

## LA DISCUSIÓN HOLANDESA SOBRE CALCEDONIA

*El año 1966, la revista de Nimega Tijdschrift voor Theologie, dedicó todo un número al tema «que constituye el gran misterio del cristianismo: cómo el Jesús que vivió antaño es la revelación única y absoluta del Dios vivo». Tres de los artículos de ese número (firmados por A. HULSBOSCH, E. SCHILLEBEECKX y P. SCHOONENBERG) constituían un bloque unitario dedicado a la dogmática cristológica. Como ocurre con todos los nuevos intentos, estos artículos suscitaron de inmediato el interés y la polémica, pese a la afirmación hecha posteriormente por A. Hulsbosch de que su intención no había sido, en modo alguno, negar la divinidad de Cristo, sino, al revés, reaccionar contra tendencias que, de las «dos naturalezas» de Cristo sustraen la «naturaleza divina» para considerarlo meramente como un hombre; y pese también a que los tres artículos dialogaban entre sí y cada uno matizaba, en ocasiones, las posturas de los otros. Hemos optado por una presentación más extensa del segundo de aquellos artículos, firmado por E. Schillebeeckx. Y como éste no puede leerse aisladamente, resumimos antes la posición de A. Hulsbosch, valiéndonos, en gran parte, de frases del propio autor. A continuación ofrecemos una nota informativa sobre la discusión que se ha seguido. En dicha noticia hemos prestado atención más particular a los artículos que están en lenguas menos accesibles*

Hulsbosch(1) comienza citando la frase de un físico famoso a propósito de las investigaciones atómicas: "es muy probable que sea necesaria una aproximación totalmente nueva a todo el problema". Esta frase es aplicable también a Cristo, el cual, aunque confesado en la fe como Hijo de Dios, pertenece a la realidad de este mundo.

El punto de partida es que la historia de la cristología es prácticamente la búsqueda de la unidad de Cristo. La Iglesia afirma la unidad en él de dos componentes: Divinidad trascendente y humanidad histórica. Para expresar esta unidad la Iglesia se valió, en algunos símbolos (aunque sin forzar la imagen para evitar un monofisismo), de la comparación con la unidad de alma y cuerpo.

Ahora bien, precisamente en la antropología, los últimos tiempos han dado paso a una nueva comprensión de la unidad del hombre, que arrincona la antigua visión dualista. ¿No debe llevar consigo esto una corrección correspondiente de la forma de explicar la unidad de Jesús?

La respuesta afirmativa a esta pregunta se hace necesaria desde una concepción evolucionista. Al pensamiento le cuesta comprender la unidad de cada nueva fase de la evolución: tiende a concebir al viviente como materia más vida, y al ser racional como materia más espíritu. Pero así como el viviente no es materia *más* vida, sino materia viva, y el hombre no es materia *más* espíritu, sino materia espiritual, de igual manera Jesús no es hombre *más* Dios, sino sólo hombre, pero de modo nuevo y más elevado. Dado que la teología no puede contradecir esa convicción moderna a la que la distinción de naturalezas en Cristo le resulta ininteligible, se ve en la necesidad de intentar descubrir un nuevo acercamiento a Cristo. ¿No cabría preguntar si "sus especiales prerrogativas no deben atribuirse a un principio especial *distinto* de la naturaleza humana?". Por otro lado, debemos tener en cuenta que una naturaleza divina que esté *junto* a la humana, carece de valor salvífico. La naturaleza divina de Jesús sólo tiene

valor en el misterio de salvación en cuanto cambia y eleva a la naturaleza humana. Y en la medida en que lo hace, tenemos una nueva manera de ser hombre.

Planteadas así las cosas, Hulsbosch parte de una frase de San Cirilo que expresa la misma intención que le anima a él de salvar la unidad de Jesús: "Cristo según una única manera es tanto Dios como hombre". Esta única manera es, para Hulsbosch, lo humano. Por tanto, "la forma concreta humana de manifestarse Cristo abarca tanto su ser Dios como su ser hombre". La humanidad es la forma limitada de hacerse visible la divinidad. Así, debemos ver al hombre Cristo como el medio mediante el cual Dios se revela al mundo. No hay que distinguir en Cristo una presencia divina diferente de él, sino que ese hombre es, en cuanto tal, la presencia de Dios. Así, Cristo es plenamente uno porque no es más que un hombre, pero es Dios porque, en cuanto tal, es precisamente la manifestación de Dios.

La explicación de estas afirmaciones está en la concepción bíblica de la creación como manifestación de Dios, lo cual tampoco implica que la creatura sea *además* de creatura, revelación de Dios. Por eso, concluye Hulsbosch, "lejos de quitar a Cristo el carácter divino, o reducir su realidad a una realidad creada, lo que hacemos si acaso es extenderlo a todas las otras creaturas". Jesús, no obstante, revela a Dios de modo más elevado que el resto de la creación, porque es hombre de un modo más elevado. La biblia llama al hombre "imagen de Dios". En el hombre, por tanto, encontramos una revelación de Dios. Y sin embargo, a nadie se le ocurre basar ese carácter revelador de la persona humana, en una subjetividad que fuera diferente de lo que el hombre mismo es como sujeto. Pues bien, Cristo es, de modo único, imagen del Dios invisible (Col 1, 15). Pero esto tampoco significa que hayamos de postular una subjetividad diferente de lo que Jesús es como hombre.

La diferencia con la cristología habitual radica en que en ella Cristo es considerado *en sí*. Esto lleva a que lo divino y lo humano sean concebidos como dos naturalezas distintas. Pero si Cristo no es considerado en sí, sino como aquel en quien el Padre se revela, entonces es posible ver expresada, en la dimensión creada del hombre Cristo, la dimensión divina que tiene su origen en Dios: en lo que es como realidad creada e indivisible, es revelación del Padre. Las dos naturalezas son denominaciones de la misma realidad. En Cristo, lo divino se muestra humanamente y lo humano divinamente. "Cristo es verdadero hombre porque el Dios Trascendente siempre se revela en la forma de *lo creado*. Y es verdadero Dios porque en él encontramos y conocemos al *Padre mismo*" ("quien me ve a mí, ve al Padre").

Con esto ya se ve que no es necesario asumir en Cristo una subjetividad distinta de la realidad humana, pues incluso sin ésta se hace justicia al hecho fundamental de que el hombre Jesucristo es una revelación única de Dios. No hay nada más que señalar en él, fuera de la realidad humana que es "puesta" por Dios al revelarse a Sí mismo. Y su unicidad se explica en forma análoga a como, en la realidad de este mundo, la subjetividad del hombre (como centro de originalidad) se manifiesta en menor medida según el menor valor de la forma corporal de aparición (el sujeto está más presente en su voz que en sus cabellos, etc).

