

KÉNOSIS Y DONACIÓN: LA KÉNOSIS COMO ATRIBUTO DIVINO

Kenosis and Gift: Kenosis as a Divine Attribute

Kenose e doação: a kenose como atributo divino

BAYRON LEÓN OSORIO HERRERA*

Resumen

Jesús de Nazaret, el Verbo encarnado, el Hijo de Dios, el Crucificado Resucitado, es el centro y el fundamento de la fe cristiana. Confesado como Hijo de Dios es la revelación plena del Padre. En él Dios se hizo presente de una manera nueva y definitiva. Se ha presentado como exceso de amor y muestra la realidad de su esencia, en la donación completa de su persona. Jesús entendió la realidad del amor como absoluta donación y entrega, en el vaciamiento total y desinteresado (kénosis), y como esencia de su divinidad. Entendió a Dios como un Dios donado para dar vida y colmarnos de amor, en una sobreabundancia materializada en la entrega hasta el final, para que otros tengan vida.

Palabras clave

Acontecimiento, Jesús, Dios, Donación, Kénosis.

* Doctor en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinador del Grupo de Investigación en Biblia y Teología. Coordinador del Grupo de Investigación en Estudios Clásicos y Semíticos. Docente de la Escuela de Teología Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Este artículo es producto del proyecto de investigación “Kénosis y donación: una lectura del acontecimiento Jesús”. Radicado en el CIDI-UPB. Correo electrónico: bayron.osorio@upb.edu.co

Artículo recibido el 25 de enero de 2013 y aprobado para su publicación el 1 de julio de 2014



Abstract

Jesus of Nazareth, the Incarnate Word of God, the Son of God, the Resurrected Christ, is the center and basis of Christian faith. Acknowledged as Son of God, he is the complete revelation of the Father. Within him, God presented himself in a new and decisive way. God has presented himself as an excess of love and through the complete gift of his person, he has revealed his real essence. Jesus understood the reality of love as absolute gift, as the total and disinterested self-emptying (*kenosis*), and as essence of his own divinity. He understood God as a God who gives himself in order to provide life and shower us with love in overabundance, which is materialized in his continuous giving of himself until the end of times so that others might have life.

Key words

Event, Jesus, God, Gift, Kenosis.

Resumo

Jesus de Nazaré, o Verbo encarnado, o Filho de Deus, o Crucificado Ressuscitado, é o centro e o fundamento da fé cristã. Confessado como Filho de Deus é a revelação plena do Pai. N'Ele Deus se fez presente de uma maneira nova e definitiva. Ele se apresentou como excesso de amor e mostra a realidade de sua essência, na doação completa de sua pessoa. Jesus entendeu a realidade do amor como absoluta doação e entrega, no esvaziamento total e desinteressado (*kenose*), e como essência de sua divindade. Compreendeu a Deus como um Deus doado para dar vida e cumular-nos de amor, em uma superabundância materializada na entrega até o fim, para que outros tenham vida.

Palavras-chave

Acontecimento, Jesus, Deus, Doação, Kenose.

INTRODUCCIÓN

La palabra kénosis tiene su origen en uno de los pasajes de la Carta a los Filipenses, específicamente en el “Himno Cristológico” (2, 6-11) citado por san Pablo, entendido tradicionalmente como un himno que canta la humillación de Cristo en la tierra y su exaltación. En el v. 7 aparece la expresión ἑαυτὸν ἐκένωσεν (se vació de sí mismo) de donde deriva el concepto κένωσις; pero esta palabra no aparece en ningún lugar del Nuevo Testamento. Comenzó a utilizarse como un término especializado del lenguaje teológico para referirse al “abajamiento” o “vaciamiento” del que se habla en Flp 2,7.

A partir de ahí se han desprendido innumerables interpretaciones sobre la realidad expresada por ἑαυτὸν ἐκένωσεν en relación con el significado de este “vaciamiento”, haciendo del tema de la kénosis uno de los más estudiados en la exégesis cristiana, pero también uno de los más complejos debido a la multiplicidad de posibilidades presentes en su significado¹.

Nuestra intención no es abarcar los significados presentes en la historia de la interpretación y, mucho menos, un estudio pormenorizado del himno, sino acercarnos a algunas de las interpretaciones más relevantes sobre la kénosis y aportar otra lectura que nos ayude a una mejor comprensión del sentido y la riqueza presentes en el acontecimiento Jesús, el Hijo de Dios, Nuestro Salvador.

LA INTERPRETACIÓN DE ΚΕΝΩΣΙΣ

En la historia de la interpretación de la kénosis podemos identificar, en principio, tres consideraciones. Una primera interpretación vinculada con

1 Para un estudio sobre la kénosis ver los trabajos de Heriban, Retto φρονεῖν ἐκένωσις, 1983; Henry, 1957, pp. 7-161; Martin, Christi, Philippians II, 1967; Novoa & Vélez, 2010; Monserrat, 2007, pp. 637-658; Roldán, 2007; Ruiz, 2009; Basevi, 1998, pp. 439-472; Navarro, 1996.

la cristología en el contexto bíblico neotestamentario; otra, referida a una comprensión de la kénosis en el contexto trinitario y una lectura de la kénosis en clave de la creación como autolimitación de Dios.

La interpretación cristológica, de raíz bíblica, apoyada en el texto de Flp. 2,7 (ἐαυτὸν ἐκένωσεν), describe la comprensión de la kénosis como autovaciamiento, anonadamiento, abajamiento o humillación del Hijo de Dios en el contexto de su relación singular con Dios (ἴσα θεῷ) con dos consideraciones adicionales: la preexistencia y encarnación o a la situación concreta de Cristo en su vida terrestre.

En primer lugar, la kénosis estaría referida al hecho mismo de la encarnación, por tanto, entendida como el vaciamiento del Hijo preexistente de Dios (el Verbo -aquel que existía en la forma de Dios-) al hacer presencia en carne o naturaleza humana en la historia de los hombres, con todas sus limitaciones y penalidades hasta llegar a la muerte. Quien existía en forma de Dios no consideró su igualdad con Dios algo para aprovechar (οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγέσαστο). Esta interpretación estaría en la línea de considerar la kénosis como la renuncia a la condición divina y todo lo que ella comporta. Cristo no retuvo para sí, no consideró un ἄρπαγμὸν, su ἴσα θεῷ, lo que equivaldría decir a su condición divina (Basevi, 1998, p. 460), deducible a partir del contexto de μορφῆ θεοῦ y en este sentido parecería que la kénosis hace referencia a la pérdida, a un autodespojarse, autovaciarse de las propiedades esenciales de la divinidad.

En esta misma línea de la renuncia a los privilegios divinos, referida al hombre Jesús, la kénosis estaría asociada con la humillación, con la vida de sufrimiento, de muerte y de cruz que Cristo adoptó en obediencia al Padre de una forma voluntaria.

En este sentido, *la* kénosis, no estaría referida a la encarnación ni sus implicaciones en cuanto a los atributos divinos en relación con la igualdad con Dios y hace hincapié en las opciones y decisiones del Jesús terreno que se materializan en su vida cotidiana.

Por otra parte, en la historia de la interpretación de la kénosis, ésta ha sido vinculada también con el contexto trinitario. Según este presupuesto, la

encarnación de la segunda persona de Dios no deja sin afectar las relaciones de las personas divinas.

Entonces hay que admitir que en el Dios supramundano e ‘inmutable’ ha ‘sucedido algo’. Y ese suceso que se describe en términos de ‘vaciamiento’ (anonamiento) y ‘abajamiento’ es ‘dar de lado’ a la ‘igualdad con Dios’ (ἴσα θεῷ) por lo que toca a la valiosa posesión de la ‘gloria’ (Balthasar, 1980, p. 675).

De esta manera, la kénosis trinitaria es una autodonación de cada una de las tres divinas personas en su obrar *ad intra*, por lo cual no es una categoría únicamente cristológica. Esta autoentrega no es exclusiva del amor del Hijo, sino de la naturaleza de la Trinidad; existe eternamente y no ha aparecido en el acto de la encarnación añadiendo o quitando algo al misterio de Dios. En la eterna Trinidad, es naturaleza esencial que el Hijo obedezca al Padre en un acto de donación y que el Padre se done al Hijo en perfecto amor; y así el Hijo, por encarnarse, continúa su donación y es obediente a la voluntad de Padre hasta la muerte en la cruz, por lo cual el Hijo continúa su donación en la tierra como lo hace en el cielo, conservando en tiempo y eternidad su condición y obrar divino. Por lo anterior, las relaciones divinas *ad intra* desbordan en las acciones *ad extra* (Coakley, 2001, p. 255).

