

ENCARNACION

La encarnación de Dios es el misterio central de la → revelación y, por consiguiente, un concepto teológico fundamental de contenido tan universal y profundo que es imposible exponerlo aquí desde todos sus puntos de vista. Nos limitamos, pues, a presentar un resumen de la reflexión de la teología católica sobre la constitución óntica del Hombre Dios. Y como, por otra parte, esta constitución tiene como fin la actividad redentora del Hombre Dios —y, en consecuencia, está determinada por ella intrínseca y esencialmente—, hemos de remitir también al lector al artículo → «redención». Esto es tanto más urgente cuanto que la exégesis se muestra cada día más convencida de que la cristología del NT es formalmente soteriología; la encarnación, en efecto, está ordenada, según el NT, a la redención: *propter nos homines et propter nostram salutem*.

Comenzaremos por esbozar a grandes rasgos la elaboración dogmático-conceptual de esa inefable verdad de fe que se resume en la sencilla fórmula *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Jn 1,14). Esta elaboración se debió, en concreto, a los errores cristológicos contra los que la Iglesia —sobre todo en el curso de los siete primeros siglos de su historia— tuvo que defender la imagen de Cristo confiada a ella en la Sagrada Escritura. Expondremos después las principales direcciones seguidas, dentro de la doctrina eclesial, por los teólogos en su intento de buscar mediante la especulación teológica una interpretación exacta del dogma de la Iglesia. Ofreceremos, por último, algunas perspectivas sobre la moderna problemática teológica respecto al concepto de encarnación.

1. El hombre histórico Jesús de Nazaret, hijo de María, descendiente de David, nacido en Belén, crucificado en Jerusalén, donde resucitó de entre los muertos al tercer día, es verdaderamente el Hijo de Yahvé, es verdaderamente Dios. El Logos, el Unigénito del Padre, se ha hecho realmente hombre y ha habitado entre nosotros; ha venido a ser igual a nosotros en todo, excepto en el pecado. La misma y única → persona, Jesucristo, es real y plenamente Dios, como Yahvé, su Padre (→ Dios, IV), y hombre auténtico e íntegro, como nosotros. Estas tres dimensiones de la figura completa de Cristo en la Sagrada Escritura —la unidad de persona, la auténtica divinidad y la humanidad íntegra— fueron formuladas con toda claridad en la doctrina de la Iglesia a causa de los errores que surgieron en contra. Nos llevaría demasiado lejos el intento de exponer con la debida exactitud la compleja historia de estos errores cristológicos, comenzando por el doce-

tismo gnóstico, que desde finales del siglo I negaba «que Jesucristo ha venido en carne» (2 Jn 7; cf. 1 Jn 4,2). Nos contentaremos con una síntesis breve y global de lo más importante.

La explicación del misterio cristológico, por el magisterio supremo de la Iglesia y gracias a los esfuerzos inteligentes y entusiastas de un sinnúmero de sus hijos y maestros, llegó a su término en el Concilio de Constantinopla III (680-681), pasando por los Concilios de Nicea (325), Constantinopla I (381), Efeso (431) y Calcedonia (451). Esta explicación «consistió, en gran parte, en *haber prescindido de toda solución fácil*. Una solución fácil era el arrianismo (Arrio, † 338), que pretendió ver en el Hijo hecho hombre un ser celestial, todo lo elevado que se quiera, pero no verdadero Dios. Fácil también era la solución de Apolinar († alrededor del 390), para quien el Logos mismo fue el 'principio animador' de aquel cuerpo humano. Fácil, la del nestorianismo (Nestorio, † no antes de 451), que creyó haberlo dicho todo al afirmar que en aquel hombre habitaba el Hijo de Dios de una manera eminente. Fácil, la del monotelismo, que absorbía en la santidad de Dios la libertad plenamente humana del Señor. La reacción de la Iglesia a estos errores consistió en mantener en toda su fuerza la tensión entre los polos opuestos del misterio. La unidad del Hombre Dios es más íntima; las propiedades de lo divino y lo humano adquieren mayor relieve. El Hijo, que se hace hombre, sufre, muere y resucita, es verdadero Dios, de la misma → naturaleza que el Padre eterno (Nicea). Pero, a la vez, es plena y totalmente hombre, de la misma naturaleza que los hijos de Adán, de cuya estirpe ha nacido y de cuya vida y muerte participa (Constantinopla I, Calcedonia). Y, a pesar de la irreducible distinción de su naturaleza divina y humana, no hay más que un Jesucristo, el mismo Hijo eterno de Dios, que nació de María, Virgen y Madre de Dios (Efeso, Calcedonia). Y el hacerse hombre este Hijo de Dios y el serlo significa que él, él mismo, lleva una vida verdaderamente humana, igual en todo, menos en el pecado, a la nuestra: una vida, por tanto, desplegada en una actuación, una libertad y una conciencia verdaderamente humanas (Constantinopla III)» (P. Smulders).