Aquí podría concluir la exposición de Hulsbosch, pero éste cree importante añadir una palabra sobre el Espíritu. Cristo, como revelación del Padre, es precisamente el Espíritu de Dios. El Espíritu es la dimensión revelatoria de Cristo; el Espíritu es Dios que,

revelándose a Sí mismo, suscita la forma humana que es Cristo. Se puede, pues, prescindir del concepto de "naturaleza divina", y poner en su lugar el de Espíritu Santo. Con ello se simplifican las cosas asombrosamente.

De esta forma, el ser-hombre único de Cristo está expresado mejor que en la cristología corriente, donde el carácter único de la persona de Jesús era explicado admitiendo una persona divina como sujeto de la encarnación. Ahora todo el énfasis está puesto sobre la realidad humana que Cristo es. Por causa del carácter único de ésta, Jesús es llamado el Hijo, y no por la asunción de una persona preexistente. Jesús, en su conciencia humana, tiene una experiencia de Dios esencialmente distinta de la del resto de los hombres; su aparición es tan nueva y distinta con relación a la humanidad, como lo fue la aparición del primer hombre con respecto al mundo animal que le precedió. En Él se ha realizado una nueva creación. Y esta diferencia la afirmamos, no después de la Resurrección, sino ya desde el momento de su concepción. "Así como el hombre, aun en estado de embrión, se diferencia del animal, así el ser-hombre de Jesús, es esencialmente distinto del nuestro sólo si aceptamos que, ya desde el comienzo de su existencia, se diferenciaba de los demás hombres".

### **CRISTO REVELACIÓN PERSONAL DEL PADRE**

El P. Schillebeeckx comienza su artículo haciendo notar cómo el afán de Hulsbosch, en su estudio sobre la unidad de Cristo, ha sido combatir contra dos tendencias: la primera es la tendencia moderna que quiere reducir a Cristo al nivel de un hombre como los demás, uno más entre sus semejantes, aunque dotado de un don profético especial; a fin de cuentas, en línea con otros genios religiosos. La segunda es un tipo de explicación tradicional a la que han dado pie formulaciones como éstas: "dos naturalezas en una persona", o "unión hipostática". Para Hulsbosch ambas tendencias brotan de un presupuesto común: la definición dogmática de Calcedonia ("verdadero Dios y verdadero hombre"), a la que se niega uno de los miembros, sin darse cuenta de que con ello se acepta el mismo presupuesto que se combate: la unión, y, por tanto, la duplicidad de humanidad y divinidad en un solo Cristo.

Hulsbosch pretende reencontrar el sentido que tiene para el hombre actual el antiguo dogma, "verdadero Dios y verdadero hombre"; pues en lo que nos ha sido revelado debe ser reconocible aquello que nuestro corazón ha deseado siempre: la salvación. Revelación coincide, pues, inseparablemente con el sentido de la vida humana. Si el hombre actual no encuentra inteligible una aserción como "dos naturalezas pero una persona", debe preguntarse qué ha querido decir el dogma eclesial con esa formulación. Por estar el espíritu humano, de hecho, determinado históricamente, resulta insuficiente, para quien quiere permanecer "puro en la doctrina", repetir materialmente el antiguo dogma.

¿Ha logrado Hulsbosch hallar el sentido oculto de la afirmación tradicional?, ¿ha conferido a las fórmulas típicas el verdadero contenido que tradicionalmente se les ha otorgado?

## LA NUEVA Y ÚNICA APROXIMACIÓN EXACTA AL MISTERIO DE CRISTO

Schillebeeckx se declara partidario, por completo, del intento de Hulsbosch. Personalmente, lamenta que lo haya situado en el marco del evolucionismo hasta el punto de ser éste el "Sitz im Leben" de su nueva explicación. Esta visión y su antropología monística suscitan a priori desconfianzas, sobre todo ante afirmaciones como "también Jesús es el desarrollo de las posibilidades encerradas en la naturaleza". La discusión futura sobre la nueva imagen de Cristo podría ser mucho más serena si la visión de Hulsbosch no hubiera estado tan implicada con el pensamiento evolucionista.

Prescindiendo de esto, esta "nueva" aproximación al misterio de Cristo nos parece la única llena de sentido. En ella es fundamental la siguiente afirmación: "La naturaleza divina de Jesús sólo tiene significado en el misterio de salvación en cuanto cambia y eleva a la naturaleza humana". Se pueden suscribir plenamente estas afirmaciones y, sin embargo, partiendo de ellas llegar a conclusiones distintas a las de Hulsbosch.

Aclaremos este punto de partida: "Desde 1953 me he pronunciado contra fórmulas como éstas: 'Cristo es Dios y hombre', 'el hombre Jesús es Dios' (cfr. santo Tomás III, 16, 11 ad 1: Et ideo haec est vera: Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis; non tamen ista: Christus, secundum quod homo est Deus)". Más bien hay que decir: "Jesús, el Cristo, es el Hijo de Dios en *humanidad*". El ser-Dios se revela *en* la humanidad de Jesús. No se debe buscar sobre, tras o bajo ese hombre: "el que me ve a mí ve al Padre". Afirmaciones como "Jesús además de hombre es también Dios", quitan su más profundo sentido a la encarnación. Cristo no sería para nosotros revelación, si *junto* con él nos fuera necesaria, además, una revelación de su "naturaleza" (la cual, por otra parte, tendría que manifestarse de forma *creada*). Jesús no es un hombre en quien se da una presencia de Dios distinta de él; el hombre Jesús mismo *es* la presencia de Dios".

Fuera de sus manifestaciones creadas, dice Hulsbosch y parece incuestionable, Dios no nos es asequible, La percepción humano-corporal es la base de nuestro conocimiento incluso cuando manifiesta lo trascendente. Precisamente por ello, la revelación de Dios tiene lugar en una historia humana; y, por esto, tampoco hay que separar la fe y nuestra experiencia con nuestros semejantes en un mundo manipulable.

Sólo sabemos que Cristo es Dios por la manera misma de su ser-hombre; para que esto aparezca en su existencia humana tiene que ser hombre de un modo absolutamente único. Con ello queda dicho todo. Ya no debemos buscar si "además"... Este "además", está completamente fuera de lugar e incluso contradiría toda la tradición cristiana; y nos podemos preguntar si Hulsbosch no ha caricaturizado esa tradición. ¿Es cierto que (aparte de muchos teólogos y creyentes) la tradición sitúa al sujeto de la divinidad, al Hijo, *fuera* de la realidad humana de Jesús?, ¿existe en Cristo una subjetividad distinta de lo que el hombre Jesús es como sujeto?