En la actualidad, las investigaciones conjuntas entre teología y ciencia, con particular origen en las escuelas inglesas, plantean otra interpretación de la kénosis asociada con la idea de la “autolimitación” de Dios en la creación. Esta manera de entender la kénosis, como kénosis del creador, replantea muchas de las cuestiones relacionadas con la concepción tradicional de la divinidad.

Tanto en el pensamiento medieval como el de la Reforma se afirmaba que Dios es omnipotente, omnisciente, inmutable y no afectado por el mundo. Según el enfoque clásico, Dios es el soberano absoluto del universo. Cada acontecimiento está predestinado de acuerdo con la eterna voluntad de Dios. (Barbour, 2001, p. 21)

Pero con este nuevo enfoque de la kénosis, cambia radicalmente la idea de Dios.

La kénosis es entendida entonces como “autodonación” en el sentido de una “autolimitación”, “autohumillación” o “autorrestricción” de los atributos divinos, incluso hasta llegar a una “aniquilación”. El amor ha llevado a Dios a

tolerar el pecado y admitir ciertas limitaciones... en su modo de actuar sobre la creación. Lo propio del amor creador es no sólo la autodonación sino también la autolimitación, ni sólo el afecto a los otros sino también el respeto a su singular naturaleza. Si aplicamos esta idea a la relación del Creador con los seres por él creados, lo que se sigue es una restricción de la omnipotencia, la ominipresencia y la omnisciencia divinas para dar espacio vital a los seres que ha creado. (Moltmann, 2008, pp. 191-192)

Según estas interpretaciones, Jesús renuncia bien sea a la condición divina o a los posibilidades y privilegios de esta condición. Pero, ¿cómo se renuncia a la condición divina, a los privilegios o atributos divinos? ¿El momento de la Encarnación, cuando Logos toma carne, es una pérdida de la divinidad? ¿Jesús abandona su naturaleza divina en su forma humana o pierde su identidad de Hijo de Dios por el hecho de ser hombre? ¿Será entonces la kénosis el hecho del despojo de los privilegios divinos? O, cuando hablamos de los privilegios divinos y específicamente en relación con Jesús y todo el problema de la kénosis, ¿cómo debemos entenderlos? ¿Es necesario pensar e interpretar la condición divina y los atributos con otras categorías? ¿En qué consiste el vaciamiento de Cristo, su renuncia? ¿Cómo debemos entender su οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ y su ἑαυτὸν ἐκένωσεν? ¿Puede entenderse la kénosis como una condición divina y proponerla como una clave de lectura para el acontecimiento Jesús?

LOS ATRIBUTOS DIVINOS Y EL DIOS REVELADO EN Y ANUNCIADO POR JESÚS

La interpretación tradicional acerca de los atributos divinos nos ha puesto en relación con las categorías griegas y medievales usadas por el cristianismo naciente para expresar y comprender la esencia divina. Nos muestran una idea de Dios desde las consideraciones de la omnipotencia, la omnisciencia,

la omnipresencia, la trascendencia, la eternidad. Hoy no representa ningún problema aceptar la referencia e incidencia del pensamiento griego en la expresión de la fe de los primeros cristianos y en la consolidación y “sistematización de la fe”; esto es evidente en cuanto los primeros cristianos y los padres de la Iglesia tenían una compleja mezcla entre tradición bíblica y cultura filosófica. Los primeros padres, en especial los denominados apologetas, usaron y aprovecharon las categorías griegas para expresar los contenidos de la fe. Entre ellos la connotación de la divinidad con los términos de omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia...

Sin embargo, el Evangelio, y en especial la comprensión que Jesús tiene de Dios, nos ponen en otra dinámica. Con Jesús el rostro de la divinidad adquiere otras connotaciones y la idea de los atributos divinos otras referencias y significados.

Observemos, en primer lugar, el lenguaje del ser, tomado por los concilios de la metafísica griega, no es el de la Escritura, que habla (por regla general) un lenguaje de amor y de don. Ya hemos observado que esto no excluye aquello, al contrario: amar es dar todo lo que se es todo lo que se tiene; pero el amor se expresa en términos de relación del uno al otro, de comunicación entre sujetos, no de naturaleza libre participación en una misma sustancia. (Moingt, 2010, p. 134)

En Jesús Dios ha comunicado su propia vida divina (Cf. CI n. 52). De esta manera la comprensión que podemos tener de la divinidad y qué significa una vida divina sólo es posible en la realidad objetiva de Jesucristo. ¿Qué significa entonces la revelación de Dios en Jesús? Significa que Dios en Jesús está manifestando su “forma” de ser y se hace “accesible” al género humano. Que entre Jesús y Dios existe una identidad esencial (Cfr. Jn 10, 30); Jesús es Dios mismo en el acto de darse en el acontecimiento de la encarnación.

La unidad de Jesús con Dios dentro del acontecimiento de la revelación sólo puede concebirse como unidad de Jesús con la esencia de Dios, de forma que la divinidad de Dios no puede pensarse de otro modo que en relación con Jesús de Nazaret (Pannenberg, 1974, p. 187). “Si fuera de

otro modo, entonces Jesús no sería en persona la única revelación del Dios eterno de forma que de aquí en adelante ya no podamos pensar en Dios, en su divinidad eterna, sin Jesús”² (Pannenberg, 1974, p. 190).

Jesús nos muestra otra perspectiva frente a la divinidad. Su vida está indisolublemente vinculada con la realidad de Dios y con la realidad divina. Tanto sus acciones, como sus palabras y también sus gestos revelan la comprensión que tiene de Dios.

Los episodios de la vida de Jesús indican, por consiguiente, que la confesión de un título de Jesucristo, por ejemplo, si lo desvinculamos de la manera *humana e histórica* como Jesús lo vivió, se convierte en una *abstracción*: designa una forma sin contenido. No es posible poner entre paréntesis la vida terrena de Jesús y la manera como él ha revelado en concreto su gloria de Hijo (Duquoc, 1992, p. 95).

Jesús como acontecimiento de la revelación *del propio Dios*, nos muestra la cercanía misma de Dios y su probada comunión con los pecadores, la justicia graciosa del propio Dios con el pecador, como acontecimiento de la comunicación de su propia vida, de su luz y de su propia gloria...*la historia del acontecer del mismo Dios es la historia de Jesús y viceversa* (Wiederkehr, 1980, p. 407).

Pero ésta no es una afirmación feliz o desapercibida, es la verdad fundamental acerca de cualquier *definición* y comprensión de Dios. El Dios anunciado por Jesús, es Dios mismo revelándose en él.

Al problema del Dios anunciado por Jesús se le ha dado, demasiadas veces, poca importancia. Se juzgaba que, aun prescindiendo de Jesús, se sabía ya quién es Dios y qué quiere de los hombres. Se daba por evidente que el Dios de Jesús no podía ser más que el Dios de los filósofos o – llegando ya más de cerca al nudo de la cuestión – el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Desde luego, no hay más que un Dios, que ha dado testimonio

2 Para un exhaustivo estudio sobre el problema de la revelación y las implicaciones en el acontecimiento de Jesús, ver (Baena, 2011).

de sí ante todos los hombres mediante la luz de la razón, que ha hablado por medio de los profetas de la alianza antigua y que –según nuestras creencias– se ha hecho hombre en Jesús de Nazaret. Pero quién es o cómo es realmente Dios sólo lo sabemos con seguridad por medio de Jesús...³. (Schierse, 1977, p. 92)

Frente a un Dios lejano y castigador; juez y legislador, propio de una conciencia farisaica y legalista, Jesús pone de relieve a un Dios misericordioso. A la idea farisea de hacer cosas para llegar a Dios, un Dios necesitado de ofrendas y sacrificios, recompensas y compensaciones, llega la gratuidad absoluta y total de Dios. Dios don- de-sí, gratuidad plena; dar-se es la esencia de Dios; es un vaciarse en favor de su creación. Jesús entiende a Dios como aquel que sale de prisa al encuentro del otro (Cf. Lc 15, 20).

