

La situación de los migrantes y extranjeros es un tema que atraviesa el libro de Rut. Guadalupe Seijas presenta este texto bíblico desde una doble mirada: la del contexto histórico de búsqueda de identidad en el que se escribe y la de las muchas resonancias que puede tener en este momento actual. Fernando Milán, por su parte, se ocupa de Daniel, que relee y encuentra grandes semejanzas de este libro con los relatos de Ester y de José. De hecho, su protagonista es presentado como un nuevo José en la corte babilónica que sirve de modelo para los judíos residentes en otras naciones y arranca del monarca extranjero un reconocimiento de la superioridad del Dios de Israel.

Nuria Calduch-Benages nos adentra en el libro del Eclesiástico y en el modo en que se ocupa de las naciones extranjeras. Tras presentar el *status quaestionis* sobre el tema, analiza los textos más relevantes para confirmar que esta cuestión no es primordial para Ben Sira y que, ante ella, su actitud no es homogénea. Mientras anima a una mentalidad abierta hacia los pueblos extranjeros, es firme cuando está en juego la identidad religiosa de Israel. El último capítulo recorre el libro de Tobit de la mano de Emilio López. Esta obra deuterocanónica presenta el exilio como un lugar donde Dios cuida al justo y donde el judío debe comportarse como tal. Aunque el destierro se comprende como un castigo divino, tiene una finalidad misericordiosa y supone una oportunidad para dar testimonio creyente a los gentiles.

Nos encontramos ante un libro de una gran calidad académica que, además, concentra un gran potencial a la hora de extraer consecuencias prácticas del estudio bíblico a nuestra actualidad social. Un claro ejemplo de cómo la teología y la vida cotidiana deben esforzarse por caminar de la mano.

IANIRE ANGULO ORDORIKA
iangulo@uloyola.es

White, Thomas Joseph. *Le seigneur incarné: la christologie selon saint Thomas d'Aquin*. Paris: Lethielleux, 2018, 749 pp. ISBN: 978-2-249-62594-7.

White, dominico, es director del instituto tomista en el *Angelicum* de Roma. Recensionamos la traducción francesa de su obra *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology* (Washington DC: Catholic University of America, 2015). El título en el interior (p. 5) traduce bien el original, mientras que en la portada ha sufrido una modificación. La tesis central es clara: «demostrar hasta qué punto la cristología escolástica sigue siendo de importancia y necesidad perennes para llegar a una buena comprensión de los misterios centrales del Nuevo Testamento: la encarnación y la redención» (p. 44), si bien para White la escolástica viene a ser santo Tomás. La estructura de la obra es sencilla y fácil de seguir. La exposición es clara y ordenada.

Tras los agradecimientos (pp. 9-10), aclaraciones sobre la edición francesa (p. 11) y las abreviaturas de las obras de santo Tomás (pp. 13-14), comienza con una suerte de doble preámbulo: introducción (pp. 15-54) y prolegómenos (pp. 55-109). Luego se divide en dos partes: el misterio de la encarnación (pp. 111-390) y el misterio de la redención (pp. 391-649). Termina la exposición con una conclusión, que es una defensa del tomismo (pp. 651-711). Contiene un índice de nombres (pp. 713-717), una bibliografía (pp. 719-747) y un escasísimo índice general (p. 749). No hay índice de Escritura.

White plantea temas muy de fondo de la cristología contemporánea. Confronta a una porción granada de los más destacados teólogos del siglo XX con la cristología tomista. Adelanto su postura: o se sigue a Tomás o se cae más o menos subrepticamente en la herejía o se cometen errores lógicos de bulto en el pensamiento. El planteamiento es provocador. La postura se razona. Sin embargo, no me ha convencido de que o se es nítidamente tomista o se está fuera de la sana teología. Antes de Tomás también ha habido buena teología y cristología, sin el instrumental conceptual ni de Tomás ni de la escolástica. En algunos puntos Tomás no es de recibo: en su negación de la inmaculada concepción (*STh* III, q. 27, a. 2); no articula adecuadamente una cristología del Logos con una cristología del Espíritu, por ejemplo, al tratar del bautismo de Jesús (*STh* III, q. 39).