Tomás no tiene ese dilema: la realidad de la encarnación cae totalmente del lado del *hombre* Jesús. Niega que haya una persona humana en Cristo; pero hay que interpretar esta negación. Afirma que el Verbo "*eo modo est homo, quo quicumque alius est homo, sc. habens naturam humanam*"<sup>2</sup>. La base de la persona humana de Jesús no es la persona divina, sino la "naturaleza humana". Ese mismo hombre es la persona del Hijo de Dios.

Tomás no nos aclara cómo aparece la divinidad en el mismo ser-hombre de Cristo. Parte de un cierto punto final del

desarrollo dogmático, por el cual hemos llegado a ver en la fe que en Dios hay tres personas, la segunda de las cuales se ha hecho hombre. Dejando ahora de lado este problema, preguntémosnos cómo ve él, presuponiendo las personas trinitarias, al *hombre Jesús*.

Para Tomás es impensable un hombre que no sea a la vez persona; una naturaleza impersonal no puede existir; tampoco en Cristo. En Jesús no hay una naturaleza humana sin la persona humana; así, pues, la persona humana es *idénticamente* la persona del Verbo Divino. Esto es posible porque no puede representarse a Dios y al hombre como dos concurrentes, de los que se pueda decir "uno más uno son dos". Dos personas humanas no pueden formar nunca una sola persona porque su finitud se lo impide. Pero es distinto cuando se trata de una "persona infinita". El ser-Dios no anula ni limita el ser-hombre, sino que hace que Dios pueda aparecer en la medida limitada de lo humano; hace que Dios sea para nosotros de un modo humano. Interpretando simplemente a Tomás, puede afirmar Cayetano: "el Verbo mismo es una persona humana".

Estas concepciones escolásticas están ensombrecidas por diversas especulaciones, pero afirman claramente que la persona no es un principio extrínseco a la naturaleza; la naturaleza es el *contenido* de la persona misma. Así que, también en esta concepción, *el ser-Dios se manifiesta sólo en la "humanidad" de Jesús, y no fuera*.

De manera que hemos de partir del hombre Jesús, tal como apareció en Palestina, según el testimonio de fe de la Escritura; si en él no percibimos algo único, jamás podremos concluir la unión hipostática. Si la Iglesia lo ha concluido, es prueba de que ha experimentado algo único. De aquí hemos de partir en nuestro intento de redescubrimiento del misterio de Jesús. Lo que en una concepción de este misterio no se imponga, al menos como implicación o consecuencia de ese ser-hombre único de Cristo, puede ser borrado como mitológumeno. Éste es, pues, el camino que recorrió la Iglesia: partiendo del trato creyente con el hombre Jesús, *que además* tras su muerte se apareció vivo y poderoso a la comunidad cristiana, reflexionar sobre ese hombre de salvación.

Nosotros entramos en relación con el Jesús histórico a través del Jesús de la fe de la comunidad primitiva. Así que la cristología, aclaración *teológica* del hombre Jesús, sólo se nos da en la perspectiva en que surge la relación entre Jesús y sus primeros fieles. *En* esa relación creyente, y no fuera de ella, el mismo Jesús histórico es origen de la cristología. Y en ese mismo sentido no es la primitiva comunidad, sino él mismo, el comienzo de esta aclaración teológica. La "cristología refleja" de la comunidad primitiva, que se expresa en los títulos neotestamentarios de Cristo o en las narraciones de sus milagros, explicita una experiencia original, una cristología implícita o atemática, un dato original: la experiencia de Jesús es escatológica, es decir, en el obrar de Jesús los fieles experimentan la concreta cercanía de Dios. El hombre Jesús es la presencia absoluta y perdonadora de Dios. Esta experiencia es una continua llamada a la reflexión para todo el que, por la predicación, entra en una relación personal con Jesús. Desde la perspectiva espiritual y socioeconómica de cada época, el fiel ha de interpretar y leer ese dato primordial de la presencia absoluta y perdonadora de Dios en el hombre Jesús.

A este mismo esfuerzo responde la formulación de Calcedonia, "dos naturalezas en una persona", en un "contexto vital" (Sitz im Leben) *filosóficamente* nuevo. Es, pues, posible prescindir de este enclave concreto para acceder a la interpretación del dato original, como intenta Hulsbosch.

La respuesta a la pregunta de si esta interpretación u otra hacen valer efectivamente el dato original, ha de ser cauta. El estudio de Hulsbosch pide una investigación más detallada de lo que se puede hacer aquí. Por eso Schillebeeckx se ciñe a algunos puntos fundamentales.

### **CRISTO ES DE DIOS (1 COR 3, 23)**

Volvamos al punto de partida de Hulsbosch: la medida humana es la forma en que Dios aparece sobre la tierra. Lo que no se pueda alcanzar por medio de este ser-hombre de

Jesús es irrelevante, cae fuera de la revelación misma.

A priori, resulta muy sospechoso hablar de dos *componentes* (in casu: dos naturalezas) en Cristo, si uno de esos componentes es Dios. Dios y el hombre son distintos, pero no en el sentido de que uno más uno son dos. El hombre finito es asumido desde dentro por el fundamento de su existencia, Dios, que está más unido al hombre que éste consigo mismo. Incluso si se habla de una unión infinitamente íntima, como en la unión hipostática, entre el hombre y Dios resulta muy ambiguo hablar de dos componentes, sobre todo si se piensa el uno junto, tras o sobre el otro.

Toda creatura tiene, como tal, una cierta duplicidad. Posee un ser propio, pero *en ello mismo* es a la vez de Dios: creatura. Su ser-propio y su ser-creatura no son dos aspectos parciales o dos componentes, sino dos perspectivas globales: en su ser-sí-mismas son precisamente de Dios, es decir de y para Dios. No es un dualismo, fusión de dos componentes, pero sí una cierta dualidad: las creaturas no se adecuan a su sentido más profundo. Este misterio de las creaturas es la resonancia del misterio de Dios en ellas, no un misterio junto a otro misterio. También el misterio de Cristo debe ser considerado en el trasfondo de esa "confesión" de la creación. El hombre Jesús es "de Dios" de un modo único (1Cor 3, 23). Esta es, pues, la perspectiva justa en la que el artículo de Hulsbosch, fiel a la fe, sitúa el misterio de Cristo.

