

EL «DE VERBO INCARNATO» EN EL PROCESO DE INTERPRETACIONES

De los cien años que conmemoramos, los ochenta primeros, aproximadamente hasta el Vaticano II, son sobre todo en España años de predominio de la escolástica. Continúa la restauración que se había iniciado a comienzos del XIX y que a partir de 1879 fue impulsada por León XIII con la vuelta al tomismo preconizada por la encíclica *Aeterni Patris*. La mentalidad y actitud de restauración, de mirar al pasado para conservarlo y reproducirlo, será una de las características de esta teología. Pero el pasado no es un bloque monolítico, sino una tradición larga y compleja. Podemos preguntarnos cómo se sitúa esta teología de final del XIX y primera mitad del XX respecto a los momentos más destacados de esa tradición. Nos fijamos en la doctrina sobre Cristo, recogida en tratados que suelen tener por título *De Verbo incarnato* u otro semejante. De estos tratados atenderemos a los que se estudiaban o se escribían en la Facultad de Teología de Oña.

Los diez primeros años, hasta 1891, enseña en Oña J. Mendive. Hasta 1896 se dedica a componer sus obras. A sus *Institutiones Theologiae Dogmatico-scholasticae* (1895) pertenece su tratado *De Verbi divini incarnatione* (t. V). A Mendive le sustituye Marcos Martínez, que enseña desde 1896 hasta poco antes de 1931, cuando cesa la enseñanza con la expulsión de los jesuitas de España. No ha dejado nada impreso sobre cristología, pero sí unos amplios apuntes manuscritos. En ellos se ve que utilizaba como texto para las clases la obra de T. Holtzclau (1716-1795), *Tractatus de Deo Verbo incarnato*, publicado en la *Theologia Wirceburgensis*, volumen II (1.^a ed. 1766-71; utilizaremos la 2.^a ed. de 1853). Representa un vínculo entre la escolástica postridentina y la del siglo XIX. También es utilizada en las clases de Oña la obra de Ch. Pesch, *De Verbo incarnato*, en sus *Praelectiones dogma-*

ticae, tomo IV (4.^a y 5.^a ed. 1922). A los últimos años de la época que nos ocupará pertenece el tratado de J. Solano, *De Verbo incarnato*, en: *Sacrae Theologiae Summa*, III (1.^a ed. 1950; citaremos la 4.^a ed. 1961)¹.

Estos pocos autores pueden ser representantes de una época y de un modo de hacer teología. No nos interesará tanto lo diferenciante de ellos cuanto los rasgos comunes a esta neoescolástica, y particularmente su modo de recibir una tradición escolástica postridentina y medieval, y de interpretar con ella los antiguos concilios y los textos de la Escritura. Se puede hacer como un estudio estratigráfico en que, limitándonos a las cuestiones doctrinales y a los momentos históricos más salientes, veamos lo que en estos tratados neoescolásticos procede de la Escritura, lo que procede del concilio de Nicea, del de Calcedonia, de Santo Tomás, de la teología postridentina o de la moderna (siglos XIX-XX).

Los estratos mencionados no se encontrarán simplemente superpuestos unos a otros. Muchas veces los posteriores influirán en el modo de entender los anteriores. Por ejemplo, podemos preguntarnos si se interpreta a la Escritura desde puntos de vista ajenos a ella, y lo mismo cabe decir de los concilios y teólogos. Aunque la teología que recogemos quiere ser fiel a un pasado y es más repetidora que innovadora, esto no impide que en la interpretación del largo proceso de veinte siglos haya puntos de inflexión, muchas veces inconscientes, en la doctrina cristológica.

Antes de recorrer las diversas etapas digamos brevemente algo sobre el ambiente teológico de estos ochenta años. En su comienzo está la *Aeterni Patris*, restauradora del tomismo. A lo largo de los primeros decenios del siglo XX van extendiéndose entre los católicos, aunque con dificultades, los estudios bíblicos; en 1943 reciben el impulso de la *Divino afflante Spiritu*. En 1950 la *Humani generis* sale al paso de algunas tendencias teológicas recientes. Al año siguiente, con ocasión del centenario del concilio de Calcedonia, se publican importantes estudios cristológicos y la encíclica *Sempiternus rex*.

En 1951 hace J. Solano un balance y semblanza de la teología española en los últimos veinticinco años. En él tiene muy presente a la *Humani generis*. Como característica de la labor teológica en España señala el estudio de los escolásticos y un intelectualismo moderado, que considera podría ser excesivo si no se profundizara en el «sentido del misterio». En lo cristológico, como característica de la espiritualidad española de esos años, anota el «buscar directamente la persona

¹ Agradezco a José María Lera la información que me ha proporcionado sobre la enseñanza de la cristología en Oña.

de Nuestro Señor Jesucristo y tender hacia la unión con El por un aumento de vida interior»². Pero en contraste con esto, cuando enumera los problemas que más han interesado a los teólogos españoles, no menciona ninguna cuestión cristológica³. Y en la lista de libros teológicos de esos años los que tratan de Jesucristo son de los más escasos: uno del cardenal Gomá, *Jesucristo Redentor*, 1944; otro de J. Munera, S.J., *Jesucristo. Estudio histórico, apologético, teológico*, 1945, y el del mismo J. Solano, *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús según las Encíclicas Pontificias*, 1950. Artículos sólo cita uno de J. B. Manyá, *De ratione admirationis in Christo. Commentarius theologicus in Mathhaeum VIII, 10*, *Analecta Sacra Tarraconensia* 2 (1926) 431-459. Esta penuria de lo cristológico contrasta con la abundancia de lo mariológico. ¿Por qué esta falta de interés teológico por Cristo si la espiritualidad de esos años era marcadamente cristocéntrica? Parece que había un divorcio entre reflexión teológica y vida.

Las obras que nos van a ocupar son todas ellas textos para las clases de teología. Deberán por tanto presentar una síntesis de toda la materia, pero con limitaciones. Tendrán que cuidar el orden pedagógico, la claridad, la brevedad y la seguridad doctrinal. No hay los amplios tratados de la época postridentina. Entre estas obras, la de Solano puede ser considerada como balance de una época. Hay además en su última edición, en vísperas del Vaticano II, unas palabras de revisión del pasado y de apertura a corrientes renovadoras:

«Relate ad integrum hunc tractatum christologicum speramus in proxima editione D. f. rationem habere eorum quae sapienter proponit K. RAHNER, S.I., *Probleme der Christologie von heute* apud *Schriften zur Theologie* (Einsiedeln-Zürich 1954) 1, 169-222. Cf. quoque generalius, J. [sic] ALONSO SCHOEKEL, S.I., *Argumento de Escritura y Teología Bíblica en la enseñanza teológica: XVII Semana Española de Teología* (Madrid 1960) 225-241»⁴.

El artículo de Rahner es una crítica al esquema de la cristología clásica, puramente formal y abstracto, basado en la distinción entre naturaleza y persona; lo declara insuficiente. Aparece ya aquí el giro antropológico de su teología: la cristología como antropología que se trasciende a sí misma y la antropología como cristología deficiente; la encarnación como objetivo ontológico del movimiento total de la

² J. SOLANO, S.I., *La teología en España durante los últimos veinticinco años*, *Greg* 32 (1951) 149.

³ A. c., p. 144-152.

⁴ J. SOLANO, *De Verbo incarnato*, p. 13, nota 1.

creación. Apunta la necesidad de completar la cristología metafísica con una «cristología de conciencia» que, partiendo de la Escritura, no del dogma, describa la relación de Jesús con el Padre y pase de las categorías ónticas, comunes a todos los seres, a las ontológicas, propias del ser espiritual cuya característica es la autoconciencia. Estas son algunas de las cosas que Rahner «sapienter proponit».

I. LA ESCRITURA

En primer lugar se puede preguntar por el puesto que el argumento de Escritura ocupa en el método teológico de estos tratados. Después examinaremos el vocabulario de las tesis comparándolo con el de la Escritura. Veremos a continuación cómo entienden estos teólogos los textos de la Escritura. Por último, compararemos el modo de entender la encarnación en el N. T. con el modo de entenderla en los tratados *De Verbo incarnato*.

EL ARGUMENTO DE ESCRITURA

Comenzando por Holtzclau (al que como hemos dicho sigue M. Martínez), puesto que no hace ninguna consideración metodológica, podemos deducir el valor del argumento de Escritura del lugar que de hecho ocupa en su elaboración teológica. En la *Dissertatio I, Sectio I*, de tono apologético, en que quiere mostrar a los judíos que el Mesías ya ha venido, sólo emplea la Escritura. Pero ya en la *Sectio II*, sobre la divinidad de Jesús, comienza por una exposición histórica de la herejía arriana y sociniana, para seguir con los argumentos de Escritura, primero del A. y luego del N. T. Estos están vistos a la luz de la doctrina de la Iglesia que ha expuesto anteriormente. Y lo mismo a continuación, por ejemplo, al hablar de la unidad de persona: precede la doctrina de la Iglesia y sigue la prueba de Escritura. Se puede sacar como consecuencia que la Escritura ocupa el primer puesto cuando hace apologética o teología fundamental, pero que cuando trata de cuestiones dogmáticas el puesto de la Escritura estará subordinado al del dogma. Esta subordinación se mantiene aun cuando en otros artículos precede la prueba de Escritura y sigue una segunda «*ex conciliis*», porque de hecho pone por delante una detenida exposición

de la historia del dogma y porque los términos que emplea son de procedencia dogmática.

En Mendive el modo de proceder es semejante. Por una parte, el argumento de Escritura precede al de la doctrina de la Iglesia, entendiéndose por tal el Magisterio y la Tradición. Pero por otra parte los enunciados de las tesis proceden en muchos casos de los concilios y en otros de la teología especulativa. En la práctica el Magisterio va por delante.

Lo mismo hay que decir de Pesch. Sin embargo, en este autor hay un mayor sentido para el proceso de formación, que va desde la Escritura hasta el Magisterio, pasando por las enseñanzas de los Padres que precedieron a las intervenciones del Magisterio.

El puesto que asigna Solano a la Escritura en su tratado es el mismo de toda la *Sacrae Theologiae Summa*: ocupa el primer puesto en la argumentación, pero a la argumentación ha precedido, como su norma, la «doctrina Ecclesiae». De esta manera se sistematiza y hace explícito lo que ya estaba, aunque no tan claramente, en los autores anteriores. Sin embargo, el mismo Solano se plantea fuera del tratado la cuestión de si el Magisterio ha de preceder o ha de seguir a la Escritura y Tradición en la prueba teológica. Deja la cuestión sin resolver y afirma que en la práctica no hay tanta diferencia entre ambos métodos⁵. Esto lo escribe a raíz de la *Humani generis*, cuando admitir una evolución desde la Escritura al Magisterio podía parecer sospechoso de modernismo. Un estadio posterior de su pensamiento lo recoge, aunque sucintamente, la nota de la cuarta edición de su tratado (1961), en que aprueba el artículo de L. Alonso Schökel. En este artículo se critica el método escolástico de utilizar la Escritura como repertorio de argumentos para probar tesis ya establecidas, empleando textos escriturísticos separados de sus contextos y aislados de las relaciones que tienen en la misma Escritura⁶.

EL VOCABULARIO DE LA ESCRITURA

¿En qué medida el lenguaje del *De Verbo incarnato* procede de la Escritura y en qué medida procede de otras fuentes? Esta pregunta está ya en parte respondida con lo anterior. Si el Magisterio precede y sirve de norma al argumento de Escritura, configurará también de-

⁵ J. SOLANO, *La teología en España...*, Greg 32 (1951) 145.

⁶ L. ALONSO SCHÖKEL, S.I., *Argumento de Escritura y Teología Bíblica en la enseñanza teológica*, en *XVII Semana Española de Teología*, p. 225-241.

cisivamente el vocabulario de los enunciados principales o tesis del tratado.

En esta cuestión del vocabulario hay que evitar dos extremos. Por una parte no hay que tomar en cuenta como propias de la Escritura palabras cuyo significado en el *De Verbo incarnato* es claramente distinto del que tienen en la Escritura. Por ejemplo, «natura» no pertenece al lenguaje cristológico de la Escritura, aunque aparezca en ella en otros contextos. Por otra parte, no nos planteamos ahora la cuestión de la evolución semántica de algunas palabras, por ejemplo, «caro», «ánima», etc.

Para simplificar, nos fijaremos sólo en un autor, Solano, y sólo en los enunciados de las tesis. A modo de muestreo puede ser suficientemente significativo.

