¹² La sobrecargada tipología útil, sobrecargada por la teología, más bien hoy dirigida a un interés de conocimiento cristológico (“de abajo hacia arriba”), aunque un conocimiento más cercano de Jesús ha de comenzar de abajo (es decir, de los testimonios de los evangelios), pero no en la dirección de una dominante “cristología de abajo” para disgusto de una “cristología de arriba” hoy desestimada, de modo que pueda ser desarrollada la divinidad de Jesucristo. Sobre la problemática de una cristología de abajo y de arriba, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, B. II, Göttingen 1991, 316-336. Los aspectos de la Jesuología y la cristología, de una cristología ascendente y descendente son ambos bíblicamente fundados y se articulan entre sí; ellos no son alternativos, sino aspectos articulados en la cristología. Cf. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz, 1992, 42 y ss.

De la cristología de la encarnación a la mística de la encarnación

Si el cristiano puede encontrar algún lugar como punto de arranque para una unión con Dios mística, este lugar es en forma excluyente la figura de Jesucristo, en quien se hace visible del modo más exclusivo e íntimo la Morada de Dios. Jesús es para el cristiano tan alcanzable en tanto para él es “interpretación de Dios” (Jn 1,18), aunque él sea simplemente inalcanzable, ya que mora “en una luz inaccesible” (1 Tim 6,16); justo en el momento de su insabibilidad se muestra paradójicamente su asibilidad en la figura del Logos encarnado¹³. El medio que esconde esta paradoja es la unidad trinitaria del Padre, Hijo y Espíritu Santo. La unidad con Dios, experimentada ya mística, ya en forma puramente intencional, es sólo pensable en el contexto de la viviente Trinidad de Dios. Ella es el modelo fundamental dinámico de la unidad más viva. Y de esa unidad viviente brota la encarnación del Logos puesta en obra históricamente, de modo que la encarnación divina y su nacimiento es el documento más alto de esta unidad. Y a esto se vincula la idea de que la unidad posible e inseparable entre el hombre y Dios ya desde muy temprano se relacionó con la encarnación de Jesucristo. En ese momento la idea conductora era: Dios y el hombre no se han acercado tanto como en la encarnación del Hijo; esta unidad impensable de Dios y el hombre es el modelo fundamental de cómo el hombre puede y debe devenir Dios. De allí la fórmula de intercambio en los Padres: Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios. En esta idea de intercambio, como posible divinización del hombre, concluye como una bisagra el nacimiento en sí y provoca la pregunta por el rango y el significado del nuevo nacimiento propio del cristiano en el bautismo. El bautismo, señalado por Dionisio Areopagita al menos diecisiete veces como este nacimiento divino¹⁴, que no designa el nacimiento de Dios en el corazón del creyente, sino el “nacimiento de

¹³H.U.von Balthasar, *Kennt uns Jesús. Kennen wir ihn?*, Freiburg in Br. 1995, 91-99.

¹⁴P. Miquel, *La naissance de Dieu dans l'âme*, Rev. des Sciences Religieuses 35 (1961, 378-406, aquí 389. Con razón recuerda Niklaus Largier, *Das Glück des Menschen. Diskussionen ubre beatitudo und Vernunft in volksprachlichen Testen des 14 Jahrhunderts*, en: Jan Aersten

Dios” del catecúmeno en el bautismo¹⁵. Igualmente es percibido aquí con toda claridad el aspecto místico de la unidad entre Dios y el creyente mediado por el bautismo:

“La crismación para la plenitud de la consagración...hace fragante al consagrado. Ya que la consagración santifica el nacimiento a partir de Dios y unifica al consagrado con la espiración del Espíritu de Dios como principio”¹⁶. De este modo son puestos los límites de la unión mística¹⁷ y puede ser configurado el tema del nacimiento a partir de Dios. Como nacimiento del creyente a partir o desde Dios o como nacimiento de Dios en el creyente.