Así, pues, en el hombre aparece una cierta dualidad: el hombre es uno esencialmente, de sí y de Dios. Su ser-de-Dios es incluso constitutivo de su propia subjetividad humana. De manera que la subjetividad humana de Jesús es un ser-de-Dios todavía más íntimo. "Cristo es de Dios", dice Pablo. Como también toda creatura, Cristo representa a Dios por lo que él mismo es como hombre. El carácter único de esa presencia de Dios en Cristo deberá aparecer en la manera única de ser hombre Jesús. Y esta unicidad no es una conclusión *a partir de* la unión hipostática. Eso sería ignorar la formación de la revelación y la "historia de la tradición" del NT. La Iglesia llegó a la confesión de la unión hipostática precisamente porque experimentó a ese hombre como único y quiso interpretar esa unicidad. La experiencia de fe de la unicidad del ser-hombre de Cristo precede, pues, a la fe cristológica explícita.

A diferencia de Hulsbosch, cree Schillebeeckx que la confesión de fe dogmática de la unión hipostática intenta, precisamente, expresar las implicaciones del ser-hombre único de Jesús y que, sin esa unión hipostática, la unicidad absoluta del hombre Jesús se convierte en palabra vacía. El nuevo ser hombre que encontramos en Cristo y que manifiesta la presencia absoluta y perdonadora de Dios es la unión hipostática misma.

Esto no significa que aceptemos las implicaciones especulativas ni el dualismo elaborado por la teología. "Unión hipostática" no implica dualismo ni fusión de dos componentes, de manera que Cristo *además* de ser hombre fuera también Dios. No podríamos entonces afirmar el misterio de la unidad personal de Jesús, núcleo de la confesión cristológica. En Jesús, la subjetividad humana es *de* Dios mismo, de un modo absoluto. Dios no sólo pone esa subjetividad humana creándola, como en todo hombre, sino que la pone como suya. El "ser de Dios" adquiere una profundidad que sólo puede ser comprendida desde una "unidad hipostática", que no conoce ninguna dualidad y se expresa en la única manera de ser-hombre vivida por Jesús como *tarea* (participando del dato general de que todo ser-hombre es una vocación que se ha de realizar en una situación histórica).

Cuando Jesús dice "Yo", habla ese hombre y no una subjetividad que estuviera detrás de él y que fuera distinta de la subjetividad humana que está hablando. Y es que la naturaleza no es instrumento de la persona, sino su contenido, su modo de ser y de actuar. Así, Jesús es el *modo humano* de ser Dios, en un ser-hombre personal, totalmente singular. En cambio, no se puede decir que él es hombre de un *modo divino*, pues el modo de ser señala a la naturaleza y ésta es en el hombre Jesús, por definición, humana. Este misterio es posible precisamente porque el hombre no puede nunca ser sumado a Dios, no puede estar en línea con Él, como tampoco la naturaleza humana y la naturaleza divina: por eso puede Jesús ser verdadero hombre, en unidad hipostática, un hombre que actúa libre y autónomamente.

Podemos concluir que todo aquello que cae junto, encima o bajo la forma humana de revelación de Cristo se nos escapa y carece de sentido para nosotros. En esto consiste la absoluta unicidad de Jesús: en su unión hipostática, en la forma *personal* de revelación de Dios, en ese *nuevo* ser-hombre que es Cristo entre nosotros.

## LA ABSOLUTA UNICIDAD DE CRISTO, "NUEVA CREACION" DE DIOS

Hulsbosch afirma, acertadamente, que el carácter revelador de toda creatura no es mayor que la creatura misma. Como hombre, pues, revela Jesús a Dios y de un modo único. Hulsbosch retrotrae hasta la creación esa nueva forma de ser-hombre. Y aquí es donde su camino y el de Schillebeeckx se separan por segunda vez. Por supuesto que el modo único de actividad de Dios con el mundo es creador. Dios *hace* ser a los hombres y a las cosas de un modo u otro, y por eso son revelación de Dios. La unicidad del hombre Jesús es también una "nueva creación". La unidad hipostática puede ser considerada como efecto de esta acción creadora y, así, como presencia viva de Dios; efecto de una acción creadora por la que Dios es Dios para nosotros de un modo humano. Como personalidad distinta del Padre, el hombre Jesús es su revelación.

Pero, entonces, se pregunta Hulsbosch: ¿la base de esta diferencia es la subjetividad humana de Jesús o el ser Hijo divino preexistente? Él se decide por lo primero y

también Schillebeeckx, pero con algunas diferencias. La subjetividad humana de Jesús es la base de la diferencia-de-personas entre el hombre Jesús y el Padre. Pero no podemos interpretar la absoluta unicidad de ese hombre, el hecho de que él es la absoluta cercanía de Dios, más que por una unidad hipostática, en la que ese hombre dice "TÚ" al Padre. Esto implica naturalmente "omousía" (consustancialidad) de Cristo con el Padre, es decir: ese hombre es la forma *personal* de revelación del Padre. Si se prescinde de la unión hipostática, se quita al hombre Jesús toda *absoluta* unidad, pues entonces ya no es más que una de las muchas figuras religiosas que conoce la historia de las religiones. Pero entonces se hace difícil ver ese nuevo hombre que revela la absoluta presencia de Dios.

También sabemos que la Escritura llama a este hombre "Hijo de Dios". "Fuera de él, nuestro hablar no tiene sentido", dice Hulsbosch, dejándose llevar por un presupuesto gnoseológico que no es tan evidente. La tradición ha considerado con demasiada frecuencia el conocimiento del Absoluto como un conocimiento también de modo absoluto. Merleau-Ponty ha luchado contra esto durante toda su vida. Nuestro conocer es, desde una situación, tender-hacia-el-absoluto, que siempre se nos escapa y, al mismo tiempo, orienta de nuevo nuestra tendencia. Nunca podemos hablar del Hijo divino si éste no se revela en el ser-hombre de Cristo. Como a Hulsbosch, nos parece evidente que el hombre Jesús debe seguir siendo el punto de partida de una explicación de su unicidad. Pero la unicidad de la Filiación de ese hombre puede ser precisamente la forma personal de revelación del Padre. El absoluto se nos da en la forma de un semejante. La hipóstasis divina no está *tras* el hombre Jesús. Sobre el ser-Dios de Dios no se ha revelado nada más que lo que la forma humana de revelación de Jesús nos deja percibir. El sujeto de la preexistencia no es conocible de ningún modo que no sea *en* la subjetividad humana de Jesús.