Sin duda, con Jesús pasa algo extraordinario: la idea antigua del hombre en busca de Dios, se convierte ahora en Dios en busca del hombre, en Dios que viene al hombre; y así el Dios de Jesús es un Dios puesto en camino para buscar al hombre perdido. Una religiosidad natural, ya conciba a Dios lejano (como el judaísmo posterior) o cercano (como la filosofía religiosa helenista), considera siempre que es al hombre a quien incumbe la tarea de buscar a Dios (Cf. Hch 17,27). Pero el Dios de Jesús sabe que ningún hombre puede encontrarle apoyado en sus solas fuerzas, que todos ellos se perderían si Dios mismo no tomara la iniciativa (Schierse, 1977, pp. 92-93). “Esta presencia de Cristo entre los hombres suponía superar la infinita distancia existente entre Dios y el hombre, la cual no era posible salvarla, si el propio Dios no asumía la existencia humana mediante la encarnación” (Ponce, 2007, pp. 232-233).

La verdadera originalidad del Nuevo Testamento no consiste en nuevas ideas, sino en la figura misma de Cristo, que da carne y sangre a los conceptos: un realismo inaudito. Tampoco en el Antiguo Testamento la novedad bíblica consiste simplemente en nociones abstractas, sino en la actuación imprevisible y, en cierto sentido, inaudita, de Dios. Este actuar de Dios adquiere ahora su forma dramática, puesto que, en Jesucristo, el

3 Ver también Kasper, 1994, p.187; Karrer, 2002, p. 292; González, 2003, p. 223.

propio Dios va tras la ‘oveja perdida’, la humanidad doliente y extraviada (DC 12).

Las parábolas de la oveja perdida (Lc 15, 4-7; Mt 18, 12-14), de la dracma perdida (Lc 15, 8-10), de los dos deudores (Lc 7, 41-43), del padre misericordioso (Lc 15, 11-32), de los obreros de la viña (Mt 20, 1-15), del fariseo y el publicano (Lc 18, 9-14) apuntan a la misma idea; frente a los perdidos, los pecadores, los desamparados y los oprimidos por la necesidad, la bondad de Dios es inmensa y así se muestra que no se trata sólo de meras palabras, sino que es la explicación de su propio ser y actuar (Cf. DC 12).

De acuerdo con los conceptos humanos, cabe considerar la conducta divina como necia e injustificada. Como el Dios de Jesús no se comportaría ningún hombre razonable, por no decir nada del Dios que los fariseos creían conocer.

Dado, pues, que la idea farisaica, racional y legal de Dios se muestra equivocada, resulta que aquellos que según los conceptos del mundo y los suyos propios, estaban sanos y eran justos y piadosos se hallaban en un peligroso error. Como el hijo mayor de la parábola (Lc 15, 29-32), han servido a Dios durante toda su vida, sin transgredir jamás un mandamiento. Pero nunca hallaron el camino hacia el corazón del Padre. El Padre sólo se abre a ellos cuando ellos extienden la mano al hermano perdido y pecador y encuentran así el camino de vuelta a casa, salvados de su propio y más hondo extravío. Dicho de otra forma: el amor de Dios a los pecadores y a los extraviados incluye también a los autojustificados, a los ‘sanos’, a los que se han quedado en casa; es un amor que tiene carácter ejemplar, que hace que el hombre advierta nítidamente cuál es su verdadera situación delante de Dios. (Schiefer, 1977, pp. 92-93)

Jesús revela un Dios cercano; remite a un Dios presente y no intervencionista protector de la autonomía y la libertad humanas, un Dios que no pide cuentas ni impone unas leyes, ante el cual se desvanecen la culpa moral y psicológica, el Dios de los malos tanto como de los buenos, de los justos y pecadores, que diluye con humor la delgada línea que separa a unos y a otros... Una voz o una palabra que afirma y confirma, que valora y apoya. Un Dios de vida por encima de la muerte (Navarro, 2003, p. 81).

Tanto sus acciones como sus palabras –y ese género peculiar que son las parábolas– dejan traslucir un Dios de bondad y perdón, que envía la lluvia sobre justos y pecadores (Cf. Mt 5,45) y se alegra del retorno de los extraviados. Un Dios que no hace excepción de personas (Cf. Mt 5, 41; Lc 15; Heb 10, 34). Ese Dios de entrañable misericordia se deja entrever también en su actuar compasivo. Jesús mostró el rostro de un Dios que ama la creación y quiere salvar a los que ha hecho libres, aunque frágiles. En él se refleja el rostro amable del Creador y Padre y nos juzga dignos y no indignos. El del Dios que aleja el temor (Cf. Mt 14, 17), y no humilla, no avasalla y no se desentiende en absoluto de la lucha humana y fraternal, cercano a la tierra, a sus gozos y a sus penas, cuya solidaridad con los hombres resulta de una veracidad singular (Elizondo, 2003. p. 91).

El Dios de Jesús es el Dios cercano, que se preocupa de la hierba del campo (Cf. Mt 6, 30) y alimenta a los gorriones del cielo (Cf. Mt 10, 31). Así se comprende que las cosas de cada día: la siembra del labrador, el amasijo de la mujer, se hagan parábolas para la llegada de Dios en su reino. Pero la idea de la cercanía de Dios experimenta en la predicación de Jesús una profundización que supera con mucho las sentencias veterotestamentarias sobre la creación. Jesús realiza una reinterpretación del señorío y dominio de Dios. El dominio de Dios consiste para él en la soberanía de su amor. Su llegada y cercanía significan la llegada del señorío de su amor. Esta reinterpretación se expresa ante todo en el modo y manera como Jesús habla de Dios como padre (Abba) y como se dirige a él llamándolo padre (Kasper, 1994. p. 88).

En Jesús Dios revela su naturaleza más íntima, la de Padre compasivo y misericordioso. Los publicanos, pecadores y prostitutas, los pescadores y campesinos de Galilea, a los que Jesús anunció la buena nueva, entendieron a Dios como un Padre en un sentido absolutamente personal, Padre que perdona la culpa y recibe a los hombres en su comunión (Cf. Jn 8, 11; Lc 19, 9-10) (Schierse, 1977, p. 93). Lo radical en la predicación de Jesús consiste en el anuncio de un Dios, su padre, como un padre misericordioso, como alguien que ama a los pecadores gratuitamente, escandalosamente, por encima de todo mérito; alguien que ama a los “amhaares”, a los publicanos y a las mujeres de *mala* vida, con una sola condición: que sean capaces de creer en la maravilla inmerecida de la misericordia del Padre y de convertirse cambiando de vida (Sayés, 2011, p. 43).

Los testimonios neotestamentarios son claros al narrarnos las acciones de Jesús y coinciden en que se mezcló entre gentes comunes; curó, reintegró a la comunidad y alentó la esperanza en gentes sobre las cuales pesaba, en muchos casos, una desgracia que acarrecaba el desprecio de los demás. Gentes a las cuales hasta la posibilidad de salvación les era negada en un sistema religioso fuertemente marcado por el tabú de la impureza⁴ (Elizondo, 2003, p. 91). Los evangelios atestiguan también cómo escandalizó al sentarse a la mesa con pecadores y publicanos (Cf. Lc 5, 39; 15, 1-2; 19,7)⁵ (Cardona, 2003, p. 137). El hecho resulta comprensible en un ambiente en el que la comensalidad tenía significación profunda en el conjunto de las relaciones humanas⁶. Por eso la conducta de Jesús era inaceptable para quienes se atenían con escrúpulos a las normas (Cf. Mt 15, 1.12) y cuidaban de preservar su honorabilidad (Elizondo, 2003, p. 92). Sentarse con pecadores –los impuros– era ponerse al mismo nivel. Los excluidos, los que no contaban para la sociedad, los “don nadie”, ni contaban para nadie, eran precisamente los que contaban para Dios y, tanto la actitud como las palabras de Jesús, no dejan dudas acerca de que todos esos “nadie”, los “no personas”, contaban para él. Porque su Dios era el Dios compasivo, el de la misericordia entrañable y la entrega generosa que busca a los perdidos y cuida de los más pequeños, Jesús apareció como una disposición sin límites para el perdón y la compasión, hasta el punto de constituir un rasgo esencial de su persona y de su vida (Elizondo, 2003, p. 90).