2. El Hombre Dios → Jesucristo es una persona, la divina del Logos, en dos naturalezas: humana y divina. Esta es la formulación correcta que da la Iglesia católica de su fe en el misterio de la realidad surgida por la encarnación. Así como yo soy una persona que posee una naturaleza humana, en virtud de la cual soy realmente hombre, así también la segunda Persona de la → Trinidad posee, a causa de su encarnación, una naturaleza humana propia en virtud de la cual es realmente hombre. Esta naturaleza humana, concreta, individual y completa pertenece en su totalidad y con todo lo que es y tiene a Dios Hijo como persona única, la cual la sostiene en sí y la posee como naturaleza suya, de modo que el hombre Jesús de Nazaret es verdaderamente el Hijo de Dios.

a) Un primer intento de la especulación teológica por explicar esta unidad de persona en dos naturalezas realmente diversas es la teoría que tiene en Capréolo († 1444), Cayetano († 1534) y Billot († 1931) sus princi-

pales representantes, y aun hoy es seguida por muchos tomistas. Puede resumirse así: Jesucristo es *una* persona, la persona divina del Logos; pero a una persona no puede corresponderle sino un único \rightarrow «ser»; por eso en Cristo hay un solo «ser», el «ser» divino del Logos. No puede negarse, sin embargo, que Cristo posee necesariamente también una auténtica «naturaleza» o «esencia» humana, pues de lo contrario se renunciaría al dogma de las dos naturalezas reales. Pero en Cristo esta su esencia humana no es elevada al acto de existir por un principio connatural humano de existencia, sino, de un modo misterioso y sobrenatural, por la «existencia» divina del Logos. El Logos asume una auténtica naturaleza humana, procurando a la esencia humana de Cristo su acto de existir, no mediante un principio formalmente humano de existencia, sino por la comunicación inmediata de su existencia divina.

Observaciones críticas. Nadie, ni siquiera Dios, con todo su poder, puede, sin inteligencia humana, ejecutar un acto humano de pensamiento; tampoco nadie, ni siquiera Dios, con todo su poder, puede existir como hombre real si no tiene un principio formalmente humano de existencia. ¿Cómo podría sustituir la existencia formalmente divina del Logos al principio humano de existencia? Y aunque esto fuera posible, la naturaleza humana de Cristo existiría, en todo caso, no *como* naturaleza humana, sino como Dios. ¿Puede extrañar a nadie que a esta teoría del «éxtasis del ser» (*extasis ipsius esse, prout humanitas Christi existit per esse aeternum Verbi, quasi rapitur ad illud* [R. Garrigou-Lagrange]) se le haya reprochado una cierta inclinación inconsciente al monofisismo?

b) Un segundo intento de la especulación teológica por aclarar la unidad de persona en dos naturalezas realmente diversas es el de Maurice de la Taille († 1933). Por la encarnación, el Logos de Dios se comunica, como acto divino de ser (*acte incréé*), total e inmediatamente a una esencia humana y, de este modo, la actúa en orden a una \rightarrow existencia formalmente humana. El principio humano de existencia en Cristo es, por consiguiente, la actuación creada (*actuation créée*) mediante la cual la esencia humana de Cristo es actuada en orden a un existir sustancial humano, es decir, a un existir humano *en* el Logos. Ese principio es, por tanto, un principio formalmente humano de existencia; pero, a la vez, principio *de unión* con el acto divino de ser del Logos: «gracia creada de la unión» hipostática. Conforme a esta teoría, en Cristo hay un único acto divino de ser, por el que es actuada la humanidad de Cristo en orden a su existencia humana en la persona del Logos. De este modo asegura De la Taille la incondicionada unidad de existencia que exige la unidad de persona en el Hombre Dios. Y dado que este ser, actuada la humanidad de Cristo por el Logos, implica una existencia creada, formalmente humana (como *actuation créée par acte incréé*), supone De la Taille que ello salva la realidad de la naturaleza humana de Cristo.