En primer lugar proceden de la Escritura los nombres que designan a Jesús: «Verbum», «Unigenitus», «Filius Dei», «Christus», «Filius», «Iesus Christus». Estos nombres se emplean para designar a la persona, pero ninguno de ellos es objeto de estudio. Unos designan a la segunda persona de la Trinidad; otros («Christus», «Iesus Christus»), al Verbo encarnado, en su estadio terreno o en el glorioso.

Otro capítulo se puede formar con los términos antropológicos: «homo», «corpus», «ánima», «caro», «sanguis», «cor». Prescindiendo ahora de los deslizamientos semánticos, los cuatro primeros se emplean ante todo para afirmar la realidad humana de Cristo, material e íntegra, como la nuestra. La «sangre» es mencionada en contexto de «sacrificio»; sin embargo, donde más se la destaca es en un contexto que podría llamarse de culto a las reliquias: la sangre de Cristo derramada en la pasión como objeto de adoración⁷. También se la menciona en contexto por así decir anatómico, cuando se enumeran las diversas partes del cuerpo que son asumidas por el Hijo de Dios⁸. El «Corazón de Jesús» es considerado como objeto de devoción. Aunque las fuentes inmediatas de esta consideración son extrabíblicas, la prueba escriturística es aquí más amplia que en otras ocasiones⁹.

Unas cuantas palabras pertenecen al vocabulario más estrictamente teológico: «mysterium», «potentia Dei», «gratia», «gloria», «sanctus». De ellas «mysterium» es empleada en un contexto en el que encuentra poco apoyo escriturístico; el peso del argumento recae sobre la «ratio theologica»¹⁰. La «potentia Dei» está referida a la «gracia» como un

⁷ Cf. J. SOLANO, *o.c.*, p. 83 (thesis 9).

⁸ *Ibid.*, n. 140-141.

⁹ *Ibid.*, n. 549-558.

¹⁰ *Ibid.*, thesis 10, p. 90, con la prueba de razón en n. 187-193.

modo negativo de medirla («de potentia Dei ordinaria augeri nequit»). La «gracia» es considerada como una realidad sobrenatural dada en general a los hombres; aplica a Cristo un concepto genérico de gracia, poniendo la singularidad de Cristo en la medida¹¹. La «gloria», de la que explícitamente se habla, no es la de Cristo, sino la que Cristo da a los hombres¹². La «santidad» se refiere a la ontológica, y ésta sí se presenta como específica de Cristo¹³.

Al vocabulario escriturístico soteriológico pertenecen: «passio», «redemptio», «peccatum», «offerre», «expiatio», «iustitia», «superabundans». En general, en lo soteriológico hay una mayor presencia de la Escritura, porque no se refiere a la unión de Dios y el hombre en términos generales, sino a los hechos históricos de la pasión de Cristo, al «exitum Christi ex hoc mundo». El vocabulario sacrificial y el de redención son los que a un mayor significado soteriológico unen un mayor desarrollo escriturístico¹⁴. Sin embargo, no consideramos a la palabra misma «sacrificium» como propia de la Escritura para designar la pasión de Cristo.

Por último, se aplican a Cristo tres títulos que proceden de la Escritura: «mediator», «sacerdos» y «rex». Los dos primeros se ponen en relación con la Redención, y el segundo en particular con el carácter sacrificial de la muerte de Cristo. Bajo el título de «rey» trata de lo que se refiere a la «exaltación de Cristo después de esta vida»¹⁵. La fuente directa de este título no es bíblica; si fuera bíblica, tendría que destacar su conexión con la Pasión y se interpretaría a su luz lo que se refiere a la «potestad directa también sobre los reinos temporales».

MODO DE INTERPRETAR LA ESCRITURA

Podemos dejar para los apartados siguientes la cuestión de la interpretación ontológica de la Escritura en contraposición a la histórico-salvífica o funcional. También la tendencia a una mayor abstracción conceptual.

Se ha hecho notar con frecuencia que en la escolástica se aducen textos de la Escritura separados de sus contextos. En general se cree

¹¹ *Ibid.*, thesis 11, p. 99.

¹² *Ibid.*, thesis 24, p. 246.

¹³ *Ibid.*, thesis 12, p. 109.

¹⁴ *Ibid.*, thesis 28 y 29, p. 287 y 297.

¹⁵ *Ibid.*, thesis 30, p. 309.

poder captar el significado de las palabras sin necesidad de tener en cuenta el proceso humano, histórico, que hay tras el texto bíblico, ni la diversidad de lenguajes ni las limitadas posibilidades de expresión de cada uno de ellos. Además falta una perspectiva teológica que valore, juntamente con la unidad, la diferencia entre A. y N. T., y en el N. T. entre lo que se refiere inmediatamente a la experiencia de fe como respuesta a la Revelación y lo que es una consecuencia de esta experiencia de fe, y por tanto, desde un punto de vista teológico y no sólo histórico-literario, debe ser visto a su luz. Los textos de la Escritura parece como si estuvieran todos en un plano, sin captación de la perspectiva.

Sin embargo se advierte en algunos de estos teólogos (sobre todo en M. Martínez y Solano) estima de la labor exegetica. Pero la exégesis no cambia para nada el sistema teológico ya hecho. De vez en cuando, conscientes de que faltan cuestiones importantes de la Escritura, se remiten o a la teología fundamental o a las clases de exégesis¹⁶.

LA ENCARNACIÓN

El mismo título de los tratados está diciendo la importancia que en ellos tiene la idea de encarnación. Desde el principio suelen referirse al N. T., especialmente a Jn 1,14, para explicar su significado. Sin embargo, llama la atención que el concepto mismo de encarnación no es en ellos objeto de estudio. Se lo supone ya adquirido. Todo el esfuerzo irá dirigido al «hecho de la encarnación», y en orden a él se hablará de la «conveniencia», pero dando siempre por supuesto que se sabe perfectamente de qué se habla cuando se menciona la encarnación. Veamos hasta qué punto coincide y hasta qué punto se diferencia la idea que estos tratados tienen de la encarnación con la que encontramos en el N. T. Atenderemos en particular a Jn 1,14, con el prólogo de Jn como su contexto.

Jn 1,14 y el prólogo coinciden con los tratados *De Verbo incarnato* en ser cristología descendente. En ambos casos el punto de partida se pone en Dios. Sin embargo, difieren en esto mismo. Los tratados presuponen un conocimiento de la Trinidad y del Verbo como la segunda persona. El prólogo, por el contrario, no presupone tal conocimiento, sino el del Padre («ho theós»). En ambos casos el Verbo es ya un conocido: en el prólogo, como designación anticipada del que se ha dado a conocer como hombre dotado con la gloria que era propia

¹⁶ Cf., por ejemplo, SOLANO, *o.c.*, n. 581, 747 y 749.

de Dios; en los tratados, porque ha precedido otro tratado, el *De Trinitate*. Del principio del *De Verbo incarnato* se puede decir lo mismo que dice el prólogo del principio del mundo: el Verbo «ya existía»; metodológicamente se lo supone conocido.

Sin embargo, el prólogo tiene una cristología más consecuentemente descendente que la de los tratados. En el prólogo toda la creación, y por tanto también el hombre, ha sido hecha por el Logos, y por tanto tiene que ser entendida a partir de él. En los tratados el hombre, la «naturaleza humana», es un dato que se da por adquirido con independencia del Verbo; no se llega a ella por vía descendente. Y lo mismo que de la naturaleza hay que decir de la gracia y de la bienaventuranza, porque aplican a Cristo lo que se supone ya conocido sobre la gracia y la bienaventuranza de los hombres en general, es decir, siguen una vía ascendente de los hombres a Cristo, viendo en él la plenitud de lo que hay en los demás hombres. Algunos fundan su argumentación en Jn 1,14 («plenum gratiae et veritatis»), entendiéndolo de la gracia santificante y de la visión beatífica de Cristo¹⁷. Pero en Jn 1,14 la «kharis kai aletheia» del Logos es el mismo «hesed weemet» de Dios, es decir, se mantiene la vía estrictamente descendente.

Además los tratados vierten en términos de «unión» de naturalezas lo que en el N. T. se expresa como un acontecimiento de «venida al mundo», de «hacerse carne», de paso de la esfera de Dios a esta nuestra, de lo alto a lo bajo. En la «unión» desaparece este movimiento descendente, y más aún si se la explica como algo que acontece sólo de parte de la naturaleza humana. Entonces sería el movimiento ascendente de esta naturaleza, que pasa de no estar unida a estar unida al Verbo, lo que se pondría de relieve.

En los tratados escolásticos se presupone como «dogma inmutable» la inmutabilidad de Dios. Esto se sitúa en una problemática metafísica que no coincide plenamente con la de la Biblia. La diferencia está en que, mientras en la afirmación de la inmutabilidad lo que preocupa exclusivamente es señalar la distancia entre Dios y el mundo, en la Biblia preocupa también y principalmente que Dios se acerca al mundo, y es este acercamiento el que culmina en la encarnación. La versión de la encarnación que mantiene a toda costa la inmutabilidad de Dios es una versión desmitologizadora y desmundanizadora. Tiene su justificación, pero su punto de vista no es precisamente el bíblico. Con un modo de pensar cuya preocupación fundamental es señalar la distancia no se puede captar algo que de algún modo consista en un acercamiento, en una supresión de distancias.

¹⁷ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 207 y 279.

Hemos visto antes que la cristología encarnatoria de Jn 1,14 y en general del N. T. es más consecuentemente descendente que la de los tratados *De Verbo incarnato*. Ahora bien, esto tiene una contrapartida cuando se pasa de considerar el orden de la realidad de la revelación a considerar el orden de nuestro conocimiento de ella. En el prólogo de Jn se hace una distinción entre lo que «hemos contemplado» (Jn 1,14) y lo que «nadie ha visto nunca» (Jn 1,18): «hemos contemplado» a Jesús como Palabra encarnada presente entre nosotros; «nadie ha visto nunca» el misterio de Dios ni, por tanto, a la Palabra en su existencia desde el principio en ese misterio; la única vía de acceso a ese misterio es el mismo Jesús como su revelación. Luego en cuanto a nuestro conocimiento el prólogo señala un camino ascendente, desde la revelación acontecida en la tierra, en la «carne», hasta el conocimiento, por medio de esa revelación, de lo escondido en Dios desde el principio. Es decir, se distingue entre la experiencia de revelación («hemos contemplado») que tiene lugar exclusivamente en la tierra, y las consecuencias que se sacan de esta experiencia en cuanto encuentro con Dios y revelación del mismo Dios; aquí en la tierra se experimenta que la iniciativa parte de Dios y que se nos desvela lo que había oculto en él. Por el contrario, el *De Verbo incarnato* no reflexiona sobre la distinción entre el orden de la existencia y el de nuestro conocimiento. Con realismo ingenuo tiende a identificar el segundo orden con el primero. No recorre el camino por el cual se ha llegado a la idea de encarnación. Al principio del tratado la idea ya está formada: encarnación significa que Dios se hace hombre. Hay algunas indecisiones sobre si el hacerse hombre ha de referirse a Dios o al Verbo, pero no se le da mayor importancia a ello. Es verdad que no suele faltar una tesis sobre la unión hipostática (que se la considera como equivalente a la encarnación) como misterio; por tanto se afirma que es necesaria la revelación para su conocimiento. Pero falta preguntarse por el puesto que ocupa esta verdad en relación a otras, y tiene que faltar porque de lo que en el N. T. es una consideración parcial se ha hecho la visión total de todo lo que se refiere a Cristo. En el N. T. la encarnación es la condición de posibilidad de la exaltación: tan plena y singularmente uno con Dios como el exaltado a la gloria sólo puede llegar a ser quien plena y singularmente procede de Dios, y esto es la encarnación. En los tratados se ha perdido de vista la primacía de la resurrección de Jesús en cuanto revelación; ha quedado relegada a un puesto casi insignificante.

El orden de la revelación en el N. T. es: resurrección de Jesús - encarnación - Trinidad. El orden de la doctrina en los tratados escolás-

ticos es: Trinidad - encarnación - (resurrección de Jesús). Pero la diferencia no sólo está en la inversión del orden, sino en que mientras en el N. T. se trata de un acontecimiento (la revelación de Dios en Jesús), cuyas implicaciones (encarnación y Trinidad) se van progresivamente dilucidando como intelección de ese acontecimiento, en los tratados se pasa de una consideración intratrinitaria, que se supone ya adquirida y que en estos tratados permite hablar del Verbo como conocido, a una consideración intracristológica, centrada en la cuestión de la constitución ontológica de Cristo. En el N. T. —también en el prólogo de Jn— hay un pensamiento histórico-salvífico, un designio de salvación de Dios que se desarrolla en la historia. En los tratados predomina el pensamiento metafísico que prescinde de lo histórico-salvífico. Etso queda para una segunda parte soteriológica, centrada en la pasión de Cristo.