Jesús manifiesta a Dios de parte de la causa del hombre y no de lo que supone pasar por encima de lo humano. “No es el hombre para el sábado” (Mc 2, 23; Cf. Jn 5, 16-18). Si la ley está en contra de lo humano, no sirve. Un hombre es curado el sábado (Mc 3, 1-7) y la reticencia de los asistentes a esa acción proviene de su fidelidad a la ley sabática. Jesús descarta sus

4 Ver también Malina, 1995, sobre todo los capítulos dedicados al honor, a la vergüenza y a lo puro e impuro, pp. 45-114, 181-219.

5 Según las fuentes literarias del Nuevo Testamento Jesús fomentó las comidas en común, tanto que los primeros cristianos quedaron impactados por este hecho, y todavía a más de 40 años de la muerte de Jesús, no sólo celebraban comidas con el mismo sentido sino que hacían memoria en la tradición oral de esas vívidas experiencias, tanto que las consignaron por escrito (Cardona, 2003, p. 137).

6 Para un estudio detallado del tema de las comidas y su importancia en el mundo antiguo ver (Smith, 2009).

escrúpulos aclarando el alcance de la ley con una pregunta radical: “¿Es lícito en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?”. Sus oyentes no saben qué replicar. Sin duda presienten que la ley va en pro de la vida, pero no ven claramente cómo casar un precepto concreto con su finalidad última. Jesús no vacila, el propósito de la ley barre los escrúpulos que engendran sus normas concretas, la vida debe ser afirmada contra los preceptos si es preciso. La pregunta de Jesús no implica desprecio alguno por el sábado; al contrario, manifiesta el sentido último del mismo: celebrar la donación de la vida por el Creador (Duquoc, 2005, pp. 58-59). Jesús manifiesta que la única ley válida, desde la perspectiva de Dios, es el amor. A propósito de esa llamativa libertad para superar las prescripciones legales y rituales, resulta fácil constatar que no tuvo interés en mostrar poderes de taumaturgo, sino en salir al paso de quienes sufrían mostrando la gloria de Dios en la benevolencia que acoge y recrea. Y desmintió la sospecha – todavía presente en su tiempo– de que la enfermedad era consecuencia de la culpa y un castigo divino (Cf. Jn 9, 13). Contra la tentación de moralizar y añadir culpabilidad al dolor, Jesús toma en serio el sufrimiento humano y su misericordia resulta ser –como ha advertido J. Sobrino– no una virtud más sino “una actitud y una práctica fundamental” y hasta una “definición” de Dios (Duquoc, 2005, p. 91).

Compartió en la cruz la ruptura de nuestro mundo. Esto quiere decir que en libertad absoluta, desde la eternidad, Dios determina quién y cómo será en su ser más profundo, a saber, un Dios de los seres humanos, un aliado en nuestro sufrimiento y en lo absurdo, y también un aliado en el bien que realizamos. En su propio ser es también un Dios para nosotros... En el Nuevo Testamento se produce una redefinición teológica sobre varios conceptos de Dios, y también una redefinición de la humanidad. Dios acepta la humanidad sin condición alguna por parte humana, y precisamente a través de esta aceptación incondicional, transforma los seres humanos y los lleva al arrepentimiento y la renovación. (Schillebeeckx, 1987, pp. 38-39)

Jesús revela entonces un Dios desasido todo de sí para vivir en función del hombre. Revela su ser más íntimo en la dinámica de la donación y de darse para la vida de otros (Cf. Jn 10, 15-17). Esto significa en última instancia la revelación de Dios en Jesús, la esencia de Dios, su definición,

está en la entrega generosa. Un Dios de la donación presente en la vida de Jesús y por medio de él se hace accesible al género humano.

Siempre habrá un déficit de representación en el intento de hablar o definir a Dios y ninguna consideración humana es capaz de captar esta realidad; sin embargo, por medio de los sublimes momentos de conocimiento que podamos identificar como efecto de la autorevelación de Dios, y muy en especial a partir de la historia de Jesús, a quien los cristianos tenemos por la manifestación definitiva de la naturaleza de Dios (Fiddes, 2001, pp. 217-218), podemos decir algo de Dios.

Como la acción de darse a sí mismo en favor del bien del otro es, en la vida humana, señal inequívoca de amor, quienes creen en Jesucristo, como la autoexpresión de Dios, consideran la vida de Jesús como la justificación definitiva para afirmar que Dios es esencialmente “Amor” (Cfr. 1Jn 4, 16), siempre y cuando una palabra humana pueda describir con acierto la naturaleza divina. Las propias enseñanzas de Jesús sobre dirigirse a Dios como “Abba”, Padre, y acerca de las condiciones para entrar en el “Reino de Dios” indicaban también esto, pero fue la persona del Salvador y lo acontecido en su vida lo que definitivamente, y desde muy pronto, fijó esta idea de Dios en la comunidad cristiana (Peacocke, 2001. p. 69). Y una vez admitido que el ser de Dios es amor, ya no es posible distinguir su esencia de su existencia (Jüngel, 1984, pp. 233-234). “Se trata de una experiencia personal de los creyentes, que en la fe en Cristo tienen conciencia de haber encontrado en el Dios de Jesús al Dios de amor” (Barbaglio, 1992, p. 253).

Para Jesús la esencia de la divinidad es el amor y no otra cosa. El amor dinamiza cualquier otra posibilidad existencial. El amor es entrega, donación y se expresa como exceso divino autodonado.

La interpretación de la realidad divina presente en la vida de Jesús replantea varias de las ideas tradicionales sobre Dios; asistimos a una redefinición sobre varios conceptos acerca de la divinidad, sobre todo una concepción de Dios vinculada con los términos del poder o de la omnipotencia, de los atributos asociados a un ejercicio de una trascendencia inalcanzable y vinculada con el más allá y lejana al hombre; una concepción de Dios con rasgos de poder en un ejercicio de fuerza y dominio es revaluada y resignificada por Jesús.

Cabe pensar en otra dinámica para la comprensión de los atributos de Dios. Si bien cualquier posibilidad de definición de Dios se queda en el intento, con la realidad de Jesús tenemos un acercamiento a la realidad de Dios. Y con Jesús Dios se manifiesta como absoluta misericordia y donación, manifiesta su ser como amor y su amor como entrega absoluta.

DIOS COMO DONACIÓN

Dios es amor (Cf. 1 Jn 4, 16)⁷ y el amor es donación (Cf. Jn 3, 16; Jn 15, 13). Esta comprensión de Dios, posible de rastrear en las narraciones del Nuevo Testamento, nos muestra otra posibilidad para entender la realidad divina. En Jesús Dios se manifiesta como amor y el amor como absoluta donación, gasto y entrega.

Las narraciones evangélicas confirman estas consideraciones. Ellas han interpretado la presencia de Dios en la historia con estas categorías. También una lectura de la historia de la salvación nos pone en la línea de la gratuidad de Dios y su donación en el mundo. Si analizamos los eventos propios del plan salvífico, todos ellos están en la perspectiva de la gratuidad, del don, de la gracia. La creación, la elección de Israel, su liberación, las elecciones particulares, la redención obrada *en y por* Jesús, están en la línea de la gratuidad de Dios. Es Él quien tiene la iniciativa del acontecer en la historia de la salvación y esta iniciativa divina ha sido leída siempre como el querer, el deseo de Dios. En su infinito amor quiso Dios crear el mundo,

7 Esta afirmación es una novedad absoluta en el contexto de la tradición religiosa hebrea, privada de analogías y de paralelismos también en el ambiente greco-romano de la época. Ciertamente, la construcción es muy parecida a las otras dos fórmulas de Juan: “Dios es espíritu” (Juan 4,24) y “Dios es luz” (primera de Juan 1,5). Estas tres fórmulas expresan realmente el ser de Dios, definiéndolo y cualificándolo. Pero la originalidad mayor de esta fórmula está en el predicado, que no encuentra ningún otro testimonio como definición divina, a diferencia de los predicados “espíritu” y “luz”. Barbaglio, 1992, p. 255. “De todas formas, la primera carta de Juan da un paso decisivo hacia adelante cuando, al hablar de la iniciativa salvífica de Dios mediada por Jesucristo, pasa del verbo de acción, que subraya el gesto de amor de la entrega de la “misión” del hijo al mundo, al sustantivo “amor”, vinculado al sujeto, Dios, con el presente del verbo ser, es decir, en forma de cúpula: “Dios es amor” (4,8-16). Schnackenburg, 1980, pp. 256-277.

quiso Dios crear al ser humano y redimirlo, después de que éste lo había rechazado, y al final de los tiempos su mayor acto de donación, quiso Dios entregarnos a su Hijo y en él entregárenos Él mismo como infinita muestra de su amor para la salvación (Cf. CI n.1).