El nacimiento de (desde) Dios como tema de la espiritualidad cristiana.

Cuando Angelus Silesius (Johannes Scheffler, 1624-1677) articula en su epigrama el recuerdo del nacimiento de Dios en el pesebre de Belén¹⁸, lo hace con una pretensión de actualidad, que también tiene aquí y ahora:

y otros (ed.) *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13 Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlín 2001 (Misc.Med.28), 827-855, aquí 843, que Dionisio juega un rol esencial en la mística alemana para la transmisión del teologúmeno del nacimiento de Dios en el alma del creyente.

¹⁵ Hugo Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geboort Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen*, en H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburgo, 1964, 11-87, aquí 51 y ss., y 56, n.60. Los pasajes sobre el nacimiento de Dios se encuentran sobretodo en la “Jerarquía eclesial”, en el capítulo sobre el bautismo, EH, III (392B); II 3 1 (397A); II 3 8 (404C) (según la segura indicación de Walter Völkers: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, 32, n. 5).

¹⁶ EH II 3 8 (404C).

¹⁷ A. Haas, *Unio Mystica. Hinweise zur Geschichte des Begriffs*, en *Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur*, ed. Por Dietmar Peil y otros, Tübingen, 1998, 1-17; Id. *Unio Mystica*, *Hist.Wb.d.Phil.*, ed. Por Joaquín Ritter y otros, Bd.11, Basel 2001, Sp. 176-179.

¹⁸ Cf. A. Haas, *Christus ist Alles. Die Christusmystik des Angelus Silesius*, en Id. *Gott Leiden*, ver nota 1, 295-319. Las citas según la valiosa edición de Silesius de Louise Gnädinger: *Johannes Anglus Silesius, Cherubinnischer Wandersmann oder Gestreiche Sinn- und Schlussreime*, Zürich, 1986.

*En ti debe ser Dios dado a luz
Nacerá Cristo mil veces en Belén
Y no en ti, tú permaneces perdido eternamente (I,61).*

El epigrama expresa la exigencia de una conformación obra-da que –para expresarlo con Lutero¹⁹–, debe ir del *ab alio pro me* (de otro para mí) a una *in me* (en mí). A causa de la actual salvación operante en Jesucristo, constituye la continuación expresada sintéticamente de un muy antiguo postulado de la mística de la encarnación, que tiene en sí una larga historia²⁰. Es posible mostrarlo con sólo un par de indicaciones.

El alimento conductor para el nacimiento de Dios en el corazón de los creyentes se da en la teología espiritual del cristianismo a través de un amplio itinerario en el tiempo. Los pioneros de la idea de que Cristo nace en el creyente mismo y que ese modo ha de adquirir su figura²¹, se apoyan en la carta a los Filipenses 4,19 donde Pablo muestra sus sufrimientos y dolores de parto en favor de la conformación con Cristo de la comunidad de Galacia. Detrás del texto se encuentra la realidad espiritual –garantizada en el evangelio– de una asunción por gracia del cristiano en el lugar del Hijo eterno de Dios (Rom 8,15-17)²². De allí brota el “nuevo nacimiento de arriba”, como se muestra en Jn 3,3-6.

¹⁹ A. Haas, *Luther und die Mystik*, en Id. *Gott Leiden*, como n.1, 264-285, esp.280 y ss.

²⁰ Junto a la literatura mencionada en las notas 1-4,7,14 ss, cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, II/2, Paris, 1963, 505-513; H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment: Aspekte der Geschichtstheologie*, Freiburg, 1990, 264 ss.; Id. *Theodramatik, IV; Endspiel*, Einsiedeln, 1983, 389-431; Dietmar Mieth *Gottesschau und Gottessgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition*, Freiburger Zet.f.Ph.u.Theol. 27 (1980), 204-223; Gerhard Dellling, *Gotteskindschaft*, RAC 11 (Stuttgart 1881), 1159-1185; Aimé Solignac, *Naissance divine*, Dict.de Spir. Asc. et Myst .XI, (Paris, 1982), 24-34; Josef Sudbrack, *Die Lehre von der dreifachen Gottesgeburt*, en: Andreas Schönfeld (ed.) *Spiritualität in Wandel. Leben aus Gottes Geist*, Würzburg 2002, 225-230. Por lo contrario el tema no es expuesto por Eduard Norden, *Die Gebirt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig, Berlin, 1924 ni en Mircea Eliade, *Naissances Mustiques*, Paris, 1959.