Observaciones críticas. La existencia humana, que constituye el centro del dogma de la encarnación (pues el Padre envió a su Hijo unigénito al mundo precisamente para que llevase una existencia humana), según esta interpretación, sólo ocupa un lugar secundario, pues se concibe la existencia

humana como un medio subordinado de unión, necesario únicamente para que la «esencia» humana pueda ser unida al Logos. La existencia humana de Cristo es sólo una *adaptation et habilitation au Verbe*, conferida a la esencia humana por el Logos que la actúa y por medio de la cual esa esencia queda capacitada para ser la humanidad del Logos. Además, la «existencia» humana de Cristo es para su «esencia» humana mucho más que una simple *dispositio consequens* que hiciese a ésta capaz de ser la humanidad del Logos; es una condición esencial para que pueda ser «esencia humana» sin más, pues una «esencia humana» no tiene consistencia alguna, es sencillamente nada (→ hombre) sin la «existencia humana», ya que por su naturaleza comporta una relación trascendental a esta última. La esencia humana de Cristo, por consiguiente, no puede, sin su existencia, ser unida al Logos, porque de lo contrario no sería esencia humana alguna, sino nada. Una interpretación teológica aceptable no deberá proponer como término de la llamada «unión hipostática» (*unio in persona et secundum personam*) el Logos divino y la esencia humana, sino el Logos divino y la naturaleza humana con su existencia formalmente humana. Pero, según De la Taille, la unión hipostática se realiza en último término entre la «esencia» humana de Cristo y el Logos.

c) Un tercer intento de explicación ha dado mucho que hablar estos últimos años. Nos referimos a la teología del *assumptus homo* de Déodat de Basly († 1937). Este teólogo quiere asegurar la absoluta trascendencia de Dios frente a toda criatura (→ creación) y, por tanto, también frente a la realidad humana de Cristo, pero sin mutilarla. De lo primero infiere que no se puede, aun después de la encarnación, afirmar sin más que el Logos es hombre; como tampoco que este hombre es el Logos. De lo segundo infiere que Cristo como hombre, es decir, la criatura a la que él llama *assumptus homo*, el «hombre asumido», es un «yo» autónomo (*je, moi, quelqu'un*) y un *principium quod* autónomo en el orden del obrar. Este *assumptus homo* está «unido por subordinación» (*subjoint*) al Logos; y, a su vez, el Logos está «unido por superordenación» (*surjoint*) a ese hombre asumido. Mediante su relación trascendental al Logos, el *assumptus homo* forma con el Logos un todo físico (ontológico), una unidad ontológica de orden, la persona de Cristo. No es el Logos, ni el *assumptus homo*, sino todo lo que constituye la persona de Cristo. Únicamente de este heterogéneo conjunto, fundado sobre dicha relación puede en Cristo predicarse sin más lo divino y lo humano. Déodat prefiere no hablar de «humanidad» ni tampoco de «naturaleza humana» de Cristo: encuentra todo este lenguaje demasiado abstracto para el *assumptus homo*. Tampoco le agrada la expresión «unión hipostática» ni la de *organum* o *instrumentum divinitatis*, que, en su opinión, «cosifica» al «hombre asumido» autónomo. Este *assumptus homo* es formalmente el mismo que en los evangelios aparece en oposición al «Padre» (= el Dios Trino) como un «yo» que vive en palabras y obras llenas de amor (*duel d'amour*).

Observaciones críticas. Esta teoría, que indebidamente invoca el apoyo de la antigua tradición y de la teología de Duns Escoto, no da razón de los

caracteres de estricta unicidad y máxima intimidad que la enseñanza tradicional de la fe reconoce a la \rightarrow unidad (el *joint* en el *sur-joint* y el *sous-joint*), entre Dios y el hombre en Cristo, el Hombre Dios, pues entre cualquier criatura y el Creador existe siempre una entidad fundada en una ordenación trascendental. Además describe una vinculación demasiado débil y extrínseca, que suena a nestoriana, entre un «alguien» autónomo divino y otro humano (*un autre et autre quelqu'un*).

d) Nuestro propio intento de interpretación teológica de la unión hipostática podría formularse con las conocidas palabras de Agustín: «Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur» (*Contr. Serm. Ar.*, 8,6: PL 42,688; León Magno, *Ep.*, 35,3: PL 54,807). Pero ¿qué significa «crear por asunción»?