El don perfecto es amor al otro en cuanto tal; por el acto de darse, Dios constituye al otro como otro y se constituye en sí mismo frente al otro y en vinculación con él. La perfección del don es pura negatividad, total desprendimiento de sí mismo en provecho del otro, eclipse y retirada para acogerlo sin apropiárselo, exceso sobreabundante de prodigarse. El amor perfecto de Dios no conoce los límites del ser ni del tiempo, no mide lo que da y mira quién lo da. Hemos aprendido meditando la preexistencia de Cristo que Dios nos amó cuando nosotros no éramos; su amor por nosotros creó el mundo al que quería dar a Cristo, su amor por él nos predestinaba participar en la vida de este Hijo. (Moingt, 2010, pp. 101-102)

Dios, por amor, crea el mundo y da existencia a todo, pero no una existencia vaga y desposeída, sino una existencia en el amor y para el amor; existir es la máxima garantía del amor divino en cuanto tenemos la seguridad inquebrantable de que Dios nos ama (Uribe & Osorio, 2008, p. 122), como a sus hijos en el acto del don supremo de su Hijo.

En este reconocimiento de la adopción filial de la humanidad en Cristo como don de amor y proyecto eterno de Dios, se hace manifiesto en que Dios se da al darnos a Cristo, que lo da como Padre que da a su Hijo que lo hace en virtud de un acto de amor eterno, en cuanto que existe eternamente para nosotros (Moingt, 2010, p. 73); y así, el amor de Dios se pone de manifiesto y se hace historia en la entrega del Hijo, es decir, en la vida histórica de Jesús de Nazaret que culminó con la muerte en cruz (Barbaglio, 1992, p. 252).

Dios, por un acto de amor infinito, se nos da completamente y Cristo, por este mismo don del amor, dona su propia vida y el amor que Dios nos tiene eternamente y el don que Cristo hace de su propia vida son un solo acto de amor y de don; Dios hace a los hombres el don de Jesús, su Hijo, como fuente y totalidad de sus dones. Sobre esta base, se llega a pensar con bastante facilidad que Dios está unido eternamente a Jesús en sí mismo en cuanto que es su propio Hijo, y nos lo da por el hecho de ponerle en el mundo en Jesús (Moingt, 2010, p. 51).

Esta iniciativa de Dios está en la línea de la gratuidad divina; la iniciativa del don viene siempre de Dios, del deseo de darse todo por su creación para redimirla y acercarnos a él por medio de su Hijo y hacernos hijos en el Hijo (Cf. Rom 8, 15; Ef 1, 5; Gal 4, 4-5) y brindarnos la salvación.

Porque de tal manera amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito, para que todo aquel que cree en Él, no se pierda, mas tenga vida eterna. Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él. (Jn 3, 16-17)

Y en esta manera de Dios amar el mundo se ponen de relieve las características del amor divino: no se trata de una cualidad intemporal, sino de un gesto histórico inscrito en el tiempo y el espacio; se presentan con el signo de la oblatividad que, por tratarse del Hijo único, alcanza la cima de una entrega total e ilimitada; además, la situación pecaminosa de rechazo en el cual se encuentra el mundo manifiesta la gratuidad del don; finalmente, es palpable la dimensión salvífica: Dios transforma el mundo amado en la línea de la fe en Cristo y su amor oblativo y gratuito (Barbaglio, 1992 p. 254).

El designio de Dios es de una gratuidad total: él nos predestina a hacer 'posesión' suya, es decir, a entrar en su intimidad, con el mismo acto de paternidad por el que se entrega a nosotros en 'herencia' para que vivamos de su propia vida. Este designio de Dios constituye la razón misma de la creación, antes de la cual fue concebido, a no ser que algo le impida ser puesto en marcha, pues no tiene como principio ninguna otra cosa que el amor sobre abundante de Dios y para su sola gloria. (Moingt, 2010, pp. 71-72)

Porque la gloria de Dios es la comunicación de su gracia y verdad en la persona de Jesús (Cf. Jn 1, 16-17), que no consiste en tomar de nosotros, sino en darnos de sí mismo a fin de que pueda *recibir* de nosotros, recibirlos como hijos. Por consiguiente, este designio no revela tanto una obra que Dios llevaría a cabo en el mundo, como fuera de él, cuanto una disposición eterna y esencial de su ser, a saber: se ha vuelto hacia nosotros, pues nos bendijo en sí mismo, antes de existir el mundo, en espera de poseerlos en sí mismo cuando su proyecto se realice definitivamente (Moingt, 2010, p. 71).

En Jesús se manifiesta y se hace presente la consideración gratuita de Dios para la condición humana, en el escenario mismo de esta condición.

El Verbo, hecho carne en Jesús, manifiesta la hondura de la gratuidad de Dios al manifestarse no encima o al margen de la historia, sino en la historia misma, para elevar esa historia a la dignidad que, de suyo, le pertenece en cuanto realidad salvada y redimida por Dios, en la materialidad histórica de la vida de Jesús, como comunicación de una vida plena, un don gratuito y sobreabundante de su realidad divina para hacernos uno con él, como el Padre es uno con el Hijo (Cf. Jn 10, 30).

No tenemos la menor intención de olvidar que el Hijo al que el Padre comunica su vida es también un hombre nacido en el tiempo, ni que el Espíritu procede de él al mismo tiempo que de Dios, para ser dado a los hombres. Pero es aquí precisamente donde se manifiesta en su punto más elevado la inmensidad del ser de Dios, concebido como acto de darse, y que no conoceríamos además si el Nuevo Testamento no hubiera definido con el nombre de amor o de caridad, nombre que Dios recibe por el hecho de habernos dado a su Hijo (1 Jn 4,8-9) y que el Espíritu recibe igualmente por el hecho de que se nos ha dado como la vida de Dios en nosotros (Rom 5,1; 1 Juan 4,13). (Moingt, 2010, p. 101)

En Jesús la realidad divina se ha revelado como donación. Es propio de la naturaleza divina el don, el gasto, la disponibilidad, el amor hasta el extremo, el vaciamiento. La capacidad de gasto, estar desasido de sí mismo, la donación, el amor, no son sólo predicados o modos de Dios, como una adición a su identidad, ellos hacen parte de la naturaleza divina. No es algo añadido al ser de Dios. Es Dios mismo. Y si hemos aceptado, por el acto de la revelación, la manifestación plena de Dios en Jesús y en la creación, debemos afirmar la revelación de Dios como un Dios para los demás...un Dios para sus creaturas...un Dios-para-nosotros, un Dios de la donación. En esta medida corresponde a la naturaleza del amor infinito entregarse gratuitamente y con sobreabundancia.

Pero esto no es la revelación de un Dios antes desconocido y, sin embargo, es un Dios nuevo; él mismo cuyo invencible deseo daba sentido a nuestras vidas, pero de una forma no imaginada ni deseada por nosotros: un Dios puro don, un Dios cuyo ser es don, Dios dado en el discurrir del tiempo, abandonado a la disolución del tiempo que pasa para hacer pasar a nosotros su vida eterna y hacernos pasar a él (Moingt, 2010, p. 100).

Es necesario comprender la capacidad de donación, de ofrenda, de entrega absoluta y radical como la expresión del ser más íntimo de Dios, como la expresión por excelencia del amor, como una manera de hacerse presente la condición divina, y que pertenece a su ser y hace parte de su definición y, en este caso, pensar la kénosis como un atributo divino, no como un aditamento, una situación accesoria a la naturaleza de Jesús, o de Dios; tampoco un asunto de temporalidad histórica mientras Jesús está en la tierra como la manera de “disimular” su divinidad.

De lo contrario caemos en el error de considerar el acontecimiento Jesús, y en esta medida la kénosis, como una mera funcionalidad histórica mientras Dios realiza su plan divino por fuera de esta historia. Lo que hemos vivido y presenciado en la historia de Jesús es a Dios actuando en esta historia y manifestando su divinidad en la realidad histórica del Verbo encarnado. Jesús manifiesta la máxima expresión del amor de Dios, su entrega y donación absoluta y gratuita por la humanidad.

