

Cristologías: perspectiva histórica.

Con la mención de diversos tipos de aproximación a la cristología y con la valoración de cada uno de ellos, intentáremos precisar algunos principios de método.

1. CRISTOLOGÍA BÍBLICA, CRISTOLOGÍA PATRÍSTICA, CRISTOLOGÍA ESPECULATIVA.

La cristología bíblica no se identifica con la exégesis. Ésta se aplica a la interpretación de cada uno de los textos bíblicos en particular, mientras que la cristología bíblica supone ya cierta sistematización doctrinal de los resultados obtenidos por la investigación exegetica. Esta sistematización se hace en diversos niveles: puede referirse tan sólo a una agrupación de textos sobre un tema particular, como, por ejemplo, la cristología de la cruz en san Pablo, o bien a la doctrina de un autor (cristología de Mateo, de Marcos, de Lucas o de Juan), o puede tender también a enunciar una visión más global sobre la cristología, tal como aparece en el conjunto de todo el NT. Los exegetas subrayan con razón que hay que respetar las ideas y orientaciones propias de cada autor y que no se pueden realizar mezclas de interpretación; así, por ejemplo, no se puede interpretar a Juan por Pablo ni a Lucas por Mateo. Sin embargo, existen conexiones entre los diversos testimonios y se imponen a veces ciertas conexiones que implican una dependencia. Además, aun manteniendo la diferencia entre los autores y subrayando el pluralismo que en ellos se manifiesta, conviene elaborar una síntesis de los datos bíblicos para definir a Cristo tal como se revela a través de la Escritura. No basta con caracterizar al Cristo de Marcos o al Cristo de cada uno de los evangelistas; hay, finalmente, un rostro del Cristo del evangelio que es preciso determinar en sus rasgos esenciales.

La cristología patrística estudia la aportación de los padres de la Iglesia, aportación que se basa a su vez en la interpretación de la revelación bíblica. Intenta ante todo precisar la doctrina propia de cada uno de los padres, pero estudia igualmente el desarrollo que se produjo a lo largo de la historia, con las corrientes de pensamiento que se afirmaron más especialmente. Así, se interesa por las dos escuelas que en los siglos IV y V dividieron a los teólogos: la escuela de Alejandría, que acentuaba la unidad de Cristo y su divinidad, y la de Antioquía que insistía en la dualidad y en la integralidad de su naturaleza humana. La cristología patrística se dedica en concreto a iluminar el sentido de las definiciones de fe que resultaron de las controversias cristológicas: los concilios de Nicea (325), de Constantinopla I (381), de Éfeso (431), de Calcedonia (451), de Constantinopla II (553), cuyas declaraciones no tienen valor definitivo más que en la medida en que significan una simple exclusión del nestorianismo, y de Constantinopla III (681).

La cristología especulativa, con su reflexión sobre el dato revelado, intenta sistematizar la doctrina, organizarla de una manera racional. Se enfrenta con los problemas que plantea la encarnación redentora a la inteligencia humana. Busca determinar, con la ayuda de conceptos filosóficos, la constitución ontológica de Cristo. Se entrega a investigaciones sobre la psicología de Jesús, tomando en consideración el desarrollo de su conciencia humana y el ejercicio de su libertad. Procura precisar las propiedades características de la santidad humana de Jesús, comprender cómo se verificó en él el desarrollo de la gracia y de las virtudes, mostrar cómo se compagina su santidad perfecta con su experiencia de las tentaciones, su impecabilidad con su libertad. Se dedica a definir el sentido de la misión del Salvador, a explicar en qué consiste el misterio pascual, el valor del sacrificio y el sentido del triunfo glorioso que sucedió a su pasión y a su muerte.

No hay alternativa en la elaboración de la cristología bíblica, de la cristología patrística y de la cristología especulativa. En efecto, la cristología especulativa tiene que apoyarse en la revelación, tal como está contenida en la Escritura y tal como se expresa en la tradición de la Iglesia. Conviene añadir que la especulación cristológica no se alimenta tan sólo de la Biblia y de la patrística, sino de todo el desarrollo doctrinal que ha tenido lugar durante siglos. Recoge las aportaciones de la teología escolástica, concretamente de los grandes pensadores del siglo XIII, y más especialmente de santo Tomás de Aquino; se elabora en continuidad con todo el movimiento teológico moderno y, naturalmente, con la doctrina enunciada en los concilios. Aunque el Vaticano II no quiso tratar expresamente de la cristología, ofrece, sin embargo, ideas y orientaciones en este terreno, sobre todo en la *Lumen gentium* y en la *Gaudium et spes*.