En el N. T. el sujeto que se encarna es Jesús, designado con uno de sus títulos («Cristo», «Hijo de Dios»; en Jn, «Palabra»¹⁸). No es una persona divina, la segunda de la Trinidad, que prescinda de la realidad humana. No se contraponen dos naturalezas, sino dos modos de existencia, dos condiciones, del mismo Cristo: la gloriosa y poderosa, propia de Dios, y la humillada y débil, propia del hombre terreno y mortal; «siendo rico se hizo pobre» (2 Cor 8,10), y esta pobreza no es la de la naturaleza humana, que subsistiría en el resucitado, sino la de la condición «carnal» o terrena del hombre. En los tratados, aunque no se desconoce el sentido bíblico de «carne», sólo se atiende a la contraposición de las naturalezas. Parece que se piensa que, en comparación con la distancia infinita entre Dios y el hombre, la distancia entre una u otra forma de existencia del hombre cuenta poco.

La razón de esta diversa interpretación de la encarnación radica en que en el N. T. ésta está pensada a partir del Jesús terreno y vinculada a la idea de revelación de Dios. En el *De Verbo incarnato* se pierde ese punto de partida y esa vinculación: en vez del Jesús terreno, el Verbo trinitario; y en vez de la revelación de Dios, la revelación de verdades sobre Dios. Para el N. T. la revelación de Dios en Jesucristo es al mismo tiempo una posibilidad y un límite del conocimiento de Dios; se la expresa en un pensamiento concreto y dinámico o relacional. En los tratados, con un pensamiento más abstracto y estático, que distingue conceptos, se pierde contacto con la posibilidad real de un nuevo conocimiento de Dios mismo y por otra parte parece como

¹⁸ Cf. P. BENOIT, *Préexistence et Incarnation*, en *XXVI Semana Bíblica Española*, II, 1969, p. 35-58, especialmente p. 48.

si se pudiera trasgredir ese límite porque el conocimiento pretende acompañar al acontecer mismo de la encarnación a partir de Dios.

II. EL CONCILIO DE NICEA

En la medida en que la cristología del *De Verbo incarnato* pretende inspirarse en el Magisterio de la Iglesia, se podría esperar que el concilio de Nicea tuviera en él un puesto destacado, porque entre los concilios antiguos éste tuvo una autoridad singular. Sin embargo no sucede exactamente así. Una explicación puede ser que se ha situado su doctrina en el tratado de la Trinidad. Así, por ejemplo, J. M. Dalmau en el *De Deo uno et trino* de la *Sacrae Theologiae Summa*¹⁹.

Holtzclau presenta una sinopsis histórica de la herejía arriana (junto con la sociniana) bajo el epígrafe: «De Jesu Nazareni divinitate contra judaeos et hereticos»²⁰. Señala que los adversarios de Arrio no atendieron a la negación que éste hacía de la íntegra humanidad de Cristo. Como en otras ocasiones el autor atiende a los hechos históricos más que a estudiar el texto mismo del concilio.

Mendive cita escuetamente a Nicea en apoyo de la tesis: «In Christo non nisi una Verbi persona est, quae sibi naturam humanam hypostatice copulavit»²¹.

Pesch lo cita para probar la tesis: «Jesus Christus est verus Deus»²². Expone la historia del arrianismo y su doctrina, pero no comenta el texto del concilio.

Solano, además de en la Introducción refiriéndose a la divinidad de Cristo, lo cita a propósito del motivo salvífico («propter nostram salutem») en la tesis sobre la conveniencia de la encarnación, y más adelante sobre la redención por la pasión; igualmente, al hablar de la unión en una persona y en un escolio sobre la ascensión²³.

¹⁹ J. M. DALMAU, *De Deo uno et trino*, 1952, n. 326, 329, 344-346.

²⁰ T. HOLTZCLAU, *Tractatus de Deo Verbo incarnato*, p. 63-66.

²¹ J. MENDIVE, *De Verbi divini incarnatione*, p. 30.

²² CH. PESCH, *De Verbo incarnato*, n. 27.

²³ SOLANO, *o.c.*, p. 11, n. 7, 728, 33 y 749.

PREEXISTENCIA Y DIVINIDAD

Comparando ahora lo que dicen estos autores con el mismo texto del concilio, podemos ver hasta qué punto coinciden con él o introducen algún cambio de perspectiva. En primer lugar, en Nicea el sujeto de todo lo que se va a decir (divinidad, encarnación, pasión, etc.) es «Jesucristo, el Hijo de Dios». Coincide con los textos del N. T. en que el sujeto preexistente es «Cristo», es decir, coincide en no prescindir del hombre. Por el contrario, en los tratados el sujeto es, cuando se trata de la encarnación, el Verbo entendido como segunda persona de la Trinidad, prescindiendo de la humanidad de Jesús. «Jesucristo» es sujeto cuando, como Holtzclau o Pesch, afirman su divinidad; otros la suponen afirmada en el *De Trinitate*. Esta diferencia en cuanto al sujeto significa que la cristología de Nicea no es puramente descendente, sino que tiene en cuenta que todo lo que se pueda decir del preexistente y de su encarnación sólo se puede decir a partir del conocimiento del hombre Jesucristo. No hay en Nicea un tratamiento de lo trinitario independiente de lo cristológico. En el *De Verbo incarnato*, por el contrario, no se atiende a esta implicación de lo cristológico en lo trinitario.

La divinidad de Jesús en Nicea se expresa con las palabras: «de la misma naturaleza que el Padre». «El Padre» es el Padre de Jesucristo, el Dios revelado por Jesucristo. Unido a lo que decíamos sobre el sujeto, coloca a todo el credo de Nicea bajo la luz de la revelación acontecida en Jesucristo; no es reducible a una genérica designación de «Dios» o de «divinidad». El *De Verbo incarnato*, si habla de divinidad de Jesús, lo hace en términos genéricos, sin atender a la especificidad cristiana. Lo que en definitiva estaba en juego en la disputa con Arrio era si había de prevalecer el Dios de los filósofos, el Dios de la trascendencia tal y como la concebía el platonismo medio, o el Dios de Jesucristo. Nicea, aunque se sirve de la «esencia» como instrumento conceptual, no cae en el esencialismo de un Dios conocido al margen de su revelación en la historia. Lo que sigue en su credo lo confirmará. En los tratados escolásticos, por el contrario, no se atiende a esta conexión con la historia; la interpretación que hacen de Nicea tiende al esencialismo. Es verdad que esto está compensado de algún modo con la referencia a lo trinitario, que supone la revelación en Jesucristo. Pero no se atiende a esto que se supone.

A veces se advierte en estos tratados una indecisión entre la de-

signación genérica de Dios y la mención de las personas de la Trinidad. Así a propósito de la encarnación.

ENCARNACIÓN

Lo que sigue en Nicea es la encarnación. En la discusión con Arrio se planteaba la tensión entre la igualdad con el Padre y la realidad humana y mortal. Arrio quiere atenuarla poniendo un Logos que sea un término medio. Nicea la mantiene afirmando los extremos. La importancia que los tratados dan a la encarnación entronca con la que tiene en Nicea. Pero para decir qué es la encarnación se sirven del planteamiento y de los términos del concilio de Calcedonia. Coinciden con Nicea en afirmar los extremos, humanidad y divinidad, pero lo hacen dentro de un planteamiento de constitución interna de Cristo. La conexión con lo trinitario se hace problemática. Muchas veces la encarnación se formula con un genérico «Dios se hizo hombre», en que ni «Dios» ni «hombre» se corresponden adecuadamente con lo que dice Nicea. Ya vimos la diferencia respecto al sujeto. Respecto al predicado, aunque Nicea a «se encarnó» añade «se hizo hombre», no quiere decir que sitúe a la encarnación en el mismo grado de abstracción que el «hacerse hombre», prescindiendo de las condiciones en que se desarrolle esa existencia humana, que lo mismo podría ser terrena que gloriosa, mortal que inmortal. En toda la discusión con Arrio, y por tanto en Nicea, entraban en juego las condiciones de existencia terrena y mortal del hombre. Y así lo confirma en el mismo credo de Nicea la continuación que se refiere a la muerte de Jesús. «Se hizo hombre» sale al paso de una mala interpretación de la «carne», pero no reduce la concreción de la «carne» a la abstracción del «hombre».

Cuando los tratados empiezan, siguiendo a Santo Tomás, con una tesis sobre la conveniencia o el motivo de la encarnación, entendiéndola dentro del presente orden de redención querido por Dios, entonces recogen de Nicea el significado salvífico de la misma encarnación. Sin embargo, cuando distinguen dos partes, una sobre la constitución ontológica de Cristo y otra sobre la soteriología, entonces el significado salvífico viene añadido después y está concentrado en la muerte de Cristo²⁴.

²⁴ En HOLTZCLAU, *o.c.*, p. 306-329, la soteriología está incluida en la cristología ontológica y como absorbida por ella; la sección sobre el redentor pertenece a la disertación «sobre las propiedades y perfecciones del mismo compuesto teándrico».

En Nicea junto al «homoousios» hay una sucesión de actos. Si lo «esencial» es la forma del pensamiento griego, en estos actos se recoge la forma de pensar predominante en el N. T., la que se refiere a acontecimientos. En los tratados los acontecimientos quedan para la soteriología, una vez que se ha establecido el ser permanente de Cristo.

Mayor coincidencia se podría ver entre la escolástica y Nicea por lo que se refiere a la inmutabilidad del Hijo preexistente. La escolástica piensa esta inmutabilidad, por ser de Dios, como derivada de la plenitud del ser, dentro de un horizonte de pensamiento griego, como propia del «motor immovilis», y la afirma de forma positiva y absoluta, que excluye en la encarnación cualquier modo de mutación. Pero no parece que llegue a tanto Nicea. Esta va directamente contra el arrianismo y hay que entenderla a la luz de esta contraposición. Ahora bien, lo que se opone a Arrio no es la absoluta inmutabilidad, sino una inmutabilidad que excluya que el Hijo proceda del Padre por una generación pensada de una forma cosista, en la que una parte del Padre se separe y pase al Hijo. Nicea rechaza esto, sin entrar en una mayor determinación de cómo entender esa inmutabilidad²⁵. Cuando se plantee la cuestión de la helenización del dogma, habrá que empezar por dar al dogma lo que es del dogma, a los Padres lo que es de los Padres y a la escolástica lo que es de la escolástica.

Resumiendo, se puede afirmar que en los tratados escolásticos el concilio de Nicea no juega un papel parangonable al que jugó en la cristología de la Iglesia Antigua. El puesto de Nicea está por debajo de la Escritura y por encima de los otros concilios. El de Calcedonia no pretende colocarse a su altura; lo que diga tendrá la intención de servir a la interpretación correcta de la «pistis» de Nicea.

El motivo de la encarnación está tratado en la disertación sobre las causas de la misma, como causa final, *o.c.*, p. 254-259. En MENDIVE, *o.c.*, p. 138-148, la disposición es parecida: trata del redentor en un artículo «De muneribus compositi theandrici», el cual pertenece al capítulo «De ipso composito theandrico», donde también incluye el motivo de la encarnación, p. 115-119. PESCH distingue dos partes: «de ipso redemptore» (Cristología) y «de opere redemptionis» (Soteriología) (*o.c.*, p. 3); el fin de la encarnación, como también la necesidad y conveniencia, las trata al comienzo de la segunda parte. SOLANO, *o.c.*, divide lo mismo, pero pone al principio de la primera parte la cuestión del motivo de la encarnación, aunque tiene que volver sobre ella al comienzo de la segunda.

²⁵ Cf. W. MAAS, *Unveränderlichkeit Gottes*, 1974, p. 142s.

III. EL CONCILIO DE CALCEDONIA

A la cristología de estos tratados se le puede calificar de calcedoniana. La estructura fundamental gira en torno a la distinción entre naturalezas y persona y a la unión hipostática. Toda la cristología es vista como encarnación, la encarnación es identificada con la unión hipostática, y la unión hipostática consiste en la unión de la naturaleza humana con la divina en la única persona del Verbo. Todo ello se presenta como doctrina del concilio de Calcedonia. Sin embargo hay que añadir que tampoco este concilio es estudiado con mucho detenimiento. Ninguno de los autores reproduce el texto completo de la definición conciliar. Veamos brevemente qué puesto ocupa Calcedonia en sus tratados.