ἘΑΥΤὸν Ἐκένωσεν: LA KÉNOSIS DE CRISTO COMO DONACIÓN

¿Qué otro sentido puede tener, entonces, ἘΑΥΤὸν Ἐκένωσεν; cómo debemos entender la expresión “se vació de sí mismo” presente en Flp 2,7 y referida a Jesús? ¿Se refiere sólo al problema de la humillación, del abajamiento, del anonadamiento, de la renuncia voluntaria a unos privilegios presentes en una connotación de la divinidad, a un velamiento de la condición divina, que oculta la verdadera identidad de Jesús, o la kénosis debe comprenderse también en la lógica divina de la donación y de la entrega, como *esencia* de Dios revelada *en y por* Jesús, como una realidad divina presente en su humanidad y como la manifestación de lo que significa ser Dios?

Si reconocemos en Jesús la plena y definitiva revelación de Dios, debemos reconocer la realidad de Dios actuando en Jesús como nos la presentan los textos del Nuevo Testamento. En Jesús Dios mismo ha venido desde su trascendencia al mundo, en un acto de amor y generosidad, a una

forma humana, ha tomado ahora una figura corporal (Pannenberg, 1974, p. 193). Hemos reconocido, en efecto, el acontecimiento Jesús como el tiempo y el lugar de la revelación de Dios. No la intervención remota de un Dios previamente conocido o incluso ya manifestado, que, desde el cielo, invitaría a Jesús a sentarse a su derecha, sino el acto de Dios de revelarse aquí y ahora, de hacerse identificar formalmente como *el* Dios y Padre *de* Jesús y de hacerse conocer como ya presente en él (Moingt, 2010, pp. 93-94). Si hemos asumido a Jesús como la autorevelación de Dios en persona entonces Jesús es inseparable del ser Dios; la historia de Jesús y su persona pertenecen a la esencia, a la divinidad de Dios (Pannenberg, 1974, p. 197).

El acontecimiento *concentrado* de este don prohíbe disociar al Hijo que Dios nos da del hombre en el que se da él mismo en nosotros dándonos parte en su Espíritu común: el Hijo eterno y Jesús son uno solo y mismo don en el que Dios da a conocer que él existe eternamente para nosotros (Moingt, 2010, p. 110).

La encarnación tiene sentido, además, en cuanto Dios quiere y decide vincularse al proyecto humano para hacerse comprensible y accesible a la humanidad. Dios hecho hombre expresa la idea de Dios revelado en la persona de Jesús.

Este hecho, de la historia de Dios con los hombres, tiene su nudo en el acontecimiento de Jesús; su ser-para-nosotros tiene como fundamento del ser de Dios para, con y en la persona de Jesús, el don de sí mismo por parte de Dios y Jesús, que sobreabunda en Espíritu. Ahí se expresa lo esencial de la revelación, no en apertura de la eternidad celeste de Dios, sino en el corazón de la historia que se recoge y articula en Jesús, como el acontecimiento revelado y revelador (Moingt, 2010, p. 13).

Según la teología neotestamentaria, los rasgos reveladores de la identidad de Dios se manifiestan no al margen o encima, sino *en* la humanidad de Jesús: lo que tiene aquel ser humano *concreto* de libertad, de misericordia, de pasión por la justicia y la igualdad entre los hombres, junto con el trágico destino de aquella vida y aquella persona concreta..., eso es la revelación de Dios. Entre el obrar de Jesús y el obrar de Dios no hay *ninguna* diferencia (Cf. Jn 4, 19; 5, 19-21; 7, 16). La iniciativa salvífica de Dios en Jesucristo

es un gesto de su amor y, al dar a su Hijo unigénito y al enviarlo al mundo, el Padre se manifestó plenamente, desde el momento en que Jesús no es una palabra cualquiera, sino la palabra divina por excelencia. En la persona de Jesús el obrar de Dios aparece perfectamente adecuado a su ser: lo que él hace coincide con su ser. Él está plena y total en la entrega y en la “misión” del Hijo al mundo; y si ésta va sostenida por una dinámica de amor, es total y absolutamente amor. En una palabra, en su gesto histórico de amor está toda su personalidad (Barbaglio, 1992, p. 255).

Es en la vida de Jesús, en sus acciones y palabras como se hace presente, real y efectiva la realidad de Dios. La humanidad de Jesús no es un pretexto gracias a la cual Dios puede ocultar su ser más íntimo, al contrario, es la manera como ha escogido manifestar quién y cómo es en su realidad más profunda. Y así, el obrar de Jesús no es un obrar al margen de la divinidad, como un ejercicio momentáneo, sino en cuanto divinidad manifiesta y cercana a los hombres en su humanidad.

Jesús no renuncia a los privilegios otorgados por su condición divina o a la misma condición divina, por lo demás imposible, mientras dura su existencia en la tierra. Pues hemos leído en la vida de Jesús qué significa la divinidad. La revelación de Dios en Jesús no se hace a pesar de su humanidad sino en virtud de ella.

Si no queremos caer en el error del tema de la pérdida de los atributos divinos en el acontecimiento de la encarnación, como lo pretendieron algunas interpretaciones, debemos identificar como uno de los atributos divinos la kénosis como capacidad de donación y gasto, así la esencia de Dios como dar-se jamás estaría modificada y permanecería en su estado de divinidad que no puede perder. La kénosis no es un ejercicio de ocultamiento sino la expresión y manifestación de cuanto es Dios y qué ha revelado en Jesucristo.

La kénosis de Cristo no se puede considerar únicamente como un estado que vela su divinidad⁸, porque si aceptamos la realidad de Dios y su esencia

8 Excluyendo el adopcionismo y el docetismo, la escritura nos invita a considerar la kénosis de Cristo, no sólo como resultado de las características que pertenecen a la naturaleza

como amor y donación, entonces la kénosis sería el signo por excelencia de la divinidad. La kénosis no puede ser entendida como un añadido o una condición fuera de la naturaleza divina. Tampoco, como una circunstancia, o un *disfraz*, para ocultar su divinidad. Sostenemos y defendemos aquí que la kénosis pertenece a la misma esencia de Dios en cuanto donación y entrega, como expresión del más alto grado del amor: “Nadie tiene un amor mayor que éste: que uno dé su vida por sus amigos” (Jn 15, 13).

Según P. Henry no es lícito explicar la kénosis como atributo divino y afirma,

desde el punto de vista dogmático podría decirse, en relación con la cristología de las dos naturalezas, que la Kénosis no sólo debe aludir en sentido impropio a la naturaleza humana, sino que ha de referirse en sentido propio a la segunda persona divina (que es el sujeto de ἐκένωσεν), aunque no es lícito explicarla como tarea de la naturaleza divina o como atributo suyo, sino más bien como renuncia a la condición divina. (Henry, 1957, p. 13)

Contario a esta idea consideramos la kénosis como una realidad divina presente en el acontecimiento Jesús y no una renuncia a los atributos divinos o a la condición divina.

¿Cómo se renuncia a la condición divina, o a la igualdad con Dios; cómo dejar de ser y perder la identidad para tomar otra *condición* ajena a su ser? Jesús no deja su condición divina, la manifiesta en cuanto condición humana. Cristo no rechaza a su naturaleza divina. Las teorías kenotistas que apuntaban en esta dirección, dentro de una especie de monofisismo invertido, quedan desechadas (Schoonenberg, 1966, pp. 62-63). Jesús concibe su naturaleza divina como el acto absoluto de total entrega al Padre y a los hombres. El problema estuvo en concebir la divinidad y los privilegios divinos desde la lógica humana. Según ésta, Jesús renuncia a los privilegios divinos.

humana y atribuidas por necesidad a la persona del Verbo, sino como un estado limitado que vela las propiedades de la naturaleza divina sin destruirlas, o como una renuncia a manifestar la gloria divina mientras dura el estado kenótico (Navarro, 1996, p. 393).