²¹ J. Rohde, *Der Brief des Paulus an die Galater*, Berlín, 1989, 189-191. Se debate con qué amplitud el pasaje permita una interpretación “mística”. Cf. Rahner, como en la n. 15.20.

²² Cf. von Balthasar, *Theodramatik IV*, como n. 20, 397.

Los primeros –Hipólito de Roma (hacia 170-235) y la carta a Diogneto (190/200)– tratan el aspecto dinámico de esta filiación adoptiva del cristiano en el marco de la teología del bautismo: La Iglesia –como Madre Virgen– “mediadora salvífica en la nueva creación de la vida asimilada a Cristo por la gracia del bautismo”²³. Así Hipólito dice: “La Palabra nace de los santos (misterios); y, mientras que en forma constante los santos (misterios) dan a luz, la Palabra nace nuevamente de los santos (misterios)”²⁴.

O Metodio de Olimpo (m. 311):

“Soy de la opinión de que se trata de que la Iglesia “da a luz un niño”, porque los bautizados reciben el sello, el modo y el carácter humano de Cristo, ya que la figura ejemplar del Logos impresa en ellos y nacida en ellos les hará llegar a un pleno conocimiento y fe, de ese Cristo nace en cada uno de un modo espiritual. Es por eso que la Iglesia se encuentra embarazada y con dolores de parto hasta que Cristo quede configurado y nazca en nosotros, hacia quien cada uno de los santos por su participación en Cristo como Cristo ha de nacer, en el sentido en que de algún modo lo dice la Escritura: “No toquéis a mis ungidos (cristos) ni hagáis mal a mis profetas” (Sal.105,15), o lo que es lo mismo: el bautizado en Cristo el cual se ha hecho Cristo el cual lo deja participar en la iluminación y configuración por medio del Logos en la comunión con el Espíritu y la Iglesia”²⁵.

Como lo han visto de distintos modos Dietmar Mieth y sobretudo Hans Urs von Balthasar²⁶, se trata en el fondo de una acentuación del carácter *dinámico* de la vida divina por el nacimiento vital

²³ Rahner, Id. 13.

²⁴ Citado por H. Rahner, Ib. 14 (sin indicación más precisa); pero Miquel, como n. 14,387: Dan I,9.

²⁵ Symp. VIII 8.

²⁶ Cf. Mieth y von Balthasar, Theodrammatik IV, como en la n. 20.

de la creatura espiritual en Dios, oponiéndose así a una visión rígida de Dios.

Orígenes (h. 185-253) acuñó, conformó y pensó la imagen del nacimiento de Dios como ningún otro. El nos da la clave de la reflexión como causa de este nacimiento. En el s.XVII Silesius la hará propia, cuando dice ya con toda claridad:

“¿Para qué me sirve que Cristo haya nacido de la Virgen si no nace en mi interior?”²⁷.

O en otro lugar:

“¿De qué te sirve que una vez Cristo haya venido en la carne, si no ha venido también a tu alma? Oremos para que su venida acontezca diariamente y podamos decir: ‘yo vivo, pero no yo, sino que Cristo vive verdaderamente en mí’”²⁸.