En la introducción (pp. 15-54) defiende la existencia de una ontología bíblica de Cristo en el N. T., como por ejemplo es el caso de la preexistencia, el señorío —en el que ve ya prácticamente formulada la unión hipostática (p. 35)—, la naturaleza humana y la comunicación de los idiomas. Como se percibe, el autor lee directamente el N. T. desde la formulación nítida del dogma, afirmando una correspondencia inequívoca, transparente y necesaria entre lo uno y lo otro. Es muy útil la explicación del plan de la obra (pp. 44-54).

En los prolegómenos (pp. 55-109) defiende la posibilidad de una teología tomista moderna. Lo hace discutiendo con Schleiermacher y Barth, de la mano de lo que considera las dos grandes cuestiones que ha de abordar la teología y la cristología. La primera versa sobre la articulación entre fe e historia. Rechaza que la cristología se pueda fundamentar o apoyar en la investigación histórica. Los estudios históricos sólo pueden cumplir un papel apologetico secundario. El objeto de la cristología sólo es accesible como revelación por la fe. Como recogerá en la conclusión, en su opinión la cristología no es una ciencia histórica. La segunda versa sobre la necesidad de una metafísica realista de la persona y de la naturaleza, y la *analogia entis*, como único modo de mantener en pie el dogma cristológico calcedonense. En esta línea, sostiene que se ha de distinguir actualidad primaria y secundaria (pp. 97-98). La primaria concierne al ser sustancial. La secundaria a las operaciones. Por eso, la encarnación está completamente dada en la persona (en el sentido de hipóstasis) de Cristo. «No se sitúa [la encarnación] en la conciencia humana de Jesús, o en su operación humana de obediencia. Se sitúa en la sustancia misma de la persona de Cristo» (p. 99). He aquí una de sus tesis

fundamentales, que manifiesta una ontología con una fuerte tendencia estática. Este es uno de los puntos que no ha llegado a convencerme, porque para pensar en todo su peso la encarnación la historia filial es tan relevante como el mismo ser filial; o mejor, la interconexión entre ser y actuación resulta del todo capital, sin que quepa poner sordina sobre ninguno de los dos polos. White defiende con razón el polo ontológico, pero tiende a minusvalorar el peso sustantivo del polo histórico precisamente para captar en todo su vigor el polo ontológico. Sin la historia concreta que lo deletrea, el ser filial queda abstracto, se distorsiona, como se comprueba por ejemplo en las tentaciones o en algunas expectativas de los discípulos respecto al reino de Dios.

La primera parte está dedicada al misterio de la encarnación, en cinco capítulos. El primero versa sobre la ontología de la unión hipostática (pp. 113-186). Dada su importancia, me detengo más en él. Aquí, primero, critica a Rahner, por haber sido el causante con su cristología y, especialmente con su ensayo «Problemas actuales de cristología», de haber infeccionado de nestorianismo la cristología contemporánea (pp. 115-118 y 138-167). Sobre el particular, tres observaciones.

Primera, no me parece adecuado medir el nestorianismo por la comprensión que Tomás tiene del mismo (pp. 119-129). Resulta sintomático que trate con cierto desdén la postura de Grillmeier sobre Nestorio (p. 116). No considera la tesis doctoral de Scipioni, que muestra la cercanía entre Nestorio, teniendo presentes todos sus escritos, y los puntos de vista del tomo de León¹; ni las investigaciones del patrólogo belga A. de Halleux, tanto sobre Calcedonia, como Nestorio y Cirilo². Ni todo en Nestorio estaba tan desencaminado, a pesar de insuficiencias graves, ni todo en Cirilo carecía de problemas serios, a pesar de grandes aciertos. Sintomáticamente, White se apoya en el cuarto anatematismo de la tercera carta de Cirilo a Nestorio (p. 122, nota 7). Los anatematismos que acompañaron la tercera carta de Cirilo a Nestorio no fueron aprobados ni en Éfeso ni en Calcedonia y crearon enormes problemas, por los resabios de monofisismo que contienen. En el tercer anatematismo se defiende la unión natural (*henosis physiké*; DH 254), formulación de sabor monofisita indudable.