Pero la condición divina que Cristo no quiso asumir durante su vida en la tierra es más bien lo que la teología culto popular de sus contemporáneos pensaba que debía ser: el glorioso hijo de David, llevado por Dios de Victoria en Victoria. Esto fue lo que Jesús rechazó, no la igualdad real con el Padre, la unidad con el Padre, por la cual el Padre estaba en Él y Él en el Padre. (Schoonenberg, 1966, p. 70)

La igualdad con Dios no queda oscurecida sino, más bien, iluminada; Jesús elige la función de siervo humilde y paciente, se ofrece en sacrificio por los otros y revela su condición divina. Entendida de esta manera, la kénosis de Cristo no oscureció su divinidad; al contrario, mediante ella Cristo revela su divinidad y la del Padre,

porque Dios es amor. El amor de Dios a nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo unigénito para que nosotros vivamos por él. En eso está el amor, no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo para que fuese víctima expiatoria por nuestros pecados. (1 Jn 4, 8-10)

En estos textos, como en toda la escritura, Dios se nos presenta como amor, no en el sentido de un amor autosuficiente y egocéntrico, sino como un amor hacia nosotros que sobrepasa toda limitación (Schoonenberg, 1966, p. 70). Es un grave error reducir o explicar la kénosis sólo desde el plano de la renuncia a los privilegios divinos o a la renuncia de su divinidad, porque la pone en términos de una mera funcionalidad histórica en la que la presencia de Dios en la persona de Jesús no es real. Todo el ser de Jesús le pertenece a Dios, así toda su vida, materializada en sus palabras y acciones, transparente la realidad divina obrando y *actualizándose* en Él. Debemos aceptar con seriedad la palabras del evangelio, Felipe, quién me ve a mi ve al Padre (Cf. Jn 14, 9), mi Padre y yo somos uno (Cf. Jn 10, 30), no hago nada por mi cuenta, hago cuanto he visto hacer a mi Padre (Cf. Jn 5,19; 8, 28).

Dios se hace presente en Jesús no anulando su humanidad sino en cuanto humanidad. Jesús no se comporta de otra manera que no sea propia de su divinidad. El problema ha radicado en contraponer “humanidad” y “divinidad” como si la una anulara a la otra; en distanciar lo humano y lo divino para pensarlos como dos realidades contrapuestas y antagónicas. Pero

en el anonadamiento de Jesús se da la irrupción de lo divino en la vida del hombre. Al mencionarse en el himno el autodespojo de Jesús, se manifiesta toda la hondura del misterio de un Dios cercano al hombre (Navarro, 1996, p. 376). En Jesús no se da sólo la paradoja de lo invisible de Dios que se manifiesta en la visibilidad humana; se da también el contraste –aún más fuerte– de la *fuerte* de Dios que actúa en la *flaqueza* del hombre, tal como dice Ireneo cuando alude a 1 Cor 1, 25-27 y a 2 Cor 12, 10 (San Ireneo, citado en Navarro, 1996, p. 376).

Además, porque siempre hemos creído que nuestra humanidad debe ser la tabla de medida para la humanidad de Jesús. Y es todo lo contrario. Con la humanidad de Jesús se replantea el significado de la humanidad. Con Jesús, la imagen de la divinidad se replantea y asume otras connotaciones. No es el amor humano la clave y medida de todo amor, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano (DC 11).

Su generosidad consiste en pasar de un estado al otro, en “hacerse” lo que somos nosotros para que nosotros llegáramos a ser lo que él era antes”. El himno cristológico de Flp, como también 2 Cor 8, 9, Rom 8, 3-4 y Gal 4, 4-5, acentúan la decisión eterna de Cristo de hacer el don de su persona, don que es siempre para Pablo una expresión de la gracia de Dios (Byrne, 1997, pp. 320-322).

Dios se nos ha donado por completo en la persona de Jesús y ha revelado su ser más íntimo como amor, y, Jesús, fiel a su condición divina, ha mostrado el límite y el extremo del amor al asumir con radicalidad la pérdida de su vida como donación eterna al Padre y al ser humano.

La kénosis recoge todo el contenido de la donación, el gasto, la entrega y, si hemos reconocido en Dios su infinito amor y que el amor se revela como su mismo ser (Moingt, 2010, p. 105), porque *Dios es amor y el amor es Dios dándose* (Uribe & Osorio, 2008, p. 122), entonces debemos reconocer que lo divino es exceso de amor y el exceso de amor se manifestó en Dios al entregarnos a su Hijo y el de su Hijo al entregarse todo, hasta su propia vida, por nosotros. Por tanto, la kénosis se refiere a un experiencia divina de exceso de amor y de entrega. Esta consideración, en términos de la divinidad como amor, se revela en la entrega sin ningún interés, sin esperar nada a

cambio (ágape) y, esta sobreabundancia de amor, como entrega absoluta en un vaciamiento total (kénosis); pero este vaciamiento de sí no puede ser entendido como la pérdida o el despojo de la condición divina; despojarse de sí, vaciarse completamente, viene a ser, por parte de Jesús, la expresión más sublime de su obediencia y pertenencia al Padre. Jesús no retiene con codicia nada de lo que es y, sin ningún signo de egoísmo, lo entrega por completo en virtud de su esencia divina, a sus hermanos. Aquí coinciden la naturaleza humana y la naturaleza divina, porque también “lo auténticamente humano es exceso de lo divino o no es humano” (Alzate & Osorio, 2010, p. 10).

Por lo tanto la kénosis de Cristo no puede ser entendida como un momento particular en la historia o como una condición contraria a su divinidad; ella no hace parte de la vida de Jesús como una característica accidental o un dato de un período particular de su vida, de lo cual se pueda prescindir, o como un uso estereotipado de una condición. La vida terrena de Jesús no es un “juego” mientras dura el “estado kenótico”. Kénosis es la vida de Jesús, es su esencia. Si la vida de Jesús está en referencia directa con el Padre, no se puede separar de la esencia eterna de Dios, y el Nuevo Testamento ha definido la esencia de Dios como amor y el mayor signo del amor es la entrega absoluta, el dar la vida voluntariamente (Cf. Jn 10, 18), pues quien se entrega hasta la muerte, su vida no puede ser más que una existencia kenótica. De esta manera la kénosis estaría presente en la totalidad de la vida de Jesús como la acción divina de absoluta entrega y donación en referencia a Dios, y como realidad divina presente y actuante en total dependencia de la esencia eterna de Dios. Kénosis significa exceso de amor divino manifestado en la *vida entregada hasta las últimas consecuencias, hasta la última gota por los demás* en consonancia con la esencia de Dios y de su Hijo. Este hecho evidencia el sentido último del despojo de Jesús ΘΑΝΑΤΟΥ ΔΕ ΣΤΑΥΡΟΥ, la vida donada hasta la muerte, hasta las últimas consecuencias como el límite exterior de la existencia humana.

El sentido de ΕΑΥΤὸν ἔκένωσεν va más allá de plantear la forma o condición en la cual Dios se hace hombre, también toca con lo más importante en términos de la vida de Jesús. Su opción, su elección de vaciarse todo, de donarse todo por los demás, sentido fundamental de la kénosis, de no guardarse nada para sí. Cristo no consideró que ser igual a Dios significa vivir para sí mismo y de esta manera la oposición no es entre

“ser igual a Dios” y “hacerse esclavo, hombre”, sino entre considerar que ser “igual a Dios” significa aprovecharse de ello en su propio beneficio, o significa humillarse, tomar la condición de esclavo y hacerse obediente. Si Dios es amor (Cf. 2 Cor 13, 11; 1 Jn 4,8) es decir, entrega total al otro, entonces, en su “no vivir para sí mismo”, Jesús fue la imagen perfecta del Padre (2 Cor 4,4; Col 1, 15; Jn 14, 9) (Ramírez, 2006, pp. 135-136).

Jesús se vacía de sí mismo (Cf, Flp 2,7), pero no en un acto sin sentido de pura negatividad, es un movimiento, dinámico, recíproco y simultáneo, de acuerdo con la esencia de Dios, se despoja de sí mismo pero para darse en totalidad a la causa del hombre en cuanto causa de Dios. La kénosis, en este contexto, es entendida como una acción divina, vaciarse todo de sí sólo es posible para Dios. Es un acontecimiento realizado por Jesús en cuanto hombre, pero también en cuanto Logos encarnado, en cuanto Hijo de Dios. Pues es necesario aceptar que no se trata sólo del momento de la encarnación sino de todo el misterio de Jesús.