2. CRISTOLOGIA ONTOLOGICA, CRISTOLOGIA FUNCIONAL.

La cristología ontológica se esfuerza en determinar en qué consiste el ser de Cristo. En términos sencillos, afirma que Jesucristo es verdaderamente Dios y verdaderamente hombre; más en concreto, que es el Hijo de Dios hecho por la encarnación hombre, semejante a nosotros en todo, excepto en el pecado. Aun siendo perfectamente Dios y perfectamente hombre, Cristo es uno, un sujeto único. En su reflexión doctrinal sobre este dato esencial de la revelación, la cristología se ve iluminada por la profesión de fe del concilio de Calcedonia, que afirma la unión de dos naturalezas "en una sola persona, en una sola hipóstasis" (DS 302). Con el empleo del término "hipóstasis" el concilio quiso poner de relieve el carácter ontológico de la unidad de persona. La cristología intenta precisar qué es lo que constituye la realidad de la persona, su distinción de la naturaleza.

La cristología funcional se dedica a definir y a explicar la función de Jesús. Centra su atención en la obra realizada por Cristo y en lo que la humanidad recibió y sigue recibiendo de él. El nombre mismo de Jesús, "Dios salvador" (cf Mt 1,21), muestra en él al Dios que da la salvación a los hombres.

Se observa en nuestra época una tendencia a desarrollar sobre todo la cristología funcional. Se trata de una reacción contra la forma que había tomado el tratado de la encarnación, cuando se limitaba a examinar los problemas suscitados por la unidad de persona en la dualidad de las naturalezas. Justamente ha habido cierto número de teólogos que han observado que es imposible separar la encarnación de su finalidad redentora, y que Cristo es esencialmente el Salvador. Por tanto, la cristología ontológica no puede elaborarse independientemente de la cristología funcional. Toda cristología debe intentar hacer comprender la misión del Verbo hecho carne. Sin embargo, no es tan aceptable la posición de los teólogos que entienden de una manera exclusiva la cristología funcional. Se desinteresan de la ontología de Cristo y piensan que el único objeto válido de la cristología reside en lo que Cristo hizo por nosotros. A veces esta posición se basa en la convicción de que la función de Cristo es más fácil de determinar que su ontología y menos expuesta a las controversias.

En este sentido hay que recordar que la cristología funcional requiere necesariamente una determinación ontológica. La misión realizada por Jesús tiene un valor y un efecto que dependen de lo que él es. Si no fuera más que un hombre, sus actividades serían mucho más limitadas; si es Dios, puede comunicar a los hombres la vida divina.

Según el relato evangélico, fue el mismo Jesús el que planteó el problema ontológico con la pregunta que dirigió al grupo de los doce: "Vosotros, ¿quién decís que soy yo?" (Mt 16,15 par.). Más que preguntar por lo que había venido a hacer o cuál era la obra que tenía que cumplir, les pide que digan, en un impulso de fe, quién es. Desde 1968 se ha desarrollado, primero en América Latina y luego en otros países, una forma particular de cristología funcional, la cristología de la liberación. Tiende a mostrar la respuesta de Cristo a los problemas tan agudos y dolorosos de las injusticias sociales y políticas. Encuentra efectivamente en el evangelio los principios que han de guiar a la sociedad hacia un régimen en el que se vean respetados los derechos de todos, con una preocupación más sincera por la justicia y un reparto más equitativo de los bienes terrenos. El horizonte que se ha dado esta teología tiene también sus límites: no puede reducirse solamente a un régimen social y político la liberación que ha traído Cristo a la humanidad. El problema del mal en el mundo es más amplio, y la salvación de Cristo procura a los hombres la liberación respecto a todas las formas de pecado; les ofrece una vida espiritual que transforme y ensanche los corazones en un amor que ha de producir sus frutos en la vida social, pero animando también todos los demás aspectos de la existencia humana, con una orientación esencial hacia el más allá.