Segunda, a lo largo de su ensayo White reduce al mínimo lo que Rahner considera que la cristología ha de desplegar al máximo. La condena del apolinarismo incluye la afirmación de la naturaleza humana de Cristo como un verdadero *auto-kíneton*, no una marioneta teledirigida por el Logos, sin voluntad ni libertad

¹ L. I. Scipioni. *Nestorio e il concilio di Éfeso. Storia dogma critica*. Studia Patristica Mediolanensia 1. Milano 1974.

² Ej. A. de Halleux. “La définition christologique à Chalcédoine”. *Revue Théologique du Louvain* 7 (1976): 3-23 y 155-170; “Les douze chapitres cyrilliens au concile d’Éphèse (430-433)”. *Revue Théologique du Louvain* 23 (1992): 425-458; “Nestorius: histoire et doctrine”. *Irénikon* 66 (1993): 38-51 y 163-177.

humanas propias³, algo que, a la postre y a su modo, afirmará Máximo Confesor y sancionarán autoritativamente el I sínodo de Letrán y el III Concilio de Constantinopla. El rechazo de una psicología humana autónoma en Jesucristo por parte de White (ej. p. 128) plantea sus preguntas sobre la verdadera existencia del alma humana íntegra, correspondiente con la naturaleza humana íntegra, más allá de concesiones verbales al respecto.

Tercero, en mi opinión Rahner pretende mostrar el correlato óptico, conciencia de Cristo, de una verdad ontológica, unión hipostática⁴; no fundamentar lo uno, ontológico, a partir de lo otro, óptico, como White le imputa. El punto de partida constante de Rahner es la verdad ontológica afirmada por el dogma. Con esto no entro ahora en si lo ha conseguido o no. Pongo de manifiesto que el planteamiento es divergente al que White le imputa y sobre el que le juzga. Desde un enfoque diferente al de White, he defendido que hoy se da un peligro real de neonestorianismo en la cristología, pero no por causa de Rahner⁵.

En segundo lugar, ofrece cuatro principios tomistas para una comprensión calcedoniana de la humanidad de Jesús (pp. 167-185): la subsistencia hipostática sólo se resuelve adecuadamente desde la instrumentalidad de la naturaleza humana (*instrumentum coniunctum*); la unión hipostática es la base de la historicidad del Verbo; la instrumentalidad no se opone a la autonomía moral; el desarrollo histórico de la conciencia no es constitutivo de la relación hipostática, sino su expresión. En estos principios se manifiesta la tendencia de la cristología de White. Dos comentarios.

Primero, defiende «el carácter teándrico de sus acciones humanas libres» (p. 179). El término «teándrico», muy repetido por White, es problemático, porque coloca en la pendiente del monofisismo en el que cayó el papa Honorio a pesar de sus equilibrios verbales: «el Señor Jesucristo, Hijo y Verbo de Dios [...] es un solo operador de divinidad y humanidad (*unus operator divinitatis atque humanitatis*)» (Carta a Sergio de Constantinopla, año 634; DH 487). Postura condenada en el III Concilio de Constantinopla (DH 550). Siguiendo a Máximo Confesor se ha de afirmar tanto que la persona única es en dos naturalezas, como que la persona realiza dos operaciones: una humana y otra divina, correspondiente a las dos naturalezas, teniendo ambas operaciones el mismo fin y objeto. Eso no significa la existencia de una única operación «teándrica», porque al reducir las operaciones a una, aunque sea para adjudicarla a la única persona compuesta, se elimina una de las operaciones y, con ella, la naturaleza. El mismo Tomás pondera en qué sentido restringido se puede hablar en Cristo de una operación teándrica: siempre que se entienda que se quieren decir dos operaciones (*STh* III, q. 19, a. 1,

³ Cf. K. Rahner. "Problemas actuales de cristología". En *Escritos de Teología*, 4.^a ed. Vol. 1, nota 7, de las pp. 175-176. Madrid: Taurus, 1967.