En Holtzclau, seguido por M. Martínez, ocupa el puesto que le corresponde en la sucesión histórica. Como en Nicea, atiende más a los hechos históricos que al texto dogmático. Está presentado bajo el título: «De duarum in Christo naturarum differentia»²⁶. Ha precedido otra sección sobre la unidad de persona en Cristo, en que ha hablado del concilio de Efeso, y sigue otra sobre las dos voluntades y el monotelismo. En la disertación posterior trata de la unión hipostática; serán cuestiones de raíz calcedoniana, pero que se sitúan en un plano más especulativo, ajeno al concilio.

Mendive coincide con Holtzclau en situar la doctrina de Calcedonia dentro del orden histórico de los concilios y en destacar la dualidad de las naturalezas²⁷. Cita el texto de la definición, aunque no completo, sí con más extensión que otros.

Pesch no sigue el orden histórico de los concilios, sino que en una primera sección sobre la existencia de la encarnación trata primero de la persona asumente («Iesus Christus est verus Deus»); después, de la naturaleza humana asumida, y en un tercer momento, de la unidad ontológica de Cristo. Pero lo curioso es que para nada de esto menciona a Calcedonia. Lo hace por primera vez para una cuestión escolástica, discutida entre dominicos y jesuitas: si la naturaleza humana de Cristo tiene su propia existencia o existe con la del Verbo; afirma lo primero basándose en que es «perfectus in humanitate»²⁸. Esta

²⁶ HOLTZCLAU, *o.c.*, p. 154.

²⁷ MENDIVE, *o.c.*, p. 40.

²⁸ PESCH, *o.c.*, n. 116.

cuestión teológica deriva de la cuestión filosófica de la distinción entre esencia y existencia. Ya en contexto dogmático cita parte de la definición en pro de las dos naturalezas²⁹ y de la unión inseparable de la naturaleza humana con el Verbo³⁰.

Para Solano el punto de partida, después de la tesis tomista sobre la conveniencia de la encarnación, son las dos naturalezas; cita las palabras de Calcedonia³¹. En la tesis siguiente, «unio Verbi in persona», lo menciona. Igualmente, para la que afirma que el Hijo de Dios asumió, con el cuerpo, un alma racional³², y más adelante para la impecabilidad³³.

Como en Calcedonia hay afirmaciones alternantes sobre unidad y dualidad, dedicaremos un apartado a la unidad, otro a la dualidad y un tercero, que se planteará la relación entre una y otra, sobre la encarnación. Compararemos la interpretación que de Calcedonia hacen los tratados con lo que entendemos que se puede deducir del texto mismo del concilio.

LA UNIDAD

En Calcedonia se encuentra la unidad a tres niveles distintos, que corresponden a tres partes del texto conciliar: 1.º La unidad del «misterio de la distribución» («tes oikonomías») en el prólogo; es el presupuesto para lo que va a seguir y se refiere a la experiencia de salvación en Cristo. A este nivel experiencial el lenguaje no distingue conceptos. 2.º La unidad del «uno y el mismo Hijo, Señor nuestro Jesucristo» repetida, con algunas variantes en los títulos, al comienzo, en medio y al fin de la definición, y subrayada a lo largo de la primera parte con «el mismo»; corresponde a un lenguaje bíblico, el más cercano a la revelación. Designa a Jesús con su nombre, con sus principales títulos y con la identificación concreta de «el mismo». Es la unidad propia de la primera parte de la definición, aunque vuelve a aparecer en la segunda. 3.º Por fin, la unidad de la «persona e hipóstasis» como resultado de la convergencia de las dos naturalezas; es un lenguaje más abstracto, de conceptos formales en que no se men-

²⁹ *Ibid.*, n. 137.

³⁰ *Ibid.*, n. 155.

³¹ SOLANO, *o.c.*, n. 20.

³² *Ibid.*, n. 116.

³³ *Ibid.*, n. 338.

ciona a Cristo. Con este lenguaje se expresa la segunda parte de la definición³⁴.

Al primer nivel de afirmación de la unidad puede corresponder en los tratados la tesis tomista de la redención como motivo de la encarnación. En Solano, como en Santo Tomás, es el punto de partida, pero ni él ni otros conectan esta cuestión con la de la unidad ni citan a Calcedonia. Esta tesis, como el prólogo calcedoniano, da a toda la cristología un enfoque salvífico y la sitúa en relación con el único plan de salvación de Dios que conocemos. Pero se puede dudar que este enfoque se mantenga a lo largo del tratado. En el concilio la referencia a la «economía» se basaba en el llamado «argumento soteriológico» que conecta afirmaciones ontológicas con una experiencia básica de salvación. En esta perspectiva todas las afirmaciones ontológicas sobre Cristo son una cristología segunda que solamente tiene sentido desde una cristología primera, la que se expresa exclusivamente en lenguaje soteriológico. En los tratados la perspectiva se ha invertido: la cristología primera es la ontológica y la segunda la soteriológica.

En el segundo nivel de afirmación de la unidad la diferencia consiste en que para los tratados ese uno no es «Jesucristo», sino «el Verbo» o «el Hijo», entendidos en sentido intratrinitario. «Jesucristo» no prescinde de la humanidad; «el Verbo» o «el Hijo» sí. Que desde la primera afirmación el uno sea visto como el mismo que vivió aquí en la tierra se corresponde con el enfoque histórico-salvífico que ha precedido. Para afirmar la unidad no nos podemos salir de la revelación, y la revelación es Jesucristo con su humanidad. Los tratados, por el contrario, se refieren a la segunda persona de la Trinidad; la unidad es la de esta persona. Este modo de ver es una consecuencia del orden sistemático con que se han estudiado los tratados: primero el de la Trinidad y después el de cristología.

El tercer nivel, el de la una persona e hipóstasis, en Calcedonia tiene un papel subsidiario; encerrado entre dos expresiones de la unidad del nivel anterior («uno y el mismo Cristo... uno y el mismo Hijo...»), es un concepto formal, abstracto, que sirve para pensar lo mismo que antes y después se dice de una forma más concreta. Además la unidad de la «persona e hipóstasis» es también el término hacia el que convergen las dos naturalezas. En los tratados irá por delante, como enunciado de tesis, la unidad de persona, mientras que la unidad concreta de los enunciados sobre Cristo en la Escritura se encontrará en el puesto subordinado propio del argumento escriturístico. Res-

³⁴ Cf. DENZINGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 300-302.

pecto a la unidad como término de convergencia de las naturalezas, no hay en ellos nada que proceda de Calcedonia. Algunos mencionan la «circuminsessio» o «perijóresis» de las naturalezas, pero sólo como un escolio o reducida a la cuestión lógica de la «comunicación de idiomas»³⁵.

Más allá de este nivel habrá otras disquisiciones sobre la persona, pero ya no dependen de Calcedonia, sino de la escolástica.

LA DUALIDAD

A cada una de las dos partes de la definición de Calcedonia corresponden dos modos distintos de presentar la dualidad en Cristo. En la primera, con cuatro enunciados dobles, referentes a la divinidad y a la humanidad. En ellos hay un progreso desde lo más abstracto hasta lo individuante de Jesucristo. El lenguaje sólo en parte es bíblico. En la segunda parte esta misma dualidad se expresa con ayuda del concepto formal de «naturaleza». Las «dos naturalezas» no están referidas directamente al ser mismo de Cristo, sino a nuestro conocimiento de Cristo: «lo conocemos en dos naturalezas». De los cuatro adverbios, dos acentúan la dualidad y dos la unión. A continuación vuelve a equilibrarse la diferencia con la unión, porque la unión es diferenciante. Hay en todo ello un movimiento de la unidad a la dualidad y de la dualidad a la unidad.

La lectura que los tratados hacen de Calcedonia es acentuadamente difisita. Las dos naturalezas son en ellos el punto de partida cristológico. En Calcedonia, por el contrario, no lo son. En los tratados las dos naturalezas son entendidas como si fueran una descripción directa de la realidad misma de Cristo. En Calcedonia se puede decir que son afirmadas en conexión con un modo de conocer. No hay que caer en el realismo ingenuo de proyectar el modo de conocer sobre lo conocido. Sin embargo, parece que es común en estos autores entenderlas en el sentido de una distinción real. Y en vez del equilibrio entre lo diferenciante y lo uniente atienden sólo a lo diferenciante. De los cuatro adverbios se quedan con «inconfuse». En esta escolástica una tendencia gnoseológica a la distinción y el análisis está doblada con un realismo que proyecta estas distinciones sobre la realidad.

³⁵ Como escolio en SOLANO, *o.c.*, n. 46. A propósito de la «comunicación de idiomas» en PESCH, *o.c.*, n. 164.

Las dos naturalezas de Calcedonia pueden entenderse como una proyección del conocimiento que tenemos de Cristo por la revelación, es decir, por el mismo Cristo, sobre dos planos: sobre lo que podemos conocer de Dios fuera de la revelación cristiana y sobre lo que podemos conocer del hombre igualmente fuera de la revelación cristiana. «Dos naturalezas» quiere decir que ese conocimiento que procede de la revelación excede a cada uno de esos dos conocimientos externos a ella. Se refieren a un modo genérico, «natural», y por ello deficiente, de conocer a Dios y al hombre. No dice que podamos componer a Cristo con la suma de los dos conocimientos porque esos dos conocimientos no se suman como dos partes de un todo. Una «naturaleza» no es una parte. Aunque Calcedonia no permite deducir de su texto una respuesta muy precisa, se puede al menos afirmar que no entiende la dualidad en Cristo con ese realismo de quien numera dos cosas tan distintas como pueden serlo en cualquier otra numeración.

LA ENCARNACIÓN

Para entender a Calcedonia en general y lo que se refiere a la doctrina de la encarnación en particular, conviene recordar el puesto en que este concilio se sitúa respecto al de Nicea. La definición de Calcedonia empieza y concluye mencionando a «los santos Padres» y al «símbolo de los Padres»; estos Padres son sin duda los de Nicea³⁶. Tenían en Calcedonia la convicción de que al símbolo de Nicea no había que añadirle nada nuevo. Por ello se resistían a hacer una definición dogmática. Cuando por fin la hacen tienen conciencia de que lo que ellos enseñan no está en el mismo plano, no tiene el mismo significado para la fe, que lo que los Padres de Nicea profesaron. A esto le llaman «la fe de Nicea», mientras que a la definición de Calcedonia nunca le dan el nombre de «fe». Saben que su doctrina es una interpretación de lo dicho en Nicea. Este es el texto; lo de Calcedonia, el comentario. Casi se excusan de tener que añadir esta interpretación. No sería necesaria si no fuera por los errores que han surgido. Quiere decir que esa interpretación está condicionada por unas circunstancias externas, sin las cuales no se puede entender. Hacer de esta formulación un dogma absoluto, sin relación a unas circunstancias históricas, no

³⁶ Que estos Padres sean los de Nicea está claro por la mención del «símbolo de los 318» en las palabras introductorias leídas por Aecio, por la lectura del mismo símbolo que siguió a estas palabras y precedió a la definición, y por la nueva mención del símbolo en la introducción a la definición. Cf. ACO, 2, I, II, 126s.

hace justicia a la misma intención de los que pusieron el hecho dogmático. Y quiere decir, en general, que esa interpretación pertenece a un tipo determinado: es una interpretación delimitadora, cuya preocupación fundamental será salir al paso de las interpretaciones desviadas por un extremo o por otro. Esto queda subrayado en la introducción a la definición de Calcedonia.

De esta relación entre Calcedonia y Nicea se pueden sacar dos consecuencias. La primera, que puesto que la doctrina de la encarnación era central para Nicea, también debe de estar de alguna manera presente en Calcedonia. La segunda, dado el puesto interpretativo y secundario en que se sitúa el cuarto concilio respecto al primero, que no hay que identificar lo que Calcedonia dice con lo que Nicea había dicho sobre la encarnación.

¿Se puede decir que, según Calcedonia, la encarnación significa que «Dios se hizo hombre»? Ciertamente hay algo que se orienta en este sentido: las cuatro afirmaciones dobles en que se repite «divinidad» o «Dios», por una parte, y «humanidad» u «hombre», por otra. Pero ésta sería la forma más abstracta, pobre e insuficiente de designar a la encarnación. Ya señalábamos que en estos mismos cuatro enunciados hay un progreso desde lo más general a lo más particular. Comienza con los abstractos «divinidad», «humanidad». Sigue substituyendo los abstractos por los concretos «Dios», «hombre», y del hombre se especifica la perfección o integridad (consta «de un alma racional y de un cuerpo»). El tercer enunciado progresa en la concreción diciendo en vez de «Dios», «el Padre», y en vez de «hombre», «nosotros». Esto significa el paso a la revelación cristiana de Dios, que ahora adquiere nombre bíblico y trinitario, y el paso de la consideración del hombre en sus rasgos esenciales al hombre en nuestra concreta condición terrena, a la cual sin duda se refiere al decir «semejante en todo a nosotros menos en el pecado»; «en todo» se entiende en todos los males y limitaciones propios de nuestra existencia mortal, exceptuado uno, el pecado. Por fin el cuarto enunciado concreta la relación con el Padre como «generación» y la existencia terrena con el nacer de María; es decir, a las condiciones humanas generales añade la determinación individuante del Padre y la madre de Jesús. Cuando se llega a esta última concreción se abandona el análisis estático y atemporal por un movimiento temporal que va desde la generación «antes de los siglos» hasta el nacimiento de María «en los últimos días». Si en algún sitio del texto de Calcedonia hay que descubrir la encarnación, será en este cuarto enunciado en que se pasa de la preexistencia eterna a la existencia temporal. Además en Calcedonia como

en Nicea y como en el N. T. el sujeto de esta encarnación, el preexistente, es «Jesucristo»; no hay un punto de partida puramente trinitario.