α) Es cierto, por una parte, que la perfección del ser divino en las tres Personas ha creado, comunicándose como causa eficiente, de manera total y en toda su realidad, la naturaleza humana de Cristo, concreta, individual y existente. Desde tal aspecto, esta naturaleza coincide con cualquier otra criatura. Pero no es menos cierto que la misma naturaleza humana de Cristo es asumida en toda su realidad, y unida hipostáticamente al Logos por la perfección personal propia del ser del Logos, que se comunica como causa que actúa inmediatamente esa naturaleza asumida. En esto se distingue de cualquier otra criatura.

β) La actividad creadora de Dios, como realmente idéntica con su «ser», es inmanente a él (*formaliter immanens*, como dice la escolástica). Así, pues, su obra, la criatura distinta de Dios, no puede distinguirse tanto de él que a la vez no permanezca en él. Todas las criaturas están en Dios, el cual las abarca a todas en sí mismo. Dios es como el «lugar» donde están todas las criaturas (dice Tomás de Aquino, *In Sent.* I, d. 37, q. 3, a. 3). Si pretendemos describir filosóficamente la causalidad eficiente (= creadora) de Dios, ésta habrá de incluir esencialmente los siguientes elementos: una comunicación de sí mismo por Dios, la cual no presupone nada y, por consiguiente, es inmediata; en virtud de ella surge en Dios, y en unidad real con él, un efecto distinto, por razón de su imperfección, de Dios mismo. En nuestro concepto de la causalidad eficiente (= creadora) de Dios está ya incluida en raíz, según lo dicho, aquella autocomunicación inmediata de Dios a la criatura que subyace al concepto de encarnación y encuentra en él su aplicación más radical, eminente y, a la vez, única en su género. Por la encarnación, en efecto, Dios se comunica, al crear, tan inmediatamente que de esa creación surge un hombre realmente distinto de Dios, y, al mismo tiempo, este hombre queda tan íntimamente unido con él, que en este caso se ha de hablar de una «unión hipostática».

γ) El Hombre Dios, Jesucristo, es *una* persona. Ahora bien, la unión de la naturaleza divina y humana en la persona única de Cristo exige un principio unificador de ambas. Este no es, evidentemente, la naturaleza humana, sino la divina y, por cierto, en tanto que pertenece al Logos, ya que la unión hipostática desemboca en el Logos hecho hombre. Aunque las tres personas divinas, como causa eficiente, unan en común la naturaleza

humana al Logos, sólo el Logos se hace hombre, sólo el Logos asume la naturaleza humana. La expresión tradicional *assumpsit* es muy expresiva. El Logos ha asumido, ha tomado para sí, ha incluido en sí la naturaleza humana. Este influjo del Logos sobre la naturaleza humana de Cristo para hacer de ella su humanidad propia ha de ser reducido al género de causalidad que la filosofía escolástica llama «causalidad actualizadora en sentido estricto» o «causalidad formal». Es cierto que la causalidad formal creada es muy imperfecta, pues implica una autocomunicación plena e inmediata de un principio de ser o de esencia a su correspondiente coprincipio, el cual lo recibe y a la vez lo limita. Ahora bien, al menos en un caso, la causalidad formal, creada, que ejerce nuestra alma espiritual en el *compositum* humano, es compatible con una independencia esencial de la materia y una superioridad hegemónica sobre la materia (cf. *S. Th.* I, 76,1), con la elevación y asunción de ésta al nivel de la perfección espiritual del alma; además, precisamente por esto, el *compositum* humano logra una unidad más elevada entre materia y forma que los demás seres inferiores (cf. *S. Th.* I, 76,1 ad 5). Siendo esto así, ¿puede estimarse filosóficamente imposible una causalidad formal increada, de manera que el principio informador ya no posea la mínima dependencia intrínseca con respecto al sujeto que la recibe, y el acto increado se reduzca a «comunicar», sin sufrir limitación alguna, y a elevar hasta sí mismo sin recibir en sí menoscabo alguno? ¿Es posible, en otras palabras, que la causa formal, en virtud del acto creador, domine al sujeto que une consigo, de suerte que por ello se realice entre la criatura y Dios la más alta unidad que pueda pensarse?