Ahora bien, explicitemos lo que nos revela ese hombre, sujeto de filiación. En el hombre Jesús, Dios se expresa *a sí mismo*. También nosotros nos expresamos a nosotros mismos mediante nuestro ser hombres, y esta expresión tiene su origen en el poder creador de Dios, por lo que nos revela algo de ese Dios. Pero cuando Jesús se expresa como hombre libre y autónomo, es Dios mismo el que se expresa *personalmente*. Es evidente que la naturaleza divina de Cristo es irrelevante, a no ser en la medida en que asume la naturaleza humana: el nuevo hombre, Jesús. Pero lo que se dice de ese hombre es autocomunicación, revelación personal de Dios en y por lo que se experimenta de ese hombre. En él, todo enunciado antropológico es también teológico, y todo enunciado teológico nos dice algo de ese hombre. Sólo a partir de ahí podemos llegar a la confesión de que Dios se hace en Cristo nuestro Dios, de que quiere ser para nosotros Dios de un modo humano. Así se nos abre el camino para decir -en Jesús y por el Espíritu-: "Padre".

La fórmula "dos naturalezas", a pesar de ser susceptible de una matización válida, es insuficiente por dualista y esto ha llevado a Hulsbosch a negar, sin razón, la unión hipostática, aunque sólo materialmente, pues la mantiene al seguir concibiendo a Jesús como un hombre en el que la conciencia humana posee "una experiencia de Dios *esencialmente* distinta" a la que poseen los demás hombres. Y, según Hulsbosch, Jesús es esencialmente distinto desde el primer momento de su concepción; el "ser engendrado por el Espíritu" lo considera como un momento interno de la revelación, de modo que desde el principio hasta el fin hemos de confesar que la existencia humana de Jesús es excepcionalmente única.



Desde W. Bousset existe una clara reacción contra la representación de Cristo como "medio-dios", como "segunda edición de Dios". Para esta posición, Cristo sería un estorbo a mitad de camino para la sencilla relación del hombre con Dios. En 1928, el sueco Rodhe negó la unión hipostática: Cristo es solamente hombre, pero desde la resurrección es "Hijo de Dios". Así se convierte la fe en Cristo en un resumen de la fe en Dios, lo cual elimina la complicación de nuestra relación religiosa con Dios. Rodhe puede afirmar que la negación de la unidad hipostática simplifica toda la cristología.

La sencillez puede ser signo de riqueza y verdad. Pero también puede ser signo de pobreza. La pretendida complicación que resulta de la mediación de Jesús en nuestra relación con Dios sería verdadera si la concibiésemos antropomórficamente: como un camino que va, a través de un hombre, a *otro hombre*. Con razón, nos dice Thüsing: "Dios es suficientemente poderoso para asumir de tal modo a su Cristo que aparezca en él su "doxa" creadora en tal plenitud que no sea impedimento para nuestra relación con Dios, sino que precisamente por ello pueda conducir a los suyos a la meta: que Dios sea todo en todos". Esta visión sobre la imagen paulina de Cristo, como "enfrente" personal de Dios, que está en Dios (en todo "de Dios") y también en nosotros, ha sido sondeada hasta el fondo por Juan, y expresada por la confesión de fe de la Iglesia con las palabras "unión hipostática".

### LA DISCUSIÓN ULTERIOR <sup>3</sup>

Además del artículo de Schillebeeckx que acabamos de exponer, P. Schoonenberg publicó en el mismo número otro artículo en que dialogaba con Hulsbosch desde el punto de vista de la tradición, deteniéndose sobre todo en lo relativo a la noción de preexistencia. Schoonenberg hacía notar que la fórmula de Juan "la Palabra se hizo carne" fue cambiada por Orígenes en "la Palabra tomó una carne". Y esta reformulación trajo consigo una tensión interminable entre el subordinacionismo arriano y el modalismo sabeliano, igual que entre las "dos personas" del nestorianismo y la "una naturaleza" del monofisismo. Como no podía menos de ocurrir, el artículo de Schoonenberg resulta ya, propiamente hablando, más trinitario que cristológico. Volveremos sobre sus posiciones más adelante, cfr.

En años posteriores, varias revistas se ocuparon de las tesis propuestas en 1966 por los tres pioneros holandeses. Queremos señalar aquí los dos artículos que les dispensaron acogida más favorable, o que han contribuido a aclarar las posiciones y hacer progresar el diálogo.

En el primer sentido merece señalarse el escrito de R. NORTH. El artículo, extraordinariamente pedagógico y clasificador, va siguiendo paso a paso la contribución de Hulsbosch, ya presentada por nosotros, retocándola con las aportaciones o disensiones de Schillebeeckx y Schoonenberg. Aunque su extensión y la minuciosidad de su análisis hacen imposible toda condensación, sin embargo el propio North concluye su artículo formulando 17 tesis que contienen las aportaciones interesantes de los holandeses (aunque quizá no todas ellas serían aceptadas por los tres a la vez). Traducimos esas 17 tesis:

- 1) La estricta unidad de Dios y hombre en Cristo, como la de alma y cuerpo en el hombre, es un dato primario de la revelación que ha sido cada vez más descuidado en la teología.
- 2) Jesucristo siempre ha sido *conocido* como hombre, hombre real, como algo que nosotros podemos conocer realmente. Pero ha sido *confesado* como Hijo de Dios, como algo que es misterioso y nos invita siempre a un conocimiento mejor.
- 3) La revelación se halla inextricablemente vinculada a la plenitud de sentido de la existencia humana. Las fórmulas que parecen bloquear el entendimiento del hombre moderno, contienen una verdad que, por medio de un esfuerzo paciente, puede ser reformulada más aceptablemente.
- 4) La fórmula calcedónica de las "dos naturalezas y una persona" en Cristo, y de las "tres personas y una naturaleza" en la Trinidad, emplea el término "persona" en una forma que ya no es compatible con la forma común de hablar y con la moderna psicología, a saber: sin significar una conciencia de sí autónoma.
- 5) Del mismo modo que hay aspectos del ser divino que permanecen irrelevantes para la creatura que goza de la visión beatífica, también hay en Jesús una conciencia humana del Dios con quien Jesús se halla en una relación especial y única.
- 6) Cuando se dice que "Jesús, además de hombre, es también Dios", ese "también Dios" no puede formar parte de la realidad de la salvación. La natura divina de Jesús sólo tiene significado para el misterio de Salud en la medida en que transforma y eleva la natura humana.
- 7) Aquello mismo que más intentó salvaguardar Calcedonia, queda destruido si lo entendemos de manera que la divinidad de Cristo sea algo separado de su humanidad, "una cantidad que junto con la otra hacen dos".
- 8) Este mismo "uno más uno que hacen dos" ha sido rechazado por los teólogos respecto del alma humana. Esta tiene que ser vista como la "forma" o el "principio estructural" de "el cuerpo" (que significa en realidad toda la persona material).
- 9) El ser vivo no es materia *más* vida, sino materia viva; el hombre no es cuerpo *más* alma, sino cuerpo animado; Cristo no es una naturaleza humana *más* Dios, ni tampoco Dios asumiendo una naturaleza humana, sino Dios hecho hombre.
- 10) La preexistencia de la naturaleza divina de Cristo como Hijo *al margen* de su encarnación prevista, sólo se insinúa en el NT en Ef 1, 4 y Jn 17, 5, pero puede ser rastreada en la Sabiduría (no hipostática) de Pr 8, 27, y en el "hombre del cielo con Dios", de los rabinos, o en el "Hijo del hombre escondido para ser revelado" de la apocalíptica judía.
- 11) El "Cristo preexistente" se debe en realidad a Orígenes, y produjo tanto el arrianismo como las reacciones ortodoxas contra los arrianos. Pero en Orígenes se halla ligado a la afirmación de que ha existido un universo igualmente preexistente de almas o espíritus. Si desnudamos el dato revelado de sus aditamentos origenistas, queda