Se le ha achacado a Calcedonia olvido de la kénosis y desescatologización. Sin embargo, algo de kénosis y de escatología hay en su texto. De kénosis, en el «semejante en todo a nosotros menos en el pecado»; de escatología, en esa mención de «los últimos días».

En la tradición de los neoescolásticos hay una cierta esquematización de Calcedonia. Ninguno de los autores que estudiamos cita todo el texto. Ninguno cita ese final de la primera parte, que sería la referencia más próxima a la encarnación. Se quedan con lo más abstracto: la divinidad y humanidad, y las naturalezas y persona. La encarnación la definen como unión de la naturaleza divina con la humana en la única persona del Verbo³⁷. La identifican con la «unión» de que habla la segunda parte de la definición de Calcedonia. Lo que en ésta es secundario como conceptualización formal, que ayuda a pensar lo que antes se ha dicho de una forma más directa, y lo que es una delimitación respecto a errores por los dos extremos (una naturaleza, dos personas), en el *De Verbo incarnato* se convierte en descripción directa de la misma realidad de la encarnación. Lo que era distinción de conceptos («conocido en dos naturalezas») —y una distinción muy singular porque lo que distingue es lo que une— se ha convertido en distinción de realidades; el modo de conocer ha pasado a realidad conocida.

Este realismo de la distinción de las naturalezas no sólo es contrario a lo que después dirá el concilio Constantinopolitano II en su canon 7 (hay diferencia «sólo con el entendimiento»³⁸), sino que además es por lo menos ajeno a lo que pensaban en Calcedonia. Si antes de este concilio no existía una doctrina aceptada de una distinción real de dos naturalezas, el concilio no quiso innovar en esto nada. A los monjes que se extrañaban del lenguaje de las naturalezas les decía el emperador Marciano: «... nos autem patrum suscipientes doctrinas "naturam" intelligimus "veritatem"»³⁹.

En Calcedonia, como en Nicea y como en el N. T., habrá un conocimiento que se proyecta sobre la realidad. Esto significa ese «Jesucristo» preexistente que se ha de encarnar: el conocido en la tierra, por ser revelación de Dios, nos lleva a afirmar la realidad que había en Dios desde la eternidad. Esto es lo propio del pensamiento tras-

³⁷ Cf., por ejemplo, SOLANO, *o.c.*, n. 2.

³⁸ DS 428.

³⁹ ACO 2, V-VI, 6. Cf. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, p. 291.

cidental, que no distingue conceptos. Pero en la interpretación neoescolástica de la encarnación —y ya antes— se proyectan como reales las distinciones categoriales del análisis calcedoniano.

En resumen, las características de la interpretación neoescolástica de Calcedonia pueden ser: 1) Quedarse sólo con los conceptos más abstractos; 2) Yuxtaponer lo intratrinitario (el Verbo) y lo intracristológico (la constitución interna de Cristo); 3) No distinguir modo de conocer y realidad conocida.

IV. SANTO TOMAS DE AQUINO

Aunque sea simplificando, como en lo anterior, está justificado pasar de Calcedonia a Santo Tomás porque ningún otro teólogo ha influido tanto como él en la escolástica del XIX-XX. Este influjo es menor en Holtzclau por su mayor inclinación hacia la historia de los dogmas, en la que destacan los concilios antiguos. Mendive sigue un orden que es parecido al de la *Tertia* de la *Suma*. Aunque comienza con una cuestión moderna, antirracionalista, sobre la posibilidad de la Encarnación, en seguida sigue con lo que Santo Tomás pone al comienzo, la conveniencia de la encarnación, y gran parte de sus tesis tienen correspondencia con las cuestiones de la *Suma*. Pesch adopta la costumbre de citar, en cuanto es posible, junto a cada proposición el sitio en que Santo Tomás trata de esa materia, lo cual equivale a una profesión de tomismo. Cuando tiene que discutir con algunos tomistas, se esfuerza en mostrar que son éstos los que se apartan de Santo Tomás y no él⁴⁰. Pero en cuanto a la organización de la materia cambia notablemente el orden de Santo Tomás en la *Tertia*. La primera diferencia consiste en la división en dos partes, cristología y soteriología. Consecuentemente, deja para la segunda parte lo que en la *Tertia* es el comienzo: la conveniencia de la encarnación. En Pesch el comienzo es: «Iesus Christus est verus Deus.» No hay en la *Tertia* ninguna cuestión que realmente equivalga a ésta, porque la que cita (q. 16 a. 1 y 2) trata del modo récto de hablar teniendo en cuenta la «comunicación de idiomas». Puesto que la proposición de Pesch está bajo el epígrafe «De persona assumente», debía corresponder a la q. 3, «De unione ex parte personae assumentis». Sin embargo, no hay tal correspondencia: el punto de vista de Santo Tomás dice relación a la

⁴⁰ Cf. PESCH, *o.c.*, n. 124-127.

unión; el de Pesch es previo a la consideración de la unión como tal. Otra muestra de la discrepancia en el orden: la q. 2 de la *Tertia* es tratada en las proposiciones II, VI, XI y XIII. Solano por el contrario, aunque también introduce la división entre cristología y soteriología, pretende seguir el orden de la *Tertia*. Cuando alguna vez se aparta de él, da una explicación⁴¹. Por lo mismo que la sigue paso a paso, merecen especial atención las omisiones, a las que unas veces acompaña una justificación y otras no⁴². En ella vuelve a poner la q. 1 (necesidad de la encarnación para la satisfacción y satisfacción superabundante por la Pasión, tesis 23 y 26). La q. 48, «De modo efficiendi passionis Christi», es la que ocupa el puesto principal (está en cuatro tesis).

En general se puede decir que el influjo de Santo Tomás ha ido aumentando desde los autores anteriores hasta el último, Solano. Pero hay que advertir que no se puede hablar de un influjo de toda la obra de Santo Tomás, sino de su *Suma de Teología*, parte III. De los otros libros sólo hay escasas citas.

De los casi 300 artículos que forman la cristología de la *Tertia*, Solano cita en el cuerpo de la tesis unos 100. Otros quedan para los escolios. Y de los que cita no todos inspiran la doctrina que expone, por ejemplo, las q. 58 y 59 citadas a propósito de la realeza de Cristo. Esto quiere decir que aun en el mejor de los casos estos tratados son una selección de la doctrina de Santo Tomás. ¿No sucederá que algunas de las cosas que se omiten o relegan a puestos secundarios sean realmente importantes?

Sin pretender entrar en detalles, vamos a considerar a Santo Tomás como receptor o intérprete de la Escritura para preguntarnos a su vez cómo es recibido bajo este aspecto. Después lo veremos como receptor de Calcedonia y cómo pasa a través de él la doctrina del

⁴¹ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 159, 408. En la soteriología apenas si sigue el orden de Santo Tomás. Esto puede deberse a que la división que separa la soteriología no responde a su pensamiento.

⁴² Entre las omisiones más significativas se pueden citar las siguientes: q.1 a.1 y 2, sobre la conveniencia y necesidad de la encarnación (cf. *o.c.*, n. 1); q.4, sobre la unión con la naturaleza humana (cf. *o.c.*, n. 135-137); q.8, sobre la gracia de Cristo como cabeza de la Iglesia (cf. *o.c.*, n. 227-229); q.14, sobre los defectos del cuerpo (cf. *ibid.*, n. 329); q.17, sobre la unidad de Cristo en cuanto al ser (cf. *ibid.*, n. 405-407); q.20, «De subiectione Christi ad Patrem», y q.21, «De oratione Christi» (cf. *ibid.*, 489 y 491); q.24, sobre la predestinación de Cristo (cf. *ibid.*, n. 515s); q.27-45, sobre lo que el Hijo de Dios encarnado hizo en su naturaleza humana (cf. *ibid.*, n. 581); q.50 y 51, sobre la muerte y sepultura; q.53-56, sobre la resurrección (cf. *ibid.*, n. 747s); q.57, sobre la ascensión (cf. *ibid.*, n. 749). Consideramos como omisiones lo que en SOLANO está tratado de pasada o muy brevemente y como escolios.

concilio. Finalmente, atenderemos a los aspectos más propiamente sistemáticos de la obra y del influjo de Santo Tomás.

LA ESCRITURA EN SANTO TOMÁS

Prescindiendo de que en los tiempos modernos se ha ido aprendiendo a preguntar a la Escritura desde la misma Escritura, había algo en que aquellos tiempos superaban a éstos: la «quaestio», que representaba a la teología sistemática, se construía sobre la «lectio» o comentario a la Escritura. Así Santo Tomás es, antes que sistemático, comentarista de la Escritura, aunque sus comentarios, en que tienen tanta cabida lo cristológico, pasan desapercibidos en los tratados neoescolásticos.

Pero además en la misma *Tertia*, a pesar de sus aspectos especulativos, hay un enfoque escriturístico de toda su cristología. En sentido escriturístico hay que entender las palabras del prólogo:

«Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum (Mt 1,21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit...»

En la q. 1, que tiene valor introductorio y orientador, hay una opción por la primacía de lo conocido por la Escritura respecto a todas las especulaciones que se puedan hacer sobre posibles planes de Dios:

«Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit»⁴⁹.

De aquí hay que concluir que, según el mismo Santo Tomás, lo filosófico y abstracto de su cristología tiene sólo un valor subsidiario. Sin embargo, esto es lo que ha influido y lo que en sus secuaces se ha convertido en el centro de toda la cristología. Las qq. 27-59, las «acta et passa» del Salvador según el prólogo, son escasamente citadas. Muchas de estas cuestiones se las deja o para la Mariología o para los cursos de exégesis. Esto puede ser señal de dos cosas: o no se considera aceptable el tratamiento que Santo Tomás da a estos «misterios», o bien, aunque se acepte lo que dice, no se lo considera integrable en el enfoque general que se le ha dado al tratado. En estas

⁴⁹ III q.1 a.3 c.

cuestiones hay una combinación de argumentación filosófica y exégesis bíblica que es ajena al modo de argumentar los neoescolásticos, y también al modo de hacer exégesis en este tiempo. Santo Tomás objeta, por ejemplo, a propósito del bautismo de Cristo:

«primum movens in quolibet genere est immobile secundum illum motum... Sed Christus est primum baptizans... Ergo Christum non decuit baptizari»⁴⁴.

Y responde:

«Ad tertium dicendum quod Christus est primum baptizans spiritualiter. Et sic non est baptizatus; sed solum in aqua»⁴⁵.

Para los tratados neoescolásticos esto es o demasiado filosófico (aristotélico) en su planteamiento para recogerlo en un argumento de Escritura, o demasiado escriturístico y detallado para recogerlo en un argumento de razón. Dentro de la misma escolástica se ha operado una disociación entre la argumentación por la Escritura y la argumentación por la razón, entre teología positiva y teología especulativa. Quizás haya que acudir a autores como Bultmann para encontrar una aproximación semejante entre exégesis y filosofía (en este caso, existencial).

Lo que separa a Santo Tomás de los neoescolásticos es el proyectar la concreta realidad histórica de un hecho evangélico sobre el fondo de una «conveniencia» general. De este modo mantiene una tensión entre lo singular y lo universal. En los neoescolásticos lo universal tiene todas las preferencias. La humanidad de Jesús es vista como una humanidad sin rasgos personales, como un genérico ser-hombre. En los evangelios hay una imagen de Cristo; en los tratados, un esquema de Cristo. Un rasgo concreto, por ejemplo, «les impuso las manos» (a los niños) (Mt 19,15), se utilizará sólo para probar que tenía manos⁴⁶. Este uso de la Escritura procede de subordinarla a un esquema abstracto que en los concilios eran solamente unas líneas de demarcación.

En el fondo está la cuestión de la contraposición entre verdades históricas contingentes y verdades de razón necesarias, la misma cuestión que se planteará agudamente en la Ilustración. Si en los tratados neoescolásticos no se da un lugar a los «misterios de la vida de Cristo»

⁴⁴ III q.39 a.1 obi. 3.