Jesús οὐχ ἄρπαγμόν ἠγήσατο, por el contrario ἐαυτὸν ἐκένωσεν, y en este despojo y la sumisión absoluta al Padre, en términos de obediencia, se hace uno de nosotros experimentando la pérdida total de su vida como el extremo último de la donación. Así,

habiéndose identificado plenamente con la condición humana, y después de experimentar el miedo y la alineación propias del ser humano, Jesús sigue confiando en Dios a pesar de todo y se arroja en manos del poder divino al permitir, sin egoísmo alguno, hasta la pérdida de su propia vida. Sólo en una entrega plena de confianza como ésta podrán experimentar los hombres que el poder de Dios no es para aniquilar, sino para liberar y crear (Hb 3,12). (Cerfaux, 1960, p. 492)

Porque,

dada la omnipotencia de Dios como creador y sustentador de todo lo que existe, surge la pregunta acerca de qué uso hace Dios de esta omnipotencia. Desde nuestro punto de vista, la respuesta es que la usa de modo completamente amoroso y sacrificial, en plena consonancia con la idea de kénosis. (Ellis, 2001, p. 151)

Esta interpretación pone en tela de juicio y reevalúa esa concepción de Dios tradicional de lo divino vinculado con el poder *omnipotente* de Dios. Afirmar que la kénosis es un completo desasimiento, una constante donación y entrega, en consonancia con la divinidad, es la clave para comprender la realidad divina presente y actuante en todo el acontecimiento Jesús. El acontecimiento Jesús y su poder está en la kénosis. El poder divino, tan complejo para explicarlo, lo revela kénosis. “El vaciarse de sí mismo viene a ser por parte de Jesús la revelación de que ser Dios es estar totalmente desasido de sí mismo” (Resse, 1973, p. 491). El significado de la divinidad de Jesús no puede estar más que en términos de servicio y entrega confiada (González, 2003, p. 233). “Naturaleza divina como un profundo misterio de amor que se da a sí mismo” (Johnson, 2003, p. 42).

Parecería un asunto incomprensible o inconcebible; sin embargo, desde la lógica divina, esto se debe esperar de un hombre dirigido y orientado en toda su vida *hacia* Dios. No ver esto implica olvidar qué es posible en la perspectiva de Dios. Todo lo contrario, el acontecimiento Jesús es el *resultado*, la manifestación espontánea de lo que le sucede a un hombre totalmente saturado por Dios. Despojarse de sí mismo era la expresión natural y lo que se espera de la condición divina.

De no ser así se suprimiría toda la acción de Dios en el hombre y en este caso particular en Jesús. La kénosis es la expresión natural y consecuente de una experiencia íntima y definitiva de Dios. No entenderlo así parecería como una acción inesperada y contraria a la realidad de Dios.

CONCLUSIÓN

Todas estas consideraciones nos muestran, pues, otra manera de concebir la kénosis. No se reduce a una dinámica funcional de renunciar a unos privilegios divinos en unas condiciones temporales, o a su condición divina. La kénosis, desde la perspectiva de la comprensión que Jesús tiene de Dios, se refiere a su ser más íntimo. De esta manera, la kénosis debe ser entendida como parte constitutiva de la esencia de Dios, como uno de sus atributos y así, como Jesús sólo puede ser referido y entendido en relación con Dios,

la lectura de su misterio debe ser referida al “contenido” de Dios; la clave para *desentrañar* el acontecimiento Jesús está en la kénosis.

REFERENCIAS

- Alzate, L. & Osorio, B. (2010). *Mística y Bioética*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Baena, G. (2011). *Fenomenología de la Revelación. Teología de la Biblia y hermenéutica*. Navarra: Verbo Divino.
- Balthasar, H. (1980). *El misterio pascual. Mysterium Salutis*. Madrid: Cristiandad. T. III.
- Barbaglio, G. (1992). *Dios ¿violento?* Navarra: Verbo Divino.
- Barbour, G. (2001). *El poder divino: un enfoque procesual. La obra del amor. La creación como kénosis*. Navarra: Verbo Divino.
- Basevi, C. (1998). Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los filipenses. *Scripta Theologica Navarra*, (30) 439-472.
- Byrne, B. (1997). Christ's Preexistence in Pauline Soteriology. *Theological Studies*. Wisconsin: Marquette University.
- Cardona, H. (2003). *Los cristianos del 30 al 50 e.c.* Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Cerfaux, L. (1960). *Jesucristo en San Pablo*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Coakley, S. (2001). Kénosis: significados teológicos y connotaciones de género. *La obra del amor. La creación como kénosis*. Navarra: Verbo Divino.
- Duquoc, C. (2005). *El único Cristo. La sinfonía diferida*. Santander: Sal Terrae.
- Duquoc, C. (1992). *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Salamanca: Sígueme.
- Elizondo, F. (2003). *Jesús y la dignidad. Jesús de Nazaret. Perspectivas*. Madrid: Fundación Santa María.
- Ellis, G. (2001). *La kénosis como tema unificador de la vida y la cosmología. La obra del amor. La creación como kénosis*. Navarra: Verbo Divino.

- Fiddes, P. (2001). *Creación por amor. La obra del amor. La creación como kénosis*. Navarra: Verbo Divino.
- González, J. (2003). ¿"El idiota" o "Emmanuel"? de Jesús al Dios de Jesús. *Jesús de Nazaret. Perspectivas*. Madrid : Fundación Santa María.
- Henry, P. (1957). *Kénose*. Dictionaire de la Bible. Supplement. V. París.
- Heriban, J. (1983). Retto φρονεῖν ε κένωσις. Studio esegetico su Fil 2, 1-5. 6-11. Roma.
- Johnson, E. (2003). *La cristología, hoy. Olas de la renovación en el acceso a Jesús*. Bilbao: Sal Terrae.
- Karrer, M. (2002). *Jesucristo en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Kasper, W. (1994). *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.
- Malina, B. (1995). *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Navarra: Verbo Divino.
- Martin, R. (1967). *Carmen Christi. Philippians II. 5-11 in recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moingt, J. (2010). *Dios que viene al hombre. De la aparición al nacimiento de Dios III/1*. Salamanca: Sígueme.
- Moltmann, J. (2008). *La kénosis divina en la creación y consumación del mundo. La obra del amor. La creación como kénosis*. Navarra: Verbo Divino.
- Monserrat, J. (2007). Kenosis. Towards a New Theology of Science. *Pensamiento*, 63(283), 637-658.
- Navarro, H. (1996). La kénosis de Cristo. Estudio exegético y teológico de Fil 2,6-11. El desprendimiento solidario de Jesús, un autodespojo que enriquece al hombre. *Mayéutica*. Navarra (22).
- Navarro, M. (2003). *El Jesús feliz de un Dios feliz. Jesús de Nazaret. Perspectivas*. Madrid: Fundación Santa María.
- Novoa, A. & Vélez, C. (2010). La categoría de kénosis. Una lectura desde la perspectiva de género. *Theologica Xaveriana*, 60 (169), 150-190.
- Pannenberg, W. (1974). *Fundamentos de Cristología*. Salamanca: Sígueme.
- Ponce, M. (2007). *Cristo, Siervo y Señor*. Valencia: Edicep.

- Ramírez, F. (2006). *Gálatas y Filipenses*. Navarra: Verbo Divino.
- Resse, J. (1973). El acontecimiento Jesús. Poder en la carne. *Concilium*, (90), 486-497.
- Roldán, A. (2007). La kénosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: Hermenéutica después de la cristiandad. *Teología y cultura*, 7. 83-95.
- Ruíz, J. (2009). Una interpretación de la *kénosis* de Dios desde la hermenéutica analógica. *Analogía filosófica*, (número especial 25).
- Sayés, J. (2011). *¿Quién es el judío marginal de John P. Meier?* Navarra: Edicep.
- Schierse, F (1977). *Revelación de la trinidad en el Nuevo Testamento*. *Mysterium Salutis*. madrid. Cristiandad. T. II
- Schillebeeckx, E. (1987). *Jesús en nuestra cultura*. Salamanca: Sígueme.
- Schnackenburg, R. (1980). *El amor como esencia de Dios, excursos en Cartas de san Juan*. Barcelona: Herder.
- Schoonenberg, P. (1966). Kénosis-Anonadamiento (Flp 2,7). *Concilium*, (11). 51-71.
- Smith, D. (2009). *Del Simposio a la Eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*. Navarra: Verbo Divino.
- Uribe, A. & Osorio, B. (2008). *Cultura y Espiritualidad*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Wiederkehr, D. (1980). *Esbozo de una cristología sistemática* (2ªed.). *Mysterium Salutis*.