3. CRISTOLOGÍA DESDE ABAJO, CRISTOLOGÍA DESDE ARRIBA.

Las denominaciones "desde abajo" y "desde arriba" se han aplicado a la cristología para distinguir dos puntos de partida diferentes. Así, en la teología protestante de lengua alemana, la cristología de R. Bultmann y la de K. Barth, por lo demás muy divergentes, son consideradas como cristología "desde arriba", ya que se basan en la palabra de Dios, mientras que la cristología de W. Pannenberg se presenta como cristología "desde abajo", ya que parte del Jesús histórico para demostrar su filiación divina.

Estas dos denominaciones pueden revestir significaciones muy variadas. Así, la cristología trascendental de K. Rahner se considera como cristología desde abajo, aunque no tome como punto de partida el hecho histórico de Jesús, sino que se basa en un dato antropológico común a todos los hombres. No vamos a seguir aquí todos los diversos matices y perspectivas de estas denominaciones; nos limitaremos a examinar dos problemas metodológicos esenciales que plantean.

El primer problema se refiere al género de conocimiento que emplea la cristología: ¿procede del kerigma, de las afirmaciones de la fe y del mensaje de la revelación, o se deriva del conocimiento del Jesús histórico? El segundo problema se refiere más directamente al objeto prioritario del estudio: ¿hay que partir de la divinidad de Cristo para llegar a su humanidad o remontarse de su humanidad a su divinidad? Estos dos problemas están relacionados entre sí, ya que cuando la cristología parte del kerigma se ve llevada a considerar ante todo la divinidad de Cristo, mientras que cuando parte del Jesús histórico se ve más inclinada a atender primero a su humanidad antes de llegar a la afirmación de su divinidad. Sin embargo, cada uno de estos dos problemas merece ser considerado aparte.

a) Cristología histórica, cristología kerigmática. ¿El punto de partida es el Cristo de la fe o el Jesús histórico? Algunos teólogos han expresado esta diferencia distinguiendo entre "jesuología" y "cristología". Jesús es el hombre que vivió históricamente en Palestina; Cristo es aquel que proclamamos en nuestra fe.

De hecho, la respuesta al problema no consiste en escoger al uno con exclusión del otro. Por una parte, hay que admitir una prioridad objetiva del Jesús histórico, y en este sentido la cristología es desde abajo; por otra, hay una prioridad subjetiva del conocimiento de fe, de tal manera que en esta perspectiva la cristología es desde arriba. El objeto de la cristología es el Jesús de la historia. El cristianismo empezó por ser un suceso histórico; no nació de una simple idea ni de un dogma o un mensaje, sino de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. Entonces, toda cristología es "jesuología". Cristo no puede ser más que el Jesús histórico.

Así pues, el Jesús de la historia debe ser estudiado en toda su vida terrena, tal como nos la relatan los evangelios. No puede tomarse simplemente como punto de partida de la cristología a Cristo resucitado, como si la revelación no se produjera más que en la resurrección y no pudiera suscitar la fe más que a partir de ese momento. En realidad, Jesús reveló su identidad de Hijo de Dios en su vida pública, y mucho antes de su resurrección les pidió a sus

discípulos una profesión de fe. La resurrección aportó una luz nueva, pero que confirmaba esencialmente las palabras y los gestos anteriores de Jesús, Cristo se manifestó como Hijo de Dios y salvador en las condiciones históricas de su vida terrena y no solamente en su estado glorioso.

Objetivamente, la cristología se desarrolla entonces a partir del Jesús de la historia. Sin embargo, subjetivamente, tiene como punto de partida al Cristo de la fe.