⁴⁵ III q.39 a.1 ad 3.

⁴⁶ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 118.

será porque su carácter histórico y concreto no encaja en las categorías metafísicas y abstractas que se han utilizado en estos tratados.

EL CONCILIO DE CALCEDONIA EN SANTO TOMÁS

Santo Tomás redescubrió el concilio de Calcedonia, desconocido para los escolásticos anteriores a él, y le dio un puesto en su cristología⁴⁷. Lo cita tomándose alguna libertad: unas palabras son del final de la primera parte de la definición, sigue el comienzo de la segunda parte, omite «in duabus naturis» y termina con los cuatro adverbios y la frase sobre la no supresión de diferencia de naturalezas:

«Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem»⁴⁸.

A estas palabras sobre las dos naturalezas añade en el artículo siguiente las que se refieren a la unidad de persona⁴⁹. En estos dos artículos pone los fundamentos de la q. 2 sobre la unión del Verbo encarnado, y esta cuestión será fundamental para toda la primera parte (qq. 1-26), «de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo»⁵⁰. La distinción de Calcedonia entre naturalezas por una parte y persona e hipóstasis por otra desempeñará un papel de primera importancia en la estructura de esta primera parte.

El influjo de Santo Tomás lleva a una interpretación de Calcedonia que subraya la dualidad de naturalezas. El esquema repetido dos veces en la definición es: uno - dos - uno. En Santo Tomás, por el contrario, la unidad de la persona sólo aparece después de la dualidad de naturalezas. Esta diferencia puede corresponder a otra que afecta a toda la disposición de la materia. Mientras en Calcedonia preceden los enunciados más próximos a la Escritura, más concretos, y siguen los más abstractos, en Santo Tomás es al contrario: precede todo lo que se refiere a la unión de naturalezas e hipóstasis y sigue lo más próximo

⁴⁷ Cf. I. BACKES, *Die christologische Problematik der Hochscholastik und ihre Beziehung zu Chalkedon*, en A. GRILLMEIER y H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, II, p. 932 y 936; A. GRILLMEIER, *Die Rezeption des Konzils von Chalkedon in der römisch-katholischen Kirche*, en id., *Mit ihm und in ihm*, 367s.

⁴⁸ III q.2 a.1 sed c.

⁴⁹ III q.2 a.2 sed c.

⁵⁰ III Prol.

a la Escritura y más concreto, los «misterios de la vida de Cristo». Ya hemos visto cómo en su valoración la Escritura está antes que la especulación; sin embargo la prioridad de las dos naturalezas y la de las cuestiones abstractas pueden hacer pensar en una especie de cristología sintética a priori que componga a Cristo a partir de dos datos previos, Dios y el hombre. Una correcta interpretación de Calcedonia no puede descuidar que su definición pone por delante al «uno y el mismo».

El peligro de pensar la cristología como una síntesis abstracta es mayor que en Santo Tomás cuando se entiende por «cristología», a diferencia de «soteriología», lo que en Santo Tomás es sólo una parte de ella.

Otro aspecto de la transmisión que Santo Tomás hace del concilio de Calcedonia lo podemos centrar en el aristotelismo. Grillmeier ve reflejada la interpretación más antigua de este concilio en las palabras de uno de los obispos cuyas cartas recoge el «Codex Encyclius». Después de dar su parecer, dice que él y los otros firmantes han hablado «piscatorie, non aristotelice»⁵¹, es decir, con sencillez pastoral o kerigmática, y no con sutilezas filosóficas. Lo que este obispo dice de sus palabras vale para el mismo concilio y es el tono general de las respuestas recogidas. Pues bien, se podría hacer una contraposición y decir que Santo Tomás entiende a Calcedonia «aristotelice, non piscatorie». Desde el comienzo en la q. 2 a. 1 acude a Aristóteles para interpretar qué se entiende por «naturaleza». Se sitúa conscientemente en un plano de ciencia teológica, dando cabida a todo lo que entiende ser exigencias de la razón. En esto se diferencia de Calcedonia. Santo Tomás no conoce ese modo de hacer teología que tiende a asimilar ésta al magisterio de la Iglesia, una teología que se basa en un cierto positivismo de este magisterio (la «teología del Denzinger»). Precisamente porque lleva a cabo una función distinta que la del magisterio de la Iglesia por eso se justifica como teología.

En cuanto a la afición por Aristóteles no se puede decir que la hayan heredado los modernos discípulos de Santo Tomás de que tratamos. Aunque sólo sea con valor de estadística, se pueden comparar las largas columnas de citas de Aristóteles en Santo Tomás, recogidas en la edición leonina, bastantes de las cuales son de la *Tertia*, con la ausencia total de citas en Pesch o en Solano. Quiere decir que por más que lo sigan con fidelidad a la letra, el horizonte de pensamiento y

⁵¹ Cf. A. GRILLMEIER, «Piscatorie» - «Aristotelice», en id., *Mit ihm und in ihm*, p. 283-300.

los hábitos intelectuales de esta escolástica del XIX-XX son distintos de los del XIII.

Habrà una herencia que sí ha pasado a los modernos sin necesidad de citas: una cierta ontologización de la cristología, es decir, la traducción a categorías ontológicas. Entre éstas destaca la substancia, utilizada en la definición de persona. Resulta una cristología en que lo personal, la relación del Padre con el Hijo, se esfuma tras conceptos genéricos e impersonales. La consecuencia lógica de esto es que la encarnación es vista primeramente como encarnación de una cualquiera persona divina, no precisamente del Verbo. La cuestión «Utrum alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, praeter personam Filii»⁵² no se la plantean ni Holtzclau ni Mendive. Por el contrario, Pesch y Solano siguen fielmente a Santo Tomás. Cuando se ha definido la encarnación por relación a la persona del Verbo⁵³, sería una «contradictio in terminis» hablar de la posibilidad de la encarnación de otra persona. Realmente se están manejando dos conceptos distintos de encarnación: uno abstracto, que corresponde a un conocimiento no cristiano de Dios, y otro concreto, que tiene su origen en la revelación cristiana de la Trinidad. La confusión procede de superponer los dos conceptos e introducir el de la Trinidad en el primero. Y lo que ha preparado la confusión ha sido el predominio de la ontología común en la reflexión sobre la revelación cristiana. Las tres personas de la Trinidad se convierten en tres individuos del género «persona»; pierden su singularidad. Lo que tiene sentido como aproximación a tientas al misterio de Dios, carece de sentido cuando se convierte en un intento de penetrar en este misterio más allá de las posibilidades que permite la revelación cristiana. Para toda la tradición niceno-calcedoniana no hay posibilidad de remontarse a un punto de vista desde el cual se vislumbren esas otras posibilidades de encarnación. La encarnación del Verbo no es *una* encarnación, sino *la* encarnación. Es cuestión de facto, pero tras este hecho no hay otras posibilidades; todas las posibilidades se han agotado. Esto es lo que da a entender esa tradición cuando introduce al mismo Jesucristo con su humanidad en la misma Trinidad. En Nicea se oponía el Dios que se puede encarnar al Dios que no se puede encarnar de Arrio. En el caso de las hipotéticas encarnaciones de Santo Tomás habría que establecer una oposición con un Dios que se puede encarnar demasiado. Sin embargo, si bien se mira, estas varias posibles encarnaciones sig-

⁵² III q.3 a.5.

⁵³ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 2: «*Realiter* incarnatio est coniunctio naturae divinae cum natura humana in una persona Verbi».

nifican una imposibilidad de encarnación plena, de una encarnación que agote todas las posibilidades; cada una sería sólo una encarnación parcial.

A pesar de lo dicho se puede buscar una atenuante y una cierta justificación a estas encarnaciones ficticias. La atenuante procede del prólogo y de la q. 1 de la *Tertia*, en donde se da toda la primacía a la revelación que de hecho ha acontecido en Jesucristo (lo recordamos en el apartado anterior). Este enfoque debe relativizar el valor de los posteriores ejercicios de abstracción. La cierta justificación, la razón de la sinrazón, puede consistir en mostrar la inseguridad de la vía descendente cuando se independiza de la ascendente: pretender poner en Dios el punto de partida del método teológico lleva a aberraciones como estas del Padre encarnado o del Espíritu Santo encarnado. Estas especulaciones en el vacío nos hacen ver que en un pensamiento a priori no podemos pasar de una argumentación por «conveniencia» y que esta argumentación debe subordinarse al conocimiento a posteriori que procede de la misma revelación.

EL SISTEMA CRISTOLÓGICO DE LA TERTIA

Aunque enmarcada en Calcedonia, la construcción teológica de la *Tertia* excede los límites del concilio. También excedería los límites de estas páginas pretender abarcar su conjunto. Como en los autores que nos ocupan el presupuesto es la fidelidad a Santo Tomás, nos limitaremos a señalar algunos casos en que de alguna manera se apartan de su doctrina.

1) Santo Tomás había tratado de la gracia antes que de Cristo. En los cursos teológicos de los Wirceburgenses, de Pesch y de la *Sacrae Theologiae Summa* el tratado de la gracia sigue al del Verbo encarnado. Mendive es el único que conserva el orden de Santo Tomás. La razón del cambio no la explicitan, pero debe de estar en la necesidad de considerar la gracia como gracia de Cristo, es decir, en la necesidad de informar cristológicamente todo el orden sobrenatural⁵⁴.

2) Una de las características de la cristología de Santo Tomás es el uso que en ella hace del argumento de conveniencia. Este modo de argumentar está recogido frecuentemente en los tratados neoescolás-

⁵⁴ Lógicamente habría que extender esta visión cristológica a todo el resto de la teología.

ticos. Sin embargo, no le dan el mismo significado que tenía en la *Suma*. Santo Tomás empieza la *Tertia* con esta cuestión: «Utrum fuerit conveniens Deum incarnari»⁵⁵, y argumenta a partir de la suma comunicabilidad de Dios como sumo bien. Más adelante verá una conveniencia fundada en la naturaleza humana:

«Et ideo, ad consummatam hominis perfectionem, conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur»⁵⁶.

Y en la cuestión siguiente:

«quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliquo modo ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum»⁵⁷.

La diferencia principal con los neoescolásticos está en que para éstos los argumentos de conveniencia están en función de la certeza objetiva. Suelen presentarlos como argumentos de razón añadidos a los de Escritura y Tradición como una confirmación, aunque con ellos sólo se llegue a una probabilidad. Este enfoque se debe a que la Teología desde el siglo XVI se había hecho predominantemente positiva. En Santo Tomás la conveniencia cumple una función distinta, la de aportar una inteligibilidad de la que carece la argumentación positiva. El argumento de conveniencia, al descubrir razones necesarias en lo contingente, sirve al «intellectus fidei», al margen del grado de certeza a que se llegue.

Algunos de estos textos de Santo Tomás son citados por autores modernos, como B. Welte⁵⁸, viendo en ellos una cristología trascendental. Aunque los tratados *De Verbo incarnato* neoescolásticos también citan algunos, sin embargo por el contexto no se puede decir que le den esa interpretación trascendental⁵⁹.

3) En cuanto al «unum esse» de Cristo, al que Santo Tomás dedica la q. 17, nuestros autores encuentran graves dificultades que proceden de su adscripción a la escuela suareciana. Suárez niega la distinción real entre la esencia y la existencia. Consiguientemente, si hay

⁵⁵ III q.1 a.1.

⁵⁶ III q.3 a.8 c.

⁵⁷ III q.4 a.1 c.

⁵⁸ B. WELTE, *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon*, III, p. 71.

⁵⁹ Cf. SOLANO, o.c., n. 98 y 135.

dos naturalezas en Cristo, habrá dos existencias. Ninguno de estos autores se opone directamente a Santo Tomás, sino que o bien tratan la cuestión muy de pasada, o bien procuran mostrar, discutiendo con los tomistas, que Santo Tomás no enseñó la doctrina que éstos le atribuyen⁶⁰.

Se podrían señalar sin duda algunas otras modificaciones o pretericiones del pensamiento de Santo Tomás por parte de los neoescolásticos, por ejemplo, atenuar lo que dice sobre los defectos del cuerpo de Cristo (q. 14), o no atender a los textos en que, a diferencia de otros, habla de la relación personal de Cristo con el Padre (por ejemplo, qq. 20-21, «De subiectione Christi ad Patrem»)⁶¹. Pero, a pesar de todo, se puede afirmar que la cristología de Santo Tomás, y particularmente de la *Tertia*, ha sido el modelo que han tenido delante los tratados neoescolásticos.