⁴ *Ibid.*, 188.

⁵ G. Uríbarri. *La singular humanidad de Jesucristo*. Madrid: San Pablo, 2008.

sol. 1). La disquisición tomista apunta en la línea contraria a White, al menos en mi lectura. El artículo se enuncia así: «¿Hay en Cristo una sola operación divina y humana?». El artículo defiende claramente la existencia de *dos* operaciones, ligadas a las dos naturalezas. Por eso, tomar como resumen y saldo de éste una actividad teándrica me parece que falsea tanto el espíritu como la letra. En un momento concreto salva la expresión (problemática) de Dionisio, que habló de una operación «teándrica», siempre que por tal se entienda que se trata de dos operaciones, de modo que «la operación divina se sirve de la operación humana» (*Sth* III, q. 19, a. 1 sol 1). Nótese que ha hablado de dos operaciones, no de una. Es decir, que el único modo correcto (aunque problemático) de hablar de una operación teándrica es indicar en seguida que se trata de dos operaciones entre las que no hay contradicción.

El peso de la concepción teándrica de la actividad del Verbo encarnado conduce a la pregunta por la verdadera salvaguarda de las propiedades de las naturalezas, afirmada por Calcedonia (DH 302), siguiendo el tomo de León (DH 293-294), según el cual cada naturaleza obra lo que le es propio en comunión con la otra («*Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est*»). DH 294). La actividad pende de la naturaleza, como White recoge en su definición de naturaleza (p. 293). Por ser la naturaleza de la persona, por eso la actuación natural, único modo de actuar, es actuación de la persona, dado que Jesucristo es una persona en dos naturalezas, según Calcedonia. Sin embargo, White sostiene: «Sus elecciones libres, todas son reales, pero también están imbuidas “desde el principio” de la presencia del Padre y del Espíritu, actuando con y en él de manera divina» (p. 179). Según esta formulación: ¿actúa la naturaleza humana lo que le es propio en comunión con la naturaleza divina o actúa la divinidad a través de una naturaleza humana que ha convertido en su «marioneta», *con* la que actúa y *en* la que actúa? Más que calcedonismo, como White sostiene defender, esto suena mucho más a neocalcedonismo poco mitigado.

Segundo, según White: «El desarrollo espiritual humano del hombre Jesús es una *propiedad* de su persona, pero no es *constitutivo* de su persona subsistente como tal» (p. 181; cursivas en el original). Si tomamos en su peso esta afirmación, la encarnación se resuelve enteramente en el momento de la concepción virginal. Los misterios de su vida, mediante los que ocurre la redención, en la perspectiva de White, no son «constitutivos» del Señor encarnado, sino una «propiedad» de la encarnación. ¿Se puede considerar la Pascua *no constitutiva* de la cristología, si el objeto de la cristología, según White, es pensar el Señor encarnado?

Una vez mostrada la tónica de la propuesta de White, presentaré el resto de la obra de modo más sintético. El capítulo segundo (pp. 187-246) está dedicado al tema de la naturaleza humana y la gracia de Cristo. Censura a Rahner y a Chenu. Defiende la necesidad del concepto de naturaleza pura, aunque no se

haya dado (p. 203), cosa que también hace Rahner⁶, para mantener en todo su peso la gratuidad de la gracia. No veo que la divergencia con Rahner en este punto sea tan significativa. Sí que resulta ilustrativo su malestar de fondo con la cristología de la *Gaudium et spes*, entre otras cosas por no haber proporcionado un concepto de naturaleza humana, desde el que sopesar cómo se puede dar en Cristo un cumplimiento de la naturaleza humana (p. 223). Aquí se advierte cómo White plantea la correlación cristología – antropología desde claves ajenas a la antropología asiática (Ireneo, Tertuliano), que GS hace suya, según la cual lo determinante de la naturaleza humana es su comprensión desde Cristo, no su pre-comprensión metafísica. No sorprende su incomodidad manifiesta con la cristología de GS.