En la persona que emprende el estudio de la cristología es normalmente un conocimiento y una convicción de fe, lo que está en el origen de su esfuerzo intelectual. La fe reclama ese esfuerzo para comprender mejor lo que cree y por qué cree. El creyente se sirve de todos los recursos y de todos los medios de la ciencia, exegética e histórica, para descubrir la persona de Jesús tal como se apareció en la historia

Esto significa que el que realiza el esfuerzo de descubrir al Jesús histórico no debe prescindir de su fe. Respeta las exigencias científicas de la investigación, pero está guiado por una fe que lo orienta hacia la verdad. No se trata solamente de su fe individual, sino de la fe de la Iglesia, una fe que ha recibido de una larga tradición y que está siempre en progreso.

b) Cristología ascendente, cristología descendente. ¿Tiene que partir la cristología de la humanidad de Jesús y tomar una dirección ascendente, o partir más bien de su divinidad tomando una dirección descendente? También aquí de lo que se trata no es de escoger una dirección con exclusión de la otra, sino de comprender cómo las dos encuentran necesariamente su lugar en el estudio cristológico.

La cristología tiene su punto de partida en el rostro humano de Jesús, tal como se nos describe en los evangelios. Es en su humanidad dónde se revela su divinidad. No es posible concebir dos niveles de revelación en Jesús, el uno divino y el otro humano. Todo lo que es divino en él se manifiesta a través de lo humano; los relatos evangélicos no nos ponen nunca ante la vista unas actividades puramente divinas aparte de unas actividades humanas. Por tanto; hay que intentar conocer las palabras y los gestos humanos de Jesús para descubrir en él a la persona del Hijo de Dios. Sin embargo, esto no significa que el método consista en estudiar exclusivamente en una primera etapa lo que es humano para considerar a continuación, en una segunda etapa, la revelación de lo divino. En efecto, toda la humanidad de Jesús lleva la revelación de su persona divina y no pueden separarse los dos aspectos.

La cristología ascendente exige completarse con una cristología descendente. Si Jesús se revela como la persona del Hijo, no podemos dispensarnos de escudriñar el origen de su presencia en la tierra y de captar el movimiento por el que se hizo hombre aquel que era Dios. Es lo que hizo san Juan en el prólogo de su evangelio, cuando afirma que el Verbo, que existía desde toda la eternidad, se ha hecho carne. Más especialmente, la cristología descendente muestra cómo el acto de la encarnación es primordialmente la demostración decisiva del amor del Padre, que por el Espíritu Santo entregó a su Hijo a la humanidad.

Hay que subrayar que la encarnación consiste esencialmente en un movimiento descendente: es el Verbo el que se hizo hombre, y no un hombre el que se hizo Verbo. La iniciativa divina es primordial. Por consiguiente, no se puede considerar a Cristo como un producto de la evolución de la humanidad.

Por otra parte, se manifiesta en la misión de Cristo un movimiento descendente, que exige ser reconocido y estudiado del mismo modo. La imagen visible y el signo de ese movimiento es la subida final a Jerusalén que se desarrolla sistemáticamente en el relato evangélico de Lucas. Por su pasión y su muerte, Jesús llega a su triunfo glorioso que tiene lugar definitivamente en la ascensión, mediante la elevación al cielo y la entronización a la derecha del Padre, con vistas al envío del Espíritu Santo.

4. CRISTOLOGÍA DOGMÁTICA, CRISTOLOGIA EXISTENCIAL.

La cristología ha sido concebida a veces principalmente como dogmática, es decir, fundada en los dogmas definidos por los concilios de los primeros siglos, sobre todo los de Nicea y Calcedonia. Esta concepción encerraba el peligro de no llegar más que hasta una elaboración abstracta, demasiado sistemáticamente conceptual y demasiado desprendida del marco de la obra de la salvación. En reacción, algunos teólogos han querido promover una cristología más existencial, menos esencialista, que apelara a la experiencia, no sólo de los orígenes, sino también de la vida actual de la Iglesia.

Es verdad que la cristología proviene de una experiencia inicial única, en la que Cristo confió su propio misterio a sus discípulos. La venida del Hijo de Dios a este mundo constituye en sí misma una experiencia de un género excepcional, la experiencia de una persona divina que vivió una vida humana; esta experiencia no puede reducirse a las condiciones de la experiencia común de los hombres, sino que ha de ser reconocida en su carácter trascendente. Se trata de la experiencia de los discípulos que vivieron con Jesús, que recibieron su revelación y que la transmitieron a las siguientes generaciones. En todas sus épocas la Iglesia sigue realizando la experiencia de la presencia de Cristo, una experiencia de fe iluminada por la revelación evangélica.

