



DOS LIBROS FRENTE A FRENTE: "EL MITO DEL DIOS ENCARNADO" Y "LA VERDAD DEL DIOS ENCARNADO"

H. HYSLOP

En 1977 se publicó en Inglaterra un libro titulado *The Myth of God Incarnate*. Su editor es John Hick, Profesor de la Fundación Teológica de H. G. Wood en la Universidad de Birmingham; y las distintas colaboraciones corrían a cargo de Don Cupitt, Lector de Religión y Deán del *Emmanuel College* de Cambridge; de Michael Goulder, del grupo de *Tutors* de Teología del departamento externo de la Universidad de Birmingham; de Leslie Houlden, Lector de Exégesis del Nuevo Testamento en el *King's College* de Londres; de Dennis Nineham, *Warden* del *Keble College* de Oxford; de Maurice Wiles, Profesor Real de Teología y Canónigo de la *Christ Church* de Oxford; y de Frances Young, Lectora de Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Birmingham. El libro fue publicado por la editorial *Student Christian Movement*, y fue presentado durante una rueda de prensa que tuvo lugar, si no vamos equivocados, en la Casa Rectoral de la Catedral de S. Paul de Londres. La prensa, la radio y la televisión hicieron eco al libro con una publicidad que estaba casi al mismo nivel de la que se suele tributar a los productos más clásicos e importantes. El propósito del libro era demostrar que es de desear que la cristiandad contemporánea abandone la doctrina de la Encarnación. Poco después apareció una réplica, bajo el título de *The Truth of God Incarnate*. Este último libro tiene como director a Michael Green, Rector de la Iglesia de S. Aldate de Oxford, y ha sido publicado por la Editorial Hodder y Stoughton. Si se considera su contenido, se puede ver que un capítulo ha sido escrito por el mismo director; los otros corren a cargo del obispo católico Christopher Butler, del obispo anglicano Stephen Neill; de Brian Hebblethwaite, *Fellow* y Deán de la Capilla del *Queens' College* de Cambridge; y de John Macquarrie,

Profesor de la Fundación Lady Margaret de Religión en la Universidad de Oxford.

El estudio del debate entre los dos libros es muy significativo en relación con la situación de la opinión religiosa y de los estudios teológicos en los círculos eclesiásticos ingleses más influyentes, sobre todo anglicanos. Vale la pena, por tanto, valorarlo con detenimiento empezando por el examen del primero de los dos libros.

Al abrirlo nos hemos encontrado, en primer lugar, con un prefacio anónimo, seguido por un capítulo introductorio debido a la pluma del Profesor Wiles. Según dice el citado prefacio, la Cristiandad no ha tenido nunca un conjunto fijo de creencias, sino que ha estado siempre insertada en un proceso continuo de adaptación doctrinal. En este sentido, en los últimos años, en Occidente, ella ha llegado a aceptar el origen evolutivo del hombre y la posibilidad de que la Biblia contenga errores. Ahora además es preciso, si se quiere respetar el principio de la honradez intelectual y el fomento de las relaciones con otras religiones, que se reconozca que Jesús de Nazaret no puede ser la Segunda Persona de la Santísima Trinidad que vivió una vida humana, sino sencillamente un hombre que fue confirmado de modo especial por Dios para llevar a cabo un designio providencial.

El profesor Wiles, por su parte, se muestra conforme con estas opiniones. Puesto que los cristianos, dicen, ya han admitido, después de las iniciales resistencias, que se puede separar la Eucaristía de la doctrina de la transubstanciación, la Biblia de la doctrina de la inerrancia y la noción de Encarnación de la Concepción Virginal, ahora se trata de estudiar el problema de si la misma Cristiandad como tal pueda ser separada de la noción de Encarnación. Esta última no puede ser demostrada en base a la Escritura, y, en el plano especulativo, presenta serias dificultades; ¿en qué sentido se puede llamar humano un entendimiento, como el del Cristo de Calcedonia que conocería todas las cosas, o una voluntad que siempre y en cualquier circunstancia detectaría inmediatamente y escogería lo que es justo? Por último, aunque se abandonara la noción de Encarnación, esto no equivaldría a negar que la materia puede ser el soporte de valores espirituales, ni que el ejemplo moral de Jesús sea de fundamental importancia para sus seguidores, ni que Jesús haya sido realmente un mediador entre Dios y los hombres. El abandono de la doctrina de la Encarnación es, por tanto, algo que por lo menos no se puede rechazar de entrada. Queremos hacer observar que ya estas dos primeras contribuciones nos permiten detectar la estrechez de perspectivas de sus autores que se repite por todo el libro. Los distintos autores, en general, son unos buenos conocedores de la literatura protestante y racionalista, especialmente de la literatura de Alemania, de Inglaterra y de los Estados Unidos; de algunos de ellos hasta se puede decir que conocen bien varias