Los capítulos tercero (pp. 247-289) y cuarto (pp. 291-335) constituyen básicamente una respuesta a Barth. Defiende la teología natural y la *analogia entis*. En el capítulo quinto (pp. 337-390) argumenta a favor de la visión beatífica, como único modo de conciliar las dos voluntades en Cristo. «Tengo la intención de afirmar que esta cooperación [de las dos voluntades] solo puede ocurrir dentro de una sola actividad unificada, debido a la presencia, en el alma creada de Cristo, de un conocimiento inmediato de sus propias voluntades y esencia divina y personal» (p. 350). El asunto es si este conocimiento inmediato continuo (p. 366), en la interpretación de White, salvaguarda las propiedades de las naturalezas y que la voluntad humana es principio propio de operación. Para White no se da autonomía psicológica en el hombre Jesús, distinta de la voluntad de su sujeto divino (p. 369). La afirmación de la integridad de la naturaleza humana implica la defensa de la integridad del alma (*psyché*). ¿Es consistente la integridad del alma sin integridad psicológica concomitante de dicha alma: conocimiento, voluntad, libertad, deseo? Al tratar de la obediencia y la oración (pp. 373-389) de Cristo, sin embargo, más adelante, dice: «para Tomás de Aquino, lo que se designa por los términos contemporáneos de “psicología de Cristo” (su imaginación, sus emociones, sus ideas, etc.) no se modifica estructuralmente por el conocimiento extraordinario que Cristo tiene de su propia identidad, voluntad y misión» (p. 387). ¿Tiene o no una psicología humana propia, autónoma, no modificada por la unión hipostática? La postura de White le lleva, al tratar de la agonía en el Huerto, a introducir dos planos en la naturaleza humana de Cristo, distinguiendo un plano corporal y psicológico-espiritual, en el que sufre, y uno intelectual, en el que está consolado gracias a la visión beatífica (p. 462). Aquí, ¿se da una autonomía psicológica, al menos en el plano corporal-espiritual, que está separado del intelectual, en el que no se da esa autonomía? Más adelante aclara: «en su vida terrena, Cristo ha debido poseer la visión beatífica, de suerte que su conciencia psicológica ordinaria ha podido funcionar efectivamente sin estar sumergida

⁶ K. Rahner. «Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia». En *Escritos de Teología*, 1:345.

por su conciencia extraordinaria de Dios» (p. 468). Pero si la visión beatífica era continua y determinante, para que realmente la naturaleza humana pueda ser el instrumento adecuado y permanente de la persona divina, ¿por qué ahora restringe el alcance determinante de la visión beatífica? ¿No supone esta doble conciencia un dualismo, tal y como se achaca al nestorianismo, que ahora se ha introducido en la naturaleza humana de Cristo que queda escindida en la parte de la misma que se relaciona directamente con el Padre, mediante el influjo del Logos hipostático, en transparencia y la que no? Por otra parte, algunos textos bíblicos no encajan del todo bien con el conocimiento inmediato constante de la voluntad divina, sin distancia posible alguna entre la voluntad del Padre, de la persona divina del Verbo y del Espíritu Santo, y la voluntad humana de Jesús. Cómo pudo decir, cosas como: «Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo: sólo el Padre» (Mc 13,32); o «sentarse a mi derecha o mi izquierda no está en mi mano concederlo. Será para quien mi Padre lo tenga dispuesto» (Mt 20,23). ¿Habla sólo la humanidad? No se puede sostener, porque es la única persona del Verbo, no separable de la humanidad, quien en todo momento habla. ¿Son la hora y la sesión a la derecha e izquierda aspectos que no tienen que ver con su misión ni con su realidad de Hijo y Señor?

En la segunda parte se aborda el misterio de la redención. Se ordena en dos grandes bloques: una discusión con los planteamientos de tenor kenótico de la cristología contemporánea (caps. 6-8), a lo que sigue el descenso a los infiernos y la ontología de la resurrección (caps. 9-10). El capítulo seis (pp. 393-432) versa sobre la obediencia del Hijo, en polémica con Barth. Rechaza la posibilidad de una obediencia intratrinitaria, porque las tres personas comparten sin restricción la misma voluntad. En capítulo siete (pp. 433-475) está dedicado a la cuestión del supuesto abandono de Cristo en la cruz. Sostiene que no hubo abandono, leyendo Mc 15,34 en continuidad con la concepción presente en el evangelio de Juan, particularmente de la sed de Cristo, a la vez que defiende la posibilidad de una simultaneidad de agonía y consolación.