V. TEOLOGIA POSTRIDENTINA

Si la *Summa Theologiae* de Santo Tomás es el modelo, la teología postridentina es el antecedente inmediato de la neoescolástica. Además en el caso de los neoescolásticos españoles potenciaba a la teología postridentina un cierto sentimiento patriótico, puesto que se la consideraba como una época de florecimiento de la teología en España. A esto se añade en algunas cuestiones el influjo de una cierta tradición teológica jesuítica que se centra en Suárez. De todos los postridentinos, Suárez con su *De Incarnatione* es quien más influye en los autores que estudiamos. Esta obra es un comentario a las cuestiones cristológicas de la *Tertia* de Santo Tomás. Sin embargo apenas sí siguen sus pasos cuando, continuando el comentario, compone su grueso volumen *De mysteriis vitae Christi*.

1) Una primera herencia postridentina la hemos anotado ya al hablar de Santo Tomás. Decíamos que a partir de esta época se separa más la teología positiva y la especulativa. A esto atribuíamos que el argumento de conveniencia no tenga en nuestros autores el mismo significado que en Santo Tomás. En los postridentinos continuará la especulación, pero no en el sentido de esa búsqueda de «rationes»

⁶⁰ Cf. PESCH, *o.c.*, n. 106-127; SOLANO, *o.c.*, n. 65 y 407.

⁶¹ Cf. nota 42.

a priori que den inteligibilidad al dato revelado. Lo que pudiera haber en Santo Tomás de cristología trascendental no encuentra una continuación.

2) Otra herencia postridentina puede concretarse en la prolongación de la especulación metafísica, añadiendo a la que había en Santo Tomás o modificándola. Así sucede en torno a la cuestión del último constitutivo formal de la persona, para explicar por qué la naturaleza humana de Cristo no es persona, y en torno a la cuestión de la unión de la naturaleza humana con el Verbo. Se introduce la categoría de los «modos», que en Suárez adquieren un relieve y determinación nuevos. Nos limitamos a señalar las peculiaridades de esta manera de pensar en su aplicación a la cristología.

La primera de estas peculiaridades puede ser la abstracción; ha progresado respecto a la que se daba en Santo Tomás. Así cuando se habla de la «subsistencia», se dice que se la entiende en sentido abstracto, como una formalidad por la cual se piensa al supuesto como existente todo en sí; y todavía se abstrae más cuando se dice que a esta formalidad se la toma en sentido «inadecuado», es decir, en cuanto distinta de la forma propia de la substancia singular completa y añadida a ella⁶². Cuando se trata de la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo, se dice que es «modus quidam» que funda una relación predicamental de unión⁶³. Todos estos conceptos son impersonales. Se piensa que el único modo de captar qué es la persona y qué es esta persona que se llama Cristo, es por vía indirecta, dando un rodeo, componiéndola con conceptos comunes procedentes de la ontología. La vía directa, la captación de la relación filial de Jesús al Padre, vivida y manifestada en su vida humana, no tiene sitio en esta cristología abstracta.

La segunda peculiaridad en cierto modo contrasta con la primera; es el realismo. En su versión suareciana el modo de subsistencia y el modo de unión son entidades reales o físicas, positivas, substanciales, realmente distintas de aquello que modifican. Por la abstracción formalizadora se llegaba a una desrealización en el sentido de distanciamiento de la realidad concreta. Pero de eso tan abstracto que queda se afirma la realidad substancial y física⁶⁴. Aunque en este contexto no se puede entender «realidad física» como realidad material sensible, sin embargo parece que tras este realismo hay un presupuesto

⁶² Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 50.

⁶³ Cf. SOLANO, *o.c.*, thesis 5, p. 52. Sobre este modo cf. SUÁREZ, *De incarnatione*, disp. 8 sect. 3 n. 22.

⁶⁴ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 51.

tácito que da la primacía al modo objetivista de conocer, que es el adecuado para conocer la realidad material. Uniendo abstracción con realismo (entendido como queda dicho), la última palabra que sirve para ilustrar el misterio de la unión hipostática son los modos (de subsistencia y de unión) como «entidades tenuísimas».

3) Otra herencia postridentina puede ser la doctrina sobre la unión hipostática del Verbo con la sangre, los cabellos, las uñas, las lágrimas, el sudor, etc.⁶⁵ Santo Tomás en la q. 5 de la *Tertia* había sido mucho más sobrio; no había descendido a esa especie de anatomía hipostática. La cuestión, por lo que se refiere a la sangre, se hizo candente en una discusión entre franciscanos y dominicos en el siglo xv. Suárez, entre otros postridentinos, se extiende a todos esos detalles anatómicos. En este realismo corpóreo hay una continuación de ese otro realismo más abstracto, aunque de alguna manera «físico», que antes mencionábamos; hay también como una compensación a tanta abstracción de la cristología ontológica; y quizás se corresponde con la veneración de las reliquias, propia de la época, que cortaba en trozos los cuerpos de los santos. Pero estas consideraciones siguen siendo abstractas en cuanto los datos corpóreos son los de un hombre cualquiera. La sangre no es aquí la expresión de la entrega a la muerte en la cruz, sino escuetamente el líquido que circula por las venas. Es una especie de materialismo sobrenatural que une de forma inmediata estos dos extremos: materia y realidad sobrenatural.

En esta misma línea se afirma la posibilidad de una unión hipostática de Dios con una naturaleza irracional⁶⁶. Santo Tomás, a pesar de que multiplica las hipótesis, no había llegado a forjar ésta.

4) Como la indicamos en el apartado anterior en la cuestión del «esse» de Cristo y si su humanidad existía por la existencia del Verbo, nuestros autores se apartan de Santo Tomás para seguir a los postridentinos, en particular a Suárez, o bien interpretan a aquél por éstos⁶⁷. Por lo demás procuran no dar relieve a esta cuestión.

5) En el modo de comenzar el tratado Holtzclau y Pesch se inspiran en Suárez. Este, aunque escribe un comentario a la *Tertia* de Santo Tomás, cree necesario comenzar con dos disputas, la primera

⁶⁵ Cf. HOLTZCLAU, *o.c.*, p. 228-232; MENDIVE, *o.c.*, p. 82-84; PESCH, *o.c.*, n. 132-134; SOLANO, *o.c.*, n. 139-142. En este último el realismo metafísico está en continuidad con el anatómico, cf. n. 143, sobre los accidentes asumidos. Sobre la asunción de la sangre, etc., cf. SUÁREZ, *o.c.*, disp. 15, sect. 6-8.

⁶⁶ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 135; SUÁREZ, *o.c.*, disp. 14 sect. 2 n. 6.

⁶⁷ Cf. nota 60.

contra los judíos, «Messiam jam venisse», y la segunda contra los infieles, «Christum esse verum Deum et hominem». Piensa que hay que añadir esto al comentario a Santo Tomás porque es el fundamento de todo lo que va a seguir⁶⁸. Holtzclau lo sigue en ambas cuestiones y Pesch en la segunda⁶⁹.

VI. TEOLOGIA MODERNA

En este apartado habría que hablar no sólo del influjo que hayan ejercido los teólogos del XIX y del XX en los tratados *De Verbo incarnato* que son objeto de nuestra atención, sino también del influjo de filósofos o de estudiosos de otras ciencias, como por ejemplo psicólogos. Sin embargo, una característica de la neoescolástica (más que de la escolástica de Santo Tomás, que confrontaba su pensamiento teológico con una filosofía extraña al Cristianismo como la de Aristóteles), es la de moverse exclusivamente en el círculo de la propia tradición escolástica. Estos influjos externos y ambientales existirán, como veremos, pero serán solamente indirectos y no habrá plena conciencia de ellos. Por la misma razón tampoco hay que plantearse la cuestión de influjos procedentes de la teología protestante.

1) Entre las cuestiones de la teología moderna pueden entrar de algún modo las cuestiones escolásticas que han sido replanteadas de nuevos y a las que se han aportado algunos elementos de solución. Entre éstas podemos citar dos: el motivo de la encarnación y la teoría de la satisfacción. La discusión clásica entre escotistas (franciscanos) y tomistas (dominicos) sobre el motivo de la encarnación se reactualizó en la primera mitad de este siglo⁷⁰. Nuestros autores no son especialmente beligerantes ni aportan a ella soluciones nuevas. Se alinean del lado tomista, aunque Pesch presenta también la sentencia contraria como probable⁷¹.

⁶⁸ Cf. SUÁREZ, *o.c.*, Praefatio commentariorum n. 7.

⁶⁹ Cf. HOLTZCLAU, *o.c.*, p. 9-62 y 67-72; PESCH, *o.c.*, n. 5-38. En cuanto al modo de desarrollar las cuestiones Pesch es más independiente de Suárez.

⁷⁰ Cf. G. F. BONNEFOY, O.F.M., *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, II, 1957, p. 123-235; G. MARTELET, *Sur le motif de l'incarnation*, en H. BOUËSSÉ et J.-J. LATOUR (ed.), *Problèmes actuels de christologie*, 1965, p. 35-80.

⁷¹ Cf. MENDIVE, *o.c.*, p. 115-120; PESCH, *o.c.*, n. 390-410; SOLANO, *o.c.*, n. 1-15.

En cuanto a la satisfacción, procuran avanzar más allá de lo dicho en la escolástica antigua. Pesch estudió la cuestión en su obra *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, 1916. Discute con J. Rivière sobre qué es lo que tiene valor satisfactorio ante Dios. La tendencia moderna, representada por Rivière, reacciona contra una «teoría penal» que atribuye ese valor al sufrimiento como pena por los pecados. Decía Pesch en la 3.^a edición de su *De Verbo incarnato*: «Cristo quita los pecados en cuanto toma sobre sí mismo las penas de nuestros pecados»⁷². Rivière ponía el valor satisfactorio en los actos internos de Cristo⁷³. En la 4.^a edición busca Pesch el equilibrio: no sólo los actos internos, sino también el sufrimiento de la pena⁷⁴. Sigue considerando inaceptable la posición de Rivière. También Solano busca el equilibrio, la conjunción de lo interno y lo externo. Escribió dos artículos, uno en discusión con Rivière y otro con I. de Montcheuil⁷⁵. El peligro lo ve en el espiritualismo de la tendencia moderna, en quitar valor al sufrimiento externo como pena impuesta por la justicia divina vindicativa.

2) Un segundo capítulo puede centrarse en las discusiones en torno al «yo» de Cristo. Está el planteamiento de Deodat de Basly sobre el «assumptus homo»⁷⁶. Pero de esto apenas hay nada en Solano, el único que escribe con posterioridad a estas discusiones⁷⁷. Un planteamiento distinto en términos más psicológicos es el de la discusión entre Galtier y Parente. Solano se inclina moderadamente de parte de Galtier. Este prolonga una línea antioquena-escotista que resalta la autonomía humana de Cristo en oposición a Parente, que, con inspiración alejandrino-tomista, hace de la persona del Verbo el único sujeto de la actividad humana; no hay, dice, autonomía psicológica de la naturaleza humana de Cristo. Por lo demás, Solano muestra su desacuerdo con la filosofía moderna no escolástica, que afirma que

⁷² PESCH, *De Verbo incarnato*, 1909, p. 230.

⁷³ Sobre esta discusión entre Rivière y Pesch cf. G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, en *Problemi e orientamenti*, II, p. 312s.

⁷⁴ Cf. PESCH, *o.c.*, p. 243.

⁷⁵ J. SOLANO, *El sentido de la muerte redentora de Nuestro Señor Jesucristo y algunas corrientes modernas*, *EstEc* 20 (1946) 399-414; id., *Actualidades cristológico-soteriológicas*, *EstEc* 24 (1950) 43-69; id., *o.c.*, n. 635 y thesis 27, n. 666-693.

⁷⁶ Los autores que intervinieron en esta discusión pueden verse en la bibliografía que adjunta P. PARENTE, *La psicología di Cristo*, en *Problemi e orientamenti*, II, p. 370-372.

⁷⁷ Sólo una referencia en nota a L. SEILLER en SOLANO, *o.c.*, p. 38.

la persona es la conciencia de sí, por tanto algo de orden psicológico⁷⁸.

3) Contra los semirracionales del XIX, como Froschammer, afirman todos que la unión hipostática es un misterio en sentido estricto⁷⁹. La cuestión tiene antecedentes en la escolástica, pero en estos neoescolásticos se puede advertir una oposición mayor porque la teología, como dijimos, se había hecho más positiva.