abierto a la fórmula: el Padre engendra al Hijo encarnándolo; o: desde la eternidad engendra al Hijo para que se encarne (incarnandum).

12) Cuando por primera vez Novaciano afirma que el Hijo tiene una "substancia" propia y que "nació del Padre antes de todos los tiempos, pues de lo contrario el Padre no habría sido Padre", presupone con razón que nunca existió en Dios un "todavía no", pero presupone erróneamente que hubo un "ya" anterior a cualquier acontecimiento del tiempo humano.

13) Dado que Dios se halla necesariamente referido a relaciones de carácter temporal, al menos en la humanidad viva de Jesús, hay que admitir en Dios relaciones *reales* hacia las creaturas, aunque no aquellas relaciones que impliquen imperfección.

14) La fórmula de san Cirilo: "lo humano es la medida en que lo divino aparece en Cristo", es compatible con las cuidadosas formulaciones de la Summa Theologica, III, q3.

15) Igual que Cristo es la *di-mensión* (= la medida) reveladora del Padre, también el Espíritu es la dimensión reveladora de Cristo.

16) La única persona de Jesús, el Dios-hombre, es un despliegue de posibilidades que, de alguna manera, estaban latentes en la materia misma y que, precisamente por su carácter único, son distintas del modo en que la creación material revela a Dios y del modo en que el hombre es imagen de Dios.

17) Jn 14, 11: "quien me ve a mí ve al Padre", tiene que ser nuestra constante respuesta a una concepción que ya no ve el mundo como presencia de Dios, sino como simple efecto de un Dios ausente ("muerto").

Las restantes afirmaciones de los tres teólogos holandeses, especialmente allí donde disienten y se corrigen unos a otros, quedan sujetas a una rigurosa valoración. Pero aun en el caso de quedar rechazadas, no disminuyen la utilidad de las diecisiete proposiciones anteriores.

El comentario de A. Van Roey fue quizá el más acogedor de todos. En él pueden distinguirse tres niveles: el de la investigación histórica que no cabe en esta breve crónica. El de la comprensión, "desde dentro", del intento de los holandeses: mientras nuestra visión habitual de Cristo toma como punto de partida la preexistencia del Hijo en la Trinidad, la Cristología en que se mueve el NT va en la dirección opuesta, es decir, arranca del encuentro humano con Jesús como hombre, culminando en su preexistencia divina. El intento de los holandeses, que se movía en esta segunda dirección, no era tanto el "*colocar*" la divinidad de Jesús en su humanidad sino el hecho de que no tenemos *conocimiento* de la divinidad de Jesús más que a través de su humanidad. Por eso reconoce Van Roey que el intento holandés no criticaba la divinidad de Jesús, sino más bien el uso de términos como "además", "fuera de", "sobre", "dos"..., etc, para describir la relación entre su divinidad y su humanidad. Y un tercer nivel en el comentario de Van Roey es el del diálogo. Aquí Van Roey propone a los holandeses las cinco siguientes cuestiones que transcribimos casi literalmente:

1) El hecho de que la cristología deba tomar origen en la humanidad de Jesús, ¿excluye el ascenso hasta una persona divina que se autorrevela en él? O, como subrayaba el artículo de Schillebeeckx: una revelación que se da en la humanidad de Cristo, ¿puede tener sentido fuera de la pretensión de que Cristo es "Dios hecho hombre"?

2) ¿Podemos pretender que las grandes formulaciones de los concilios ecuménicos, referentes a la naturaleza divina de Cristo y la consustancialidad entre el Padre y el Hijo, carecen de fundamento?

3) Si la divinidad de Cristo debe ser buscada sólo en lo particular de su humanidad, entonces ¿no resulta que tal divinidad se convierte en una realidad creada y contradice a la trascendencia de Dios?

4) Aun en el caso de que se mostrara más claramente (cosa que Van Roey ha puesto en duda) que antes de Orígenes no hubo afirmaciones sobre la existencia eterna del Logos como persona y al margen de su relación con la encarnación, ¿sería esto garantía suficiente para excluir todo el desarrollo ulterior de la doctrina trinitaria?

5) ¿No tenemos derecho a esperar una fórmula más afortunada que la del "neocalcedonismo", supuesto que Calcedonia, en fin de cuentas, tomó de Efeso la definición de la unión hipostática de la Palabra con una natura humana?

Schoonenberg intentó en 1969 dar una respuesta a estas cinco preguntas, aunque su artículo prefiere responder "in globo" más que afrontar cada una de ellas por separado, hecho éste que nos dificulta a nosotros el resumen.

Propone Schoonenberg al comenzar, que se hable de "carácter divino" (*goddeliikheid*) en vez de hablar de "divinidad" (*godheid*) de Jesús, supuesto que este término está ya muy acuñado por las discusiones del siglo cuarto como significando "la naturaleza divina" y, por tanto, introduce furtivamente el esquema de las dos naturalezas que aquí está en discusión. Por otro lado, la expresión "carácter divino" permite recoger mejor una porción de términos del NT que expresan la trascendencia de Jesús sin atribuirle el nombre de Dios.

A continuación, establece el siguiente fundamento de su postura: tanto de las palabras mismas de Jesús, como de las primeras formulaciones del NT hasta las posteriores reflexiones bíblicas, se deduce que el énfasis está colocado siempre: a) en la unicidad de la "situación" de Jesús en cercanía a Dios; b) e, igualmente, en su distinción del Padre y subordinación al Padre (Schoonenberg excluye, con todo, cualquier subordinacionismo: la eliminación de toda clase de seres intermedios -gnósticos y politeístas- entre Dios y el hombre, le parece el fruto definitivo de la desmitificación ejercida por el NT sobre el mundo griego).