Con estas expresiones, Orígenes es el grandioso precursor de una pregunta, que después plantearían tanto Meister Eckhart como Angelus Silesius. Se trata de la dimensión dinámico-eterna del nacimiento de Dios, que ha de ser vista como identificación directa (y no como pura analogía) de la encarnación histórica del Hijo. Y esta intensificación mística (es decir, escondida, llena de misterio y unificante) del nacimiento del Hijo en la existencia del cristiano que está *in statu viae et patriae* aclara y revela el *sensus spiritualis* como sentido salvífico.

“Para Orígenes como más tarde para los *padres capadocios*, la obra del Logos, de la Palabra de Dios en nosotros coincide con su ser intradivino. El nacer-*devenir* del Padre –en nuestro lenguaje un *devenir* y no un *obrar*– es al mismo tiempo todo el *obrar* del Hijo. El expresa lo que Dios es en su interior más íntimo. Para los padres griegos, que en este pensamiento se dejan guiar por el evangelista Juan, *El* es el volverse figura del ser divino, como *el Padre* es su principio y el Espíritu Santo es el lazo unificante de amor. Y

²⁷ Hom. s/Jeremías 9,1; cit. en Rahner, como n. 15,29.

²⁸ Hom. s/Lc, 20,1; cit. En H. Rahner, 30.

aún este obrar del Hijo, que es al mismo tiempo su devenir del Padre continúa según Orígenes en el nacimiento terreno. La pasividad del nacer de María es al mismo tiempo la más alta actividad. También en la encarnación el Hijo expresa lo que es más íntimo en Dios: amor; su *hacerse* pequeño y chico es al mismo tiempo la única obra importante de la historia de la humanidad, la vuelta del hombre al reino de Dios. El bautizado es reubicado en esta obra del Encarnado, como Pablo concluye en relación con la Cruz y la Resurrección (Rom 6), mientras que los Padres lo relacionan también con el nacimiento del Señor. También en el bautizado Cristo es dado a luz (pasivo), y al mismo tiempo es conformada por el Señor en su propio ser (activamente), la *morphé Theou*, figura de Dios (Fil 2,6). Más allá de este triple nacimiento, Orígenes ve ampliarse el único acontecimiento del bautismo en la vida cotidiana del cristiano. Pareciera escucharse a Angelus Silesius, cuando aconseja: ‘¿De qué me sirve que Cristo haya nacido, si no lo ha hecho en mi interior?’. ‘Deseamos orar para que su venida ocurra diariamente y podamos decir: vivo yo, pero no yo, sino que Cristo vive en mí’ (Gal 2,20). Los siglos siguientes propiamente sólo han desarrollado y continuado esta doctrina”²⁹.

No debe faltar aquí un testimonio de los padres griegos. En cierto modo al final del tiempo de los Padres, un hombre que tendría la más alta significación para la mística bizantina y occidental³⁰ presentó la doctrina del nacimiento de Dios en forma mística. Se trata de Máximo el Confesor (h.580-662). “Su *theología cordis* es el digno término de la doctrina griega del nacimiento de Dios”³¹. En él el nacimiento de Dios en el alma del creyente adquiere un indudable Ductus místico. Su significado espiritual del curso de la historia distingue dos fases o eones, el primero es el descenso (katabasis) de Dios al hombre en virtud del misterio de la encarnación, y el segundo está constituido por el ascenso (anabasis) del hombre a Dios por

²⁹ Sudbrack, como n.20, 226 y ss. Otros testimonios, ver Delling, como n. 20, 1166 y ss.

³⁰ H:U: von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*, Trier, 1988, 35 y ss; Jean Claude Larchet, *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Paris, 1998.

³¹ H. Rahner, como nota 15, 52.

medio de la gracia de la divinización. De un modo místico se repite lo ocurrido históricamente en la venida del Logos y en el ascenso del hombre a su divinización. El hombre se encuentra así ya en el segundo eón, en el que padece el *hacerse Dios* en el amor obrado por las virtudes, colaborando de ese modo la encarnación del Logos. Escribe:

“Porque por medio de las virtudes Dios quiere en todos los tiempo hacerse hombre en aquellos que son dignos. Bienaventurados aquellos que por medio de la sabiduría pueden llevar a cabo esta encarnación de Dios en su interior. En el hombre culmina la plenitud de este misterio (de la encarnación), en tanto experimenta la encarnación por gracia, En este permanente devenir Dios no se ha de dar nunca un final³².