4) A un ámbito completamente distinto pertenece la tesis sobre el Corazón de Jesús, o más exactamente sobre el culto o la devoción al Corazón de Jesús⁸⁰. Está situada en la parte que se refiere al culto; por tanto, el Corazón de Jesús entra «in obliquo». Respecto al resto del tratado, introduce la novedad de un lenguaje simbólico bien diferente del ontológico, y también una acentuación de la humanidad de Jesús que puede contrapesar los inconvenientes de una cristología excesivamente simétrica, para la que las distinciones «en cuanto Dios» y «en cuanto hombre», fundadas en las dos naturalezas, son la última palabra. También a partir de aquí habría que revisar las tesis sobre la redención en las que parece que la justicia prevalece sobre el amor. Por ser esta tesis tan heterogénea al resto del tratado no está muy integrada en él.

5) La tesis sobre la realeza de Cristo, aunque es tradicional (de Santo Tomás) y como tal se presenta en Pesch, sin embargo en Solano, que escribe después de la encíclica «Quas primas» (1925), adquiere aspectos nuevos. La encíclica y la institución de la fiesta de Cristo Rey pretenden reaccionar contra la laicización de la vida pública. Su objetivo es el «reinado social» de Cristo. Solano, siguiendo a la encíclica, afirma la primacía del reinado espiritual, pero también que Cristo tiene potestad directa sobre los reinos temporales y que esta potestad no la ejerce, sino que es una potestad sólo «in actu primo»⁸¹. Realmente las objeciones que el mismo Solano señala e intenta refutar tienen su peso⁸². Falta la crítica al poder que procede de la humildad de Cristo, especialmente de su pasión; falta «teología de la Cruz». Y para remediar de alguna manera esta falta y no caer en temporalismo y gloriosismo, todo se queda en una potestad inoperante y por tanto inútil. Refleja una situación de la Iglesia a medio camino

⁷⁸ Cf. SOLANO, *o.c.*, n. 47.

⁷⁹ Cf. MENDIVE, *o.c.*, p. 4-10; PESCH, *o.c.*, n. 47-63; SOLANO, *o.c.*, n. 179-199.

⁸⁰ Cf. MENDIVE, *o.c.*, p. 153-157; PESCH, *o.c.*, n. 208-223; SOLANO, *o.c.*, n. 541-568.

⁸¹ Cf. SOLANO, *o.c.*, thesis 30, n. 753-791.

⁸² Cf. *ibid.*, 780.

entre la Cristiandad añorada y el ghetto de la privatización espiritualista.

6) Un influjo amplio y creciente procede de los estudios bíblicos. Ya Suárez había considerado necesario poner por delante del comentario a Santo Tomás dos disputas fundamentalmente bíblicas. Pero ahora nos referimos a la renovación de los estudios bíblicos entre los católicos que va avanzando en la primera mitad del siglo xx. Quizás la figura más representativa sea Lagrange. Pues bien, muchos de estos biblistas son citados, sobre todo por Solano⁸³. Sin embargo hay que añadir que el influjo no se ejerce tanto en los textos del N. T. de más contenido cristológico, que no llegan a corregir puntos de vista ajenos a la Escritura y que ese influjo no tiene la suficiente fuerza como para afectar a la substancia misma de la doctrina cristológica; se queda un poco en lo marginal, en notas.

7) Finalmente hay que mencionar la nota de la última edición del tratado de Solano en la que alaba y se propone tener en cuenta el artículo de K. Rahner en que hace una revisión del modo tradicional de presentar el tratado *De Verbo incarnato*⁸⁴. Es decir, Solano se abre al influjo de una cristología trascendental, que se inspira en la filosofía de Maréchal, el cual a su vez interpreta a Santo Tomás, pasando por Kant. A éstos se pueden añadir en Rahner otros influjos, como el de Hegel y el de Heidegger.

Sólo en los años posteriores, en los que ya ni en Oña ni casi fuera de Oña se escriben tratados *De Verbo incarnato* que tengan la misma estructura que éstos, se abrirán paso algunos de estos influjos extra-escolásticos. De ellos sin duda el fundamental será el de los estudios bíblicos.

VII. EL PROCESO DE INTERPRETACIONES

Lo que nos ha interesado de estos textos neoescolásticos ha sido su modo de interpretar una tradición que va desde la Biblia hasta sus días y de la que hemos señalado sus etapas más destacadas. Terminaremos con un balance y unas reflexiones. Al modo como se ha

⁸³ Entre los biblistas citados están Knabenbauer, Ceuppens, Lagrange, Bonsirven, Huby, Bover, Prat, Cerfaux, Spicq, Joüon, Vanhoye, etc.

⁸⁴ Véase nota 4.

interpretado ese pasado añadiremos algo sobre cómo convendría interpretarlo. La situación actual de la teología quizás permite una valoración más justa de todo el proceso. Mientras la teología estaba metida dentro de un bloque que se pensaba sólido, no podía tener perspectiva para ver pasar la historia con sus cambios. Preocupados predominantemente por la certeza objetiva, determinada extrínsecamente, no atendían tanto a la relación intrínseca de unas verdades con otras. Veinte años después, con alguna distancia y con algún sentido de la evolución histórica, estamos en condiciones de apreciar mejor los diversos estratos que se han ido superponiendo y de sacar algunas consecuencias. Antes de resumir estos diversos estratos diremos una palabra sobre la amplitud y la unidad de visión que se da en estos tratados *De Verbo incarnato*, contrastándolas con las que serían deseables.

1) Amplitud de visión: Desde luego estos tratados no abarcan todas las cristologías que hay en el N. T. A la exégesis, la teología fundamental y la mariología se les asignan partes considerables de la cristología. Una amplitud más asequible consistiría en tener en cuenta todo el texto del concilio de Calcedonia, en vez de reducirlo a su enunciado más abstracto. Pero al mismo tiempo hay que evitar tomar la fórmula de Calcedonia por un compendio de toda la cristología. Respecto a Santo Tomás, los tratados se limitan casi exclusivamente a la *Suma*, van haciendo una selección de cuestiones sacadas de su parte tercera y omiten muchos de los «misterios» de la vida de Cristo. Sin embargo, más que la amplitud material puede interesar una visión global que no se quede en yuxtaposición de fragmentos, como notábamos que sucedía en las pruebas de Escritura. Esta visión global supone una captación de la unidad.

2) Unidad: La unidad de los tratados está estructurada en torno a la idea de encarnación. Esta unidad se concibe como anterior a la multiplicidad del devenir de la existencia terrena de Cristo y prescinde de este devenir. Se diferencia de la unidad de que parte el concilio de Calcedonia en que para éste el uno es «Jesucristo», mientras que para los tratados lo es el Verbo entendido en sentido intratrinitario. La unidad de Calcedonia, como toda su cristología, parte de una visión «económica» de la encarnación; los tratados parten de una visión ontológica. De Santo Tomás lo que menos influye es su acentuación de lo unitario: la encarnación como autocomunicación de Dios, la comunicación mutua de las naturalezas, el único ser de Cristo. En los tratados la dualidad de naturalezas no deja ver cómo se supera el extrinsecismo en la unión.

3) La revelación y sus interpretaciones: En el N. T. y en la tradición hay textos que se refieren inmediatamente al encuentro de unos hombres con la revelación de Dios en Jesucristo y otros textos que suponen ese encuentro y reflexionan sobre él, pero sin añadir una nueva experiencia de revelación. A estos textos pertenecen los de encarnación. No hubo una experiencia de la encarnación como la hubo de la muerte y resurrección de Jesús. Esta diferencia era percibida en la Iglesia antigua, en particular en el concilio de Calcedonia cuando pone por delante la experiencia de salvación en Cristo y el mismo nombre de Jesucristo. En los tratados, por el contrario, no parece que tengan conciencia de esta no identidad. No se plantean la cuestión de una revelación no idéntica a sus interpretaciones. Por eso la cristología de la muerte de Cristo tiene en ellos un puesto derivado y la de su resurrección uno muy oscuro, a diferencia de lo que sucede en el N. T.

4) Interpretaciones primarias y secundarias: Las interpretaciones se pueden distinguir por el contexto histórico en que se producen. Pero además se diferencian porque se concatenan interpretándose unas a otras: Nicea interpreta a la Biblia; Calcedonia interpreta a Nicea; Santo Tomás a Calcedonia, y los postridentinos a Santo Tomás. La diferencia no está solo en la diversa autoridad de un texto bíblico, de uno conciliar o de uno de un teólogo. Esta no existe entre Calcedonia y Nicea. La diferencia está en que una se propone interpretar a la otra. De esta forma se distancian más de la realidad a la que se refieren en último término, que es la revelación; pero también de esta forma, en estos diversos planos, la hacen más comprensible y evitan los errores a que se está expuesto en cada tiempo. En los tratados los varios planos se funden en uno. Un enunciado de Calcedonia se toma como descripción inmediata de la realidad de Cristo, sin pasar ni por Nicea ni por el N. T. Y por otro lado se toman palabras del A. T. como si tuvieran un sentido cristológico inmediato. En general una cristología con más sentido hermenéutico empezará por poner las cosas más difíciles, no se dejará llevar por un concordismo a veces bastante verbalista, no absolutizará el valor de una distinción conceptual; pero estas relativizaciones abocan a un enriquecimiento, precisamente porque unas interpretaciones no dicen lo mismo que otras. En un mapa habrá trazos que correspondan a realidades físicas (por ejemplo, un río); otros que correspondan a realidades políticas (por ejemplo, una frontera), y otros a los que no corresponda ninguna realidad por ser abstracciones convencionales que sirven para medir una realidad (por ejemplo, los paralelos y meridianos, que sirven para

medir una situación geográfica). Hay que «leer» el mapa en estas diversas claves, sin confundirlas. Lo mismo se puede decir de la variedad de enunciados cristológicos. Todos se referirán a una realidad, pero no todos del mismo modo. No hay que entender las dos naturalezas de Calcedonia como descripción inmediata de la realidad de Cristo. Son abstracciones útiles para entenderla. Esto es lo que se pierde de vista cuando predomina la cristología abstracta, sobre todo cuando se prescinde de la cristología concreta de la vida terrena de Jesús.

5) ¿Por qué desaparece el proceso de interpretaciones?: La cristología de los tratados no percibe o no valora esa dimensión de profundidad que sitúa a las interpretaciones en diversos planos. Es poco «tradicional» en el sentido de que no valora el movimiento teológico que hay dentro de la tradición. Es, diríamos, una cristología plana. ¿Por qué? Una primera razón puede ser por un realismo ingenuo que da realidad objetiva a lo pensado y juntamente al modo de pensarlo. Otra razón puede ser una excesiva valoración del conocimiento natural. «Dios» y «hombre» son manejados como conceptos suficientemente claros, con independencia de la revelación judeo-cristiana; por eso no necesitan ser interpretados cuando se les utiliza en cristología. A esto se añade una ontologización que nivela por abstracción las diferencias, incluso la infinita entre Dios y la criatura; así cuando se aplica el concepto de «naturaleza» a lo que es Dios y a lo que es el hombre, o el de «persona» a una «personalidad» común a las tres personas de la Trinidad. Cuanto más abstractos son los conceptos, más por encima se situarán del proceso cambiante de interpretaciones. Por último hay categorías teológicas que actúan como niveladoras de las diferencias que separan los diversos momentos de este proceso. Todos ellos son vistos desde una autoridad que se concibe como extrínseca a ese proceso. A estas categorías pertenecen la inspiración de la Escritura y la autoridad del magisterio de la Iglesia. En cuanto inspirados entrarán en plano de igualdad los textos del A. T. y del N. T.; y bajo la autoridad infalible de los concilios ecuménicos se igualará, por ejemplo, al de Calcedonia con el de Nicea. Pero si se advierte que dentro de la Biblia y dentro del magisterio de la Iglesia se da un proceso de relecturas, de interpretación de unos textos por otros, entonces esas categorías no se hacen niveladoras. La Biblia y el Magisterio son ellos mismos «tradicionales». Una cristología más «tradicional» señalará las diferencias entre unos textos y otros como propias de una tradición interpretadora.

A través de los siglos la cristología ha sido «profecía» en el A. T., «evangelio» en el N. T., «pistis» o «símbolo de fe» en Nicea, «dogma»

en Calcedonia, «quaestio» y «summa» en Santo Tomás, «comentario» (a Santo Tomás) en los postridentinos. En los neoescolásticos no es ni tan inquisitiva como la «quaestio» ni tan atendida a la letra de Santo Tomás o tan enciclopédica como el «comentario». Son los tratados neoescolásticos unos primeros auxilios que respondan a las necesidades escolares. No se puede ya emular a la Edad Media construyendo catedrales góticas. Pero tampoco hay que resignarse a sacar de las grandes creaciones del pasado unos prontuarios. Nuevas posibilidades apuntan. Una de ellas es la posibilidad de entender mejor el pasado.

ENRIQUE BARÓN, S.J.

Facultad de Teología. Cartuja
Granada