Este punto de partida ha sido interpretado: a) atribuyendo los primeros de los textos citados a la divinidad de Jesús y los otros a su humanidad (esquema de las dos naturalezas); pero esto más que exégesis es "eiségesis"<sup>2</sup>. b) En la forma funcional de Cullmann: Cristo es igual a Dios, no en el ser, sino en la operación salvífica. Pero esta postura queda abierta a la objeción de que "operari sequitur esse", y por eso parece hablar más bien de la "psicología del creyente" que mira a Cristo "tal como es para mí", y no como es en sí mismo. Y c) cabría decir que *para nosotros* Dios está tan plenamente

en Jesús que Jesús puede ser llamado Dios. Jesús *es* Dios en cuanto que Dios tiene el poder de identificarse plenamente con Jesús, por nosotros y para nosotros. "Jesús es Dios" significa en realidad "Dios es Jesús": ahora, para nosotros, Dios se ha convertido en Jesús.

Desde esta posición, Schoonenberg esboza una respuesta a las cuestiones de Van Roey.

1) A la primera cuestión cabe responder que "la persona divina a la que ascendemos a partir de nuestro conocimiento del hombre Jesús, ¡es el Padre! ". El punto de la discusión no era si Dios está verdaderamente presente en Jesús (¡y mucho menos el negar eso! ), sino ¿cómo está presente? Y lo que no podemos presuponer es que Dios, de tal manera está presente y se revela en Jesús (y en el mundo) que también se revela además al margen o fuera de Jesús (y del mundo al que Jesús pertenece). La revelación necesariamente ha de valerse de lo creado: de lo contrario no podría alcanzarnos a nosotros. Por eso, si se acentúa tanto la realidad de la humanidad de Cristo es porque es nuestro único camino para alcanzar a Dios. A esto añade Schoonenberg que una persona divina preexistente sólo es posible de cara a la encarnación. No lo es, *en la medida* en que esto haría imposible para Jesús el ser una persona humana real. Lo cual no significa, en absoluto, la negación del Hijo preexistente.

2) A la segunda y cuarta preguntas responde Schoonenberg aduciendo, en primer lugar, una cita del cardenal Doepfner: "Incluso el dogma más estrictamente definido necesita una interpretación; aun siendo "intemporal" en cuanto que es válido para siempre, no por ello deja de estar formulado en un lenguaje vinculado a una época y dependiente de ella". A lo que Schoonenberg añade: cuando entremos en una época con lenguaje diferente, no siempre se podrán eliminar los inconvenientes de aquella vinculación con un lenguaje previo, a base de correcciones constantes; llegará un momento en que lo que deberá ser corregido es el sistema mismo. Esto significa que las declaraciones del Magisterio son, si, fuentes de nuestra fe, pero no que sean otras fuentes distintas del fenómeno de la presencia de Jesús en nuestra historia. No añaden "datos de fuera" a lo que fue conocido en la realidad de Jesús y a partir de ella; son declaraciones interpretativas.

Ahora bien, hoy en día se ha convertido en dudoso (desde el punto de vista de nuestra capacidad de conocer) si nosotros podemos saber lo que Dios es en sí (*natura*), al margen de lo que ha hecho por nosotros y como separado de lo que Él es para nosotros (*voluntate*). Supuesto esto, ¿está definitivamente excluido el que recuperemos una visión de las personas preexistentes como *aspectos de la totalidad de la presencia definitiva y escatológica de Dios en la historia de salvación* (es decir: en Jesús y en la comunidad'?

3) A la tercera cuestión responde Schoonenberg con la ayuda de un "refinamiento familiar", a saber, la distinción que hacían los escolásticos cuando hablaban de la presencia de la "gratia unionis" en Jesús: "active o principiative" es idéntica con la persona divina; pero "pasive o terminative" es la humanidad divinizada de Jesús y por tanto humana. Para comprender esta respuesta basta con tener en cuenta que el campo en que nos situamos es el campo de la actividad salvadora de Dios en el hombre Jesús y en la plenitud de su humanidad. Y dentro de este campo, la persona divina ineluctablemente presente en Jesús es el Padre.

4) La cuarta pregunta quedó respondida junto con la segunda.

5) Schoonenberg recuerda que el término "neocalcedonismo" procede de Ch. Moeller y que designa todas las cuestiones relativas a la *enhypostasia* (a saber: la humanidad de Jesús carece de hipóstasis propia pero está enhypostatizada en el Verbo). Esto es exactamente lo que Schoonenberg desea rechazar, porque -según él- implica que Jesús no posee personalidad humana y, por tanto, no es verdadero hombre.

Contestadas estas cuestiones, Schoonenberg establece, a modo de conclusión, las tesis siguientes: a) Jesús era realmente una persona humana. Los textos bíblicos relativos a la divinidad de Jesús no apuntan hacia una persona divina distinta, sino a la presencia única de Dios en aquel hombre. b) El Logos en su naturaleza divina carece de hipóstasis; sólo la tiene en el hombre Jesús, tal como dijeron los apologetas (pero rechazando el subordinacionismo de éstos). c) Es más coherente, y más noble intelectualmente hablando, el reconocer que Jesús era una persona humana en la que *habita* Dios, que no el afirmar que "tiene todo lo que una persona humana" o "su falta de personalidad humana es la carencia de una pura negación" (Escoto). d) Esta relación de presencia explica mejor el modo en que el Logos guía la voluntad humana de Cristo. Ni la fórmula "en Jesús, Dios se hizo hombre", ni la fórmula "Jesús es Dios", excluyen la otra más satisfactoria de "el Logos como la presencia de Dios en Jesús" <sup>4</sup>.

Finalmente, y como fruto de todo este intercambio, el propio Hulsbosch ha vuelto a tratar el tema de su primer artículo, modificando y aclarando sus posiciones, en el escrito *Cristo Sabiduría creadora de Dios*, con cuya exposición queremos concluir esta crónica.

Hulsbosch comienza haciendo suya la interpretación de Van Roey ya mencionada. "En ningún caso he pretendido negar la divinidad de Cristo, y espero que todos los lectores de mi artículo lo hayan comprendido así". Este nuevo escrito desea aclarar, y corregir donde fuera necesario, los pensamientos del anterior.

El punto de partida es que la creación entera, según la biblia, posee una cierta dualidad: las creaturas tienen su propio ser pero, en cuanto tales, son revelación-de-Dios. Revelación y realidad creada coinciden. La realidad creada es, a la vez, presencia de Dios.

Hulsbosch quiere ver la unión hipostática como un caso especial de esta dualidad característica de la creación.