δ) La → razón no puede negar al Logos en su relación con la naturaleza humana de Cristo un «acto creador de carácter asumente» ni un «acto asumente de carácter creador». Incluso parece ser que la única manera de respetar el misterio de la encarnación es pensarlo teológicamente con categorías que trascienden, pero no contradicen a la filosofía. Dios Hijo, en quien, por quien y para quien todo ha sido creado (Col 1,15s), crea para sí una naturaleza humana (por él), tan íntimamente unida con él (en él) y tan por entero a su servicio (para él), que ha de ser tenida por su propia naturaleza humana, por lo cual este hombre es realmente el Hijo de Dios. Todo el resto de la creación, que igualmente ha surgido por el Logos, en el Logos y para el Logos, encuentra lógicamente —o mejor, teo-lógicamente y ontológicamente— en este Hombre Dios su trabazón más profunda (Col 1,17). Sin embargo, su naturaleza humana creada tiene sobre las demás criaturas el privilegio único de ser —en toda su realidad existente humana— hipostáticamente una cosa con él. En este caso, no surge una persona humana fundada en sí misma (lo que significaría inferioridad y no superioridad), sino que la persona divina del Logos se apropia, al crearla, una humanidad. La creación de esta realidad humana por el Logos y su «asunción» son una misma cosa: *creatione assumitur*. Pero es preferible la fórmula de Agustín y León I: *assumptione creatur*. En efecto, la creación como tal es común a las tres personas divinas; pero la «asunción» es exclusiva del Logos. Decir que la naturaleza humana de Cristo es creada por medio del Logos no expresa en todo

su vigor el fundamento de la unión hipostática, absolutamente única, entre la humanidad de Cristo y el Logos, pues «todo fue hecho por el Logos, y sin él nada fue hecho» (Jn 1,3). En cambio, decir que la naturaleza humana de Cristo fue asumida por el Logos expresa de modo explícito la razón por la que esta criatura está unida hipostáticamente con el Logos. Por eso, la fórmula según la cual «la humanidad de Cristo es creada mediante su asunción por el Logos» resume toda la realidad de esta criatura excepcional con más profundidad y expresividad que esta otra: «La humanidad de Cristo es asumida por el Logos mediante su creación».

3. Presentemos ahora como conclusión algunos aspectos de la *moderna* problemática teológica sobre el dogma de la encarnación. No intentamos, naturalmente, una exposición completa de los problemas, limitándonos a una sencilla enunciación.

a) Tomás de Aquino sostiene que «como el Hijo, también el Padre o el Espíritu Santo puede asumir la carne» (*S. Th.* III, 3,5); el teólogo moderno intenta además poner en claro qué posee de característico el Hijo, en virtud de lo cual su encarnación —y no una encarnación del Padre o del Espíritu Santo— tiene un profundo sentido teológico. El Hijo, en su relación trinitaria, no es sino el divino «sí, Padre» en persona. Esta misma persona tuvo que hacerse hombre para vivir, en una naturaleza humana con los hijos caídos de Adán, ese «sí, Padre» y merecernos a nosotros sus hermanos la virtud redentora mediante aquella aceptación divino-humana: «Abba, Padre, no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres»; y ello con el fin de convertir de un modo admirable (*mirabilis reformasti*) la vida del hombre en lo que, según el plan creador de Dios, debería ser: un «sí, Padre».

b) Aunque la admirable doctrina de Tomás de Aquino sobre el → Espíritu Santo como «don primero» dé plenamente pie para ello, no parece que el Angélico reconozca al Espíritu Santo como la «gracia increada de unión en persona». La teología moderna se acerca más a la Escritura cuando destaca el carácter trinitario de la encarnación del Hijo. Así como en el círculo de la vida divina el Padre (Yo) y el Hijo (Tú) espiran en amor recíproco al Espíritu Santo como a su «Nosotros en persona», así también en la encarnación la humanidad de Jesús únicamente puede ser recibida en esta comunidad de amor después de ser agraciada por el Padre y el Hijo con el Espíritu de ambos. Este es quien, como «gracia increada de unión», une personalmente a la humanidad de Jesús con el Logos, el cual no abandona el seno del Padre ni siquiera en la encarnación. El es también quien personalmente forma, de la Virgen → María y con ella, la humanidad propia del Logos, humanidad que «es creada por asunción»: «por eso también lo santo que nacerá de María será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

c) La → gracia (creada) de la humanidad de Cristo es considerada hoy más como *unio creaturae rationalis ad Deum* (*S. Th.* III, 7,12) que como «accidente» (esta categoría es francamente inadecuada). «Ser hombre en la forma del Hijo de Dios» nos parece la más hermosa definición de la gracia creada de Cristo.

d) «Ser hombre en la forma del Hijo de Dios» no menoscaba o desplaza la perfección formalmente humana de la naturaleza humana de Cristo. Por el contrario, en virtud de su unión hipostática, esta naturaleza humana realiza la perfección del ser humano concreto de manera divina y, por tanto, absoluta. Porque Cristo es el Hombre Dios, su perfección humana deberá ser también «divina».

e) La teología actual subraya la condición esencialmente *histórica* del hombre (→ historicidad). Nuestra naturaleza humana concreta tiene la tarea de «encarnarse» de un modo cada vez más completo, tarea que habrá de realizarse en unión de todos los hombres en una historia humana, y sólo logrará su remate y madurez en la escatología. Esta afirmación se cumple absolutamente en la naturaleza humana del Hombre Dios. En este sentido profundamente teológico, la encarnación del Logos sólo alcanzará su plenitud en la consumación escatológica de toda la historia humana, cuando Dios sea «todo en todo», al igual que esta encarnación empezó ya con el principio de la historia humana (→ historia de la salvación).

f) La reflexión cristológica actual va aceptando cada vez más la idea de la «comunidad entre los hombres»: el hacerse hombre el Hijo de Dios implica esencialmente que se hace hombre «por nosotros y por nuestra salvación» y que, en último término, el Hombre Dios no sería concebible (teológicamente) ni podría existir sin nosotros, y mucho menos nosotros sin él.

g) El problema del carácter personal y autónomo de la naturaleza humana de Cristo encuentra hoy una particular atención. «*Etant iuris Verbi, elle n'en est que mieux sui iuris, mais iure divino*» (E. Mersch). A esto se une el interés por la psicología humana de Cristo, su conciencia humana, su → libertad humana. ¿Tiene Cristo conciencia humana de su «yo» divino? ¿Tiene la naturaleza humana de Cristo conciencia de un «yo» psicológico humano? ¿Cómo se relaciona en Cristo la conciencia humana de su «yo» divino con su visión humana e inmediata de Dios? ¿Es compatible con esta visión inmediata de Dios hablar de → fe en el hombre Jesús como viador, cosa que Tomás de Aquino negó ciertamente sin razón? (cf. *S. Th.* III, 7,3). ¿Cómo se puede conciliar la auténtica libertad humana de Cristo con su impecabilidad y con el mandato del Padre?

Estos y otros problemas, planteados hoy respecto a la encarnación del Logos, demuestran que la teología actual sigue tanteando en busca de un concepto más depurado y concreto de la encarnación, y que este concepto es para ella un «concepto viviente» en el pleno sentido de la palabra.

A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*: Das Konzil von Chalkedon, I (Wurzburg 1951) 5-202; K. Rahner, *Chalkedon-Ende oder Anfang?*: Das Konzil von Chalkedon, III (Wurzburg 1954) 3-49 (= *Problemas actuales de Cristología*: Escritos de Teología, I [Madrid 1961] 169-222); B. M. Xiberta, *Un conflicto entre dos cristologías*, Barcelona 1954; R. Haubst, *Welches Ich spricht in Christus?*: *TThZ* 66 (1957) 1-20; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Londres 1958; F. Malmberg, *Über den Gottmenschen*, Friburgo 1959; E. Gutwenger, *Bewusstsein und Wissen Christi*, Innsbruck 1960; P. Smulders, *De ontwikkeling van het christologisch dogma*: *Bijdragen* 22 (1961) 357-424; K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV, Madrid 1961, 139-157; A. Grillmeier, *La imagen de Cristo*

en la teología católica actual: Panorama de la teología actual (Madrid 1961) 335-376; A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation*, Düsseldorf 1963; R. Latourelle, *Révélation, histoire et incarnation*: Gregorianum 44 (1963) 225-262; K. Rahner, *Cristología*: Escritos de Teología V (Madrid 1964) 179-243; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-París 1966; E. Castelli, *El tiempo de la encarnación y el tiempo de la mundanidad*: Concilium 41 (1969) 59-66; R. Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung*, Munich 1969; H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos de una cristología futura*, Barcelona 1970; J. Galot, *La personne du Christ*, París 1970; P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972; K. Rahner, *Encarnación*: SM II (1972) 549-567; J. Alfaro, *Cristología y antropología*, Ed. Cristiandad, Madrid 1973; J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, 2 vols., Madrid 1974; W. Panenberg, *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; O. González de Cardedal, *Jesús de Nazareth*, Madrid 1975; K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Ed. Cristiandad, Madrid 1975; H. Küng, *Ser cristiano*, Ed. Cristiandad, Madrid 1977, 554-588; W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1977; E. Schillebeeckx, *Jesús. Historia de un viviente*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978; J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis III: El acontecimiento Cristo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.