La muerte de Cristo es objeto del capítulo octavo (pp. 477-531). Discute todos los planteamientos que considera kenoticistas (Pannenberg, Balthasar, Jüngel). La kénosis no habría afectado en nada a la naturaleza divina (p. 485). Al defender la actuación de la humanidad, parece contradecir lo que ha venido sosteniendo antes: «Entonces Cristo, como hombre y porque es Dios, puede elegir dar su vida o no, libremente, para la salvación del mundo». ¿No supone esta posibilidad de no dar su vida abrir la vía a la desobediencia, que ha negado desde la visión beatífica inmediata constante para asegurar la salvación? ¿Qué diferencia hay en decir que pudo dar su vida o no (desobediencia a la voluntad del Padre) y que pudo pecar o no?

En el capítulo noveno (pp. 533-611) aborda el descenso a los infiernos. Compara la visión de Balthasar, al que trata con más respeto de lo que acostumbra a hacer con los teólogos contemporáneos, con la visión de santo Tomás.

Ni que decir tiene que la perspectiva de Balthasar, bienintencionada, peca de deficiencias notables.

En su último capítulo (pp. 613-649) pasa revista a la ontología de la resurrección. Defiende la postura tradicional relativa al estado intermedio, cosa plenamente legítima. Ahora bien, deja sin tocar algunos elementos problemáticos que dicha postura ha de solventar o, al menos, intentarlo. Entre ellos están los siguientes, que simplemente enuncio. ¿Qué sentido tiene hablar de una duración postmortal que transcurre durante el «estado intermedio» que va desde la muerte individual hasta el juicio universal? ¿Hay «tiempo» después de la muerte? ¿Cómo se puede sostener que, siendo la retribución postmortal inmediata (DH 1000), haya una diferencia entre el juicio individual postmortal, juicio particular, y el juicio final, universal? ¿Qué se juzga en cada caso con respecto a cada individuo en el juicio particular y en juicio universal? ¿Tiene sentido que se repita el juicio, juzgando primero al individuo solo y luego con todos? Si la retribución postmortal ha sido inmediata, en el momento del juicio particular, ¿qué se juzga en el juicio universal, el que aparece con mayor consistencia en la Escritura? Si el alma separada del cuerpo recibe la retribución postmortal inmediata, ¿recibe la persona humana la retribución? Si no la recibe la persona humana, cosa que no tendría sentido, ¿cómo puede ser juzgada y retribuida «alguien» que no es la persona humana? Ahora bien, si la persona humana ya ha recibido la retribución, al recibirla su alma, entonces el alma es la persona humana. ¿Qué le añade el cuerpo en la resurrección del último día a un alma separada que ya es la persona humana? Por otra parte, según White, en la antropología tomista no se puede decir que el alma sea la persona humana, dado que la persona humana es una sustancia compuesta de alma y cuerpo (p. 630): «una “simple” alma no constituye una persona humana completa» (p. 632).

La conclusión (pp. 653-711) se titula: «La promesa del tomismo. Por qué la cristología no es principalmente una ciencia histórica». Defiende la necesidad de la ontología y del hilemorfismo. Considera que la única explicación coherente y posible de todo es el hilemorfismo clásico (p. 697).

Santo Tomás en su día fue un innovador; que entró en diálogo receptivo y crítico con la nueva filosofía (Aristóteles). Como admirador suyo, entiendo que seguir su estela tiene más que ver con la fidelidad creativa de una tradición señera que, con una fijación reactiva a toda novedad, anclada en un saber adquirido como perenne e intemporal. En esa fidelidad creativa se inscriben, cada uno a su modo, Rahner y Balthasar, con aciertos y errores. «Actus autem creditis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» (*STh* II-II, q. 1, a. 2 ad 2).

GABINO URÍBARRI, SJ
guribarrri@comillas.edu