Semejante encarnación mística en el interior tiene todas las cualificaciones de un proceso místico, como, por ejemplo, el acento de la pasividad, ante todo el desplazamiento en la “profundidad del corazón”, en el “secreto del corazón”; donde llama la voz del Logos y se encuentra cercana. Máximo busca diferenciar el agradecimiento místico de la encarnación mística en el interior por la gracia del bautismo. Este es el comienzo de un proceso, que en la inhabitación del niño puede ser fundamento de una visión mística transformada en la fe.

“Máximo expresa claramente esta teoría en su comentario del Padrenuestro. El alma, que se prepara para la grandiosa gracia en humildad y suavidad, lleva en sí, en tanto le es posible a un hombre, la plena imagen del gran rey Cristo, la conformación en el Espíritu Santo. De este modo asciende a la visión simple e indivisa y se acerca al Logos supraesencial. Liberada de todo lo terreno, de toda esclavitud en sí misma, el alma resplandece hacia la casa resplandeciente del Espíritu Santo, ya que ha asumido en sí la posibilidad de toda la naturaleza de Dios. “Y por este agradecimiento nace Cristo en ella de un modo místico, en tanto asume la carne por medio del alma que quiere salvar. Y así el alma que da a luz es transformada en una virgen madre”³³.

³²Quaest. ad Thalass. 22 (PG 90, 321 B); cit. en H. Rahner, como n. 15,53

³³H. Rahner, id. 55 (cita de Máximo, PG 90, 889 BC).

Para Máximo el resultado tanto de la gracia del bautismo como del nacimiento de Dios en el alma es el intercambio místico y su eficacia: “en la divinización del hombre el Logos asume la carne, y el hombre deviene Dios por la encarnación del Logos. En ello consiste el misterio místico de la venida perpetua del Logos en el corazón de los hombres: “Porque siempre allí y en todos los hombres el Logos de Dios quiere obrar el misterio de su encarnación”³⁴.

También conocen el *theologumenon* los padres latinos, pero no aportan nada esencialmente nuevo. Muestran así una acentuación afectiva más fuerte de la mística de la encarnación en el sentido de un activo romanticismo de Navidad que se reflejaría en los siglos siguientes. Pero elijamos un ejemplo tenaz y análogo al de Máximo el Confesor en la Edad Media tardía para terminar. Se trata de Meister Eckhart (h. 1270-1328). Con su doctrina del nacimiento de Dios se encuentra –con excepción de sus continuadores Tauler, Suso y Ruysbroeck³⁵– en la más alta y solitaria posición, y puede ser citado de un modo alusivo y no completo. Ya el problema de la procedencia de su pensamiento sobre el nacimiento de Dios es difícil de determinar. Hans Urs von Balthasar encontró con su habitual intuición la solución decisiva a la pregunta de sus influencias cuando para Meister Eckhart (como para San Juan de la Cruz) destaca la *peculiaridad* de su concepción del nacimiento de Dios:

“Cuando Eckhart describe el nacimiento del Hijo eterno en el alma, esta Palabra de Dios que inhabita y encuentra, (junto a su Espíritu), es la esfera de la cual nace la poesía de Juan (de la Cruz)”³⁶.

Es útil mostrar el marco espiritual y vital en el que siempre fue alimentado en el cristianismo la visión viviente del nacimiento de

³⁴ Id. (cit. De Máximo, PG 91, 1081D). Cf. También Josef Loosen, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor*, Münster, 1941, 39 ss; 50 ss; 109 ss; Nikos Matsoukas, *La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur*, Grez-Doiceau, 1994; Jean Claude Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, 409 y ss.