(Schillebeeckx aceptaba dicha dualidad y aceptaba incluso que la subjetividad humana de Jesús es la base de la distinción de persona entre el hombre Jesús y el Padre. Pero añadía: "la absoluta unicidad de Jesús, el hecho de que él sea la absoluta proximidad de Dios ,no puedo expresarla así. Si se suprime la unión hipostática y la igualdad de esencia de Cristo con el Padre, se niega al hombre Jesús toda unicidad absoluta. Ya no sería más que una de las muchas formas religiosas que conoce la historia de las religiones". Hulsbosch acepta que esa absoluta unicidad de Jesús no ha sido suficientemente atendida en su explicación. Pero cree que la trascendencia de Jesús puede explicarse a partir de la dualidad de la creación y con un modelo diverso al de las dos naturalezas y la unión hipostática).

Para desarrollar esta dualidad de la creación, recurre al concepto bíblico de "Sabiduría". Para el AT, el mundo creado y la Sabiduría son coextensivos, de modo que toda la creación tiene una dimensión divina y otra creada. Ahora bien, cuando se trata del hombre, la creación no se agota con la pura presencia física de éste, sino que se continúa a través del precepto moral y de la dirección interior de Dios. El Sal 119, 73 junta ambos aspectos: "Tus manos me han hecho y plasmado; dame también la visión para conocer tus mandatos". La iluminación interior para hacer la voluntad de Dios es el modo como el hombre continúa siendo creado. Por tanto, "el hombre como realidad creada no es una constante invariable, sino que se hace más o menos según la intensidad o ausencia del conocimiento y amor por el que está unido a Dios". Conocimiento y amor no son dos actividades accidentales de un hombre concebido como una dimensión inmutable, sino que la creación del hombre por Dios es progresiva y consiste en que se una más a Él en amor y conocer. Estos son la realidad suprema del hombre. Quien más ama, es mayor como creatura; es más hombre.

Pues bien, esta misma unidad es la que emplea el cuarto evangelio para dilucidar la relación entre Dios y Cristo. En dicho evangelio, conocimiento y amor son fundamentales (cfr 10, 14.30.38; 15, 4).

Igualmente, Schillebeeckx -y también Van Roey- consideraban que fue un error el mezclar la teoría evolucionista en esta explicación, porque así parece que la divinidad es vista como una posibilidad que ya estaba presente en las fases anteriores de la creación. A esta objeción declara Hulsbosch: 1) no quisiera que los lectores atribuyan a Teilhard una opinión cuya responsabilidad es sólo mía, y 2) manteniendo la comparación entre la unidad del ser vivo, o del hombre en general, y la de Jesucristo, quisiera introducir una corrección. En Cristo el ser de Dios está recibido en una unidad. Mientras que al hablar de las creaturas hemos de afirmar el dato fundamental de la presencia de la Sabiduría Divina en ellas, pero que, sin embargo, como *creadora*, es distinta de la creatura. Por ser creadora, esta presencia de la Sabiduría que abarca toda la evolución, no es un producto de ella, pero sí que se manifiesta cada vez más en ella. Y sólo en la persona de Jesús se revela como dimensión divina (aunque es *la* dimensión divina de todas las cosas). De esta forma queda a salvo el carácter único de la personalidad de Jesús. Esto es fiel a la concepción de la escritura. El hombre es creado por la Sabiduría (o por la Palabra, que es un concepto paralelo) de Dios. Y esta Sabiduría, que estaba presente en la creación, aparece en la subjetividad humana del creyente como sabiduría humana. Y aparece en Jesús como la fuerza creadora de Dios que todo lo abarca y sustenta. Por eso el NT presenta a Cristo abarcando toda la creación (Cristo cósmico: Jn 1, 1-5; ICo 8, 4-6; Col 1, 15-20; Ef 1, 10; 3, 8-11; Hb 1, 2-3).

Esto es lo mismo que decía la doctrina tradicional de la unión hipostática, pero expresado dentro de la concepción revelatoria del AT y NT. En cambio, la cristología tradicional aislaba a Cristo de Dios y de la creación, y lo consideraba cada vez más en sí mismo.

La cristología neotestamentaria es una prolongación de lo que el AT enseña sobre la Sabiduría. La Sabiduría, que es vista en el AT como Sabiduría de Dios, sin ser sujeto autónomo, aparece en el hombre Jesús como una persona distinta de Dios. Podemos concluir, por tanto, que la divinidad de Jesús se remonta a la Sabiduría preexistente, pero el ser-persona de la Sabiduría se da a conocer en la persona humana de Jesús.

Todo esto sigue siendo plenamente conforme con lo que el cuarto evangelio dice sobre la persona de Jesús. La idea de la Sabiduría como inmanencia creadora de Dios en el cosmos, es llevada a su plenitud en el hecho de que -para Juan- Jesús es alguien de quien no se puede hablar sin tener en cuenta su relación al Padre (8, 16, 29; 16, 32; 12, 45; 14, 9; etc). Para el Cristo de Juan, no hay zonas en que sea independiente, como tampoco hay, para el Padre, nada que suceda fuera de Cristo. Jesús coincide plenamente con su misión: por ser relación total al Padre, toda acción que realiza descubre su naturaleza.

La diferencia entre esta concepción y, por ejemplo, la de santo Tomás, radica en que, para Tomás, la afirmación de la unidad de Jesús no se basa en la relación de Jesús con el Padre, sino en la unión de *lo divino* y *lo humano* en la persona única del Verbo. Al formular la unión, se ha desplazado la atención de Jesús en su relación con el Padre, para situarla en Jesús en sí. De este modo se puede desarrollar una cristología sin ni siquiera nombrar al Padre. Y aunque se diga que, también para Tomás, Jesús es uno con el Padre, sucede que esta unidad juega un papel marginal, porque la unidad no se realiza con la naturaleza divina sino con la persona divina (y no con la del Padre, sino con el Hijo).

---

**Notas:**

<sup>1</sup> He aquí la lista de artículos de los que se ocupa este boletín. Después aludiremos a ellos citando simplemente el número que ocupan en esta lista:

<sup>2</sup> «...es hombre de la misma manera que cualquier otro es hombre, es decir: en cuanto tiene una naturaleza humana».

<sup>3</sup> Es decir, es introducir algo en el texto, en vez de sacarlo de él.

<sup>4</sup> Las posiciones de Schoonenberg han quedado refundidas y ampliadas en su obra *Ein Gott der Menschen. Skizzen zur Christologie* (Un Dios de los hombres. Esbozos de cristología), publicada por Benziger, Einsiedeln, en 1969. (Puede verse una larga recensión del libro en *Actualidad Bibliográfica. Selecciones de Libros*, 17 (1972) 181-186.