Semejante cristología de la experiencia no se opone, ni mucho menos, a la cristología dogmática si la comprendemos en su verdadero significado. Los dogmas proclamados por los concilios son en realidad el fruto de la experiencia de la Iglesia, la de la fe que se desarrolla e intenta definir mejor a ese Cristo al que se adhiere. Las declaraciones de Nicea y de Constantinopla son profesiones de fe que resultan de una reflexión cada vez más profunda sobre el sentido de la revelación (/Revelación, I). Hay que añadir que la experiencia de la fe cristiana no puede conservar su autenticidad más que reconociéndose en las profesiones de fe de la Iglesia y apoyándose en ellas.

La cristología dogmática encuentra su dinamismo situándose en la perspectiva existencial de la obra de revelación y de salvación; la cristología existencial alcanza su seguridad y su justa expresión en las afirmaciones dogmáticas.

5. CRISTOLOGÍA KENÓTICA, CRISTOLOGIA DE LA RESURRECCIÓN.

En el siglo XIX se formó una corriente de cristología kenótica. Su punto de partida es la kénosis que afirma san Pablo en el himno cristológico de la carta a los Filipenses (2,7): Cristo Jesús, que existía en forma de Dios, se despojó de ella. Este despojo, que caracteriza el acto de la encarnación, ha dado lugar a diversas interpretaciones. Algunos han concebido la kénosis de una manera radical, como renuncia a las propiedades divinas, extendiéndola incluso a la vida eterna de la Trinidad. Este radicalismo encontró una nueva expresión en la teología de la muerte de Dios, que se desarrolló sobre todo entre los años 1960 y 1970, y que propuso la idea de una absorción de la divinidad por la humanidad de Jesús, de tal modo que la encarnación podía significar una muerte real de Dios. Si no es posible admitir esta interpretación extrema, lo cierto es que la kénosis expresa la condición de la vida terrena de Jesús. Hay en la encarnación una renuncia a la manifestación de la gloria divina. El mismo Jesús declaró que había venido a servir (Mc 10,45), y la humildad de su comportamiento supone un despojo íntimo. Toda cristología tiene que reservar un lugar a la kénosis, con su consumación en el sacrificio.

En una dirección inversa se elaboran las cristologías de la resurrección. Tenemos un ejemplo reciente de ellas muy interesante en W. Pannenberg, que considera la resurrección como el acontecimiento escatológico decisivo, en el que Dios se revela personalmente; de esta manera piensa llegar a una demostración histórica de la divinidad de Cristo. Se le sigue con mayor dificultad cuando considera la vida terrena de Jesús como simple "prolepsis" o preámbulo.

Conviene destacar todo el valor de la resurrección, pero conociendo al mismo tiempo el valor de la kénosis, al mismo tiempo para la revelación de la divinidad de Cristo y para su obra de salvación.

6. CRISTOLOGIA PNEUMATOLÓGICA, ESCATOLÓGICA, CÓSMICA.

Ciertas cristologías han puesto el acento en algunos aspectos importantes de la revelación de la persona y de la obra de Cristo, aspectos que no siempre habían recibido anteriormente la atención que merecían.

a) Cristología pneumatológica. La atención de los teólogos se ha dirigido recientemente de forma más insistente y sistemática al papel del Espíritu Santo en la vida de Jesucristo. Anteriormente, en las relaciones entre Cristo y el Espíritu Santo se ponía sobre todo de manifiesto el envío del Paráclito por el Hijo. Pero el papel del Espíritu Santo en el desarrollo de la Iglesia a partir de pentecostés se encuentra en la prolongación de su papel en la vida terrena de Jesús, como lo demuestra el evangelio de Lucas. Así pues, la cristología se esfuerza en precisar en qué sentido estuvo Cristo animado por la vida del Espíritu.