³⁵ Cf. Para esto von Balthasar, *Theodramatik IV*, como en la n. 20, cuya exposición es insuperable.

³⁶ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine Theologische Ästhetik, II: Fächer der Stile*, Einsiedeln, 1962, 483 y ss.

Dios. Esto se ve en Eckhart, en quien nunca se perciben disquisiciones eruditas³⁷. Según Eckhart, el Dios Trino y Uno –la Divinidad– deviene el hecho del nacimiento del alma, que por sí misma es un pura nada. Domina de todos modos la eterna dimensión del nacimiento del Hijo desde el Padre, que alcanza profundamente la interioridad humana y la conforma:

“El Padre engendra a su Hijo igual a sí en la eternidad. ‘La Palabra estaba en Dios y Dios era la Palabra’ (Jn 1,1); era El mismo en la misma naturaleza. Pero yo digo además: El nació en mi alma. No sólo se encuentra en El como igual, sino que está en El; y el Padre engendra a su Hijo en el alma del mismo modo como El engendra en la eternidad y no de otra manera. Debe hacerlo, lo quiera El o lo sufra. El Padre engendra al Hijo sin interrupción, y yo digo aún más: me engendra como su Hijo y como el mismo Hijo. Y digo aún más: no me engendra sólo como su Hijo; me engendra como suyo, y a Sí como mío y a mí como su ser y su naturaleza. En la fuente más íntima, allí yo broto en el Espíritu Santo; allí hay *una* vida y *un* ser y *una* obra. Todo lo que Dios obra es uno. Por eso me genera como su hijo sin distinción. Mi propio padre no es propiamente mi padre, sino sólo en una dimensión de su naturaleza; estoy separado de él, él puede estar muerto y yo puedo vivir. Por eso el Padre celeste es en verdad mi Padre, y consecuentemente yo soy su hijo y tengo de El todo lo que tengo, y yo soy el mismo Hijo y no otro. Porque el Padre obra (sólo) *una* obra, y por eso obra El en mí como en su Hijo unigénito sin distinción (Id. 454)³⁸.

Lo que Tauler ha dicho sobre Eckhart –que el maestro habla desde la eternidad y no desde el tempo–, se aclara aquí: la perspec-

³⁷ Sobre Eckhart, cf. Shizuteru Ueda, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zu Gott. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh, 1965; Haas, *Jesus Christus*, como n. 1; Georg Steer, Predigt 101, en: G. Steer/L. Sturlese (Ed.), *Lectura Eckardi I*, Stuttgart 1998, 247-288; Kurt Ruh, Predigt 4, id. 1-23; Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing*, New York, 2001, 53-70.

³⁸ Meister Eckhart, *Deutsche Werke*, ed. por Josef Quint I, Stuttgart 1958, 109, 2-110,7.

tiva de Dios es la única que cuenta desde el ser, la esencia y el devenir. La creatura humana es vehículo y vaso de la autoconstitución de Dios en la generación y nacimiento de su Hijo en el Espíritu Santo. El alma del hombre es el lugar primero y más digno de la autodemostración de Dios en su nascibilidad eterna y fecunda. El hombre se encuentra ya desde siempre incluido en el Logos. El nacimiento del Hijo en el alma es el alma del hombre mismo, su forma de existencia. Porque yo nazco incesantemente como hijo, tanto en la eternidad como en el tiempo, yo soy *una* vida y *una* obra con El. Yo soy ya uno con el uno. Esta es una forma de mística fundamental, que no debe ya obstinarse en caminos y estadios de desarrollo, sino que le basta la interiorización del hecho de que cada uno ya es 'parte de Dios' (Máximo el Confesor). Luego es claro que la creación (*creatio* como donación del ser divino) y la encarnación (*incarnatio* en el nacimiento salvífico de Dios en su creación) pertenecen a la fuente y al fundamento inmemorial de la situación del hombre.