b) Cristología escatológica. Cristo vino a cumplir los anuncios escatológicos de la antigua alianza. Por tanto, el aspecto escatológico es esencial para la comprensión del misterio de la encarnación redentora. La cristología está llamada a determinar qué es lo que se realizó de la escatología prometida en el "ahora" o la "hora de Cristo", y qué es lo que se ha dejado para un desarrollo ulterior, bien sea en la vida terrena de la Iglesia o bien en el más allá. El valor y las consecuencias del acontecimiento de la resurrección de Jesús deben estudiarse más particularmente en esta perspectiva.

c) Cristología cósmica. El misterio de la encarnación supone la transformación del destino no solamente de la humanidad, sino de todo el universo. El aspecto cósmico de la cristología ha sido expuesto sobre todo por I. Teilhard de Chardin. Este autor ha intentado integrar en una visión científica del mundo el significado de la presencia de Cristo en el cosmos. Unió una visión escatológica a la perspectiva cósmica, admitiendo al final de la evolución universal un punto omega que se identifica con Cristo.

Estas ideas han llamado la atención de los teólogos sobre la amplitud cósmica de la venida de Cristo, amplitud que sugieren o subrayan algunos textos del NT.

BIBL.: AA. VV., *Jesus Ort der Erfahrung Gottes*, Friburgo-Báile-Viena, 1976; ALDWINCKLE R.F., *More than Man. A Study in Christology*, Grand Rapids 1978; AULEN G., *Jesus in Contemporary Historical Research*, Filadelfia 1976; BEINERT W., *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung*, Friburgo-Báile-Viena 1974; BORDONI M., *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica I, Problemi di metodo*, Roma 1982; BDUYER L., *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie*, París 1984; BREIDERT M., *Die kenotische Christologie des 19 Jahrhunderts*, Gütersloh 1977; CARA J., *El Jesús de los evangelios*, BAC 392, Madrid 1977; COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE *Bible et Christologie*, París 1984; CONGARY., *Pour une christologie pneumatologique*, en "RSPT" 63 (1979) 435-442; DUNN J.D.G., *Jesús y el Espíritu*, Salamanca 1981; FORTE B., *Jesús de Nazaret. Historia de Dios. Dios de la historia. Ensayo de una cristología como historia*, Madrid 1983; GALOT J., *Christ, foi et contestation*, Chambray 1981; ID, *Christ de notre foi*, Lovaina 1986; ID, *Cristo, ¿tú quién eres?* Madrid 1982; ID, *Jesús liberador*, Madrid 1982; GRILLMEIER A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirchen*, Friburgo-Báile-Viena, 1, 1979; 11,1, 1986; ID, *Mil ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo-Báile-Viena 1975; GUNTON C.E., *Yesterday and Today: A Study, of Continuities in Christology*, Londres 1983; JOSUAJ.P., *Le salut Incarnation ou mystère pascal, chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, París 1968; KASPER W., *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976; LATOURELLE R., *A Jesús el Cristo por los evangelios* Salamanca 1982; ID, *Teología de la revelación*, Salamanca 1982; LATOURELLE R. y O'COLLINS G. (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental*, Salamanca 1982; LATOURELLE R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1989; MARCHESI G., *La cristología di Hans Urs von Balthasar*, Roma 1977; MASCALL E.L., *Theology and the Gospel of Christ. An Essay in Reorientation*, Londres 1977; MONDIN B., *La cristología moderna*, Alba 1979; MOONEY C.F., *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*, Londres 1966; O'COLLINS G., *Interpreting Jesus*, Londres-Ramsey 1983; PANNENBERG W., *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1974; PORRO C., *Christologie in crisi? Prospettive attuali*, Alba 1975; RAHNER K. y ~.1 HUSING W., *Cristología. Estudio teológico y exegético* Madrid 1975; RAHNER K., *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona 1979; ROSATO Ph.J., *Spirit Christology*, en "TS"38 (1977) 423-449; SAYÉS J.A., *Cristología fundamental*, Madrid 1985; SCHILLEBEECKE E., *Expérience humaine elfo; en Jésus-Christ*, París 1981; SCHILSON A. y KASPER W., *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Friburgo-Báile-Viena 1974; SEGALLA G., *La cristología del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia 1985; SERENTHA M., *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, Turín 1986; SESBOUB B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédaine*, París 1982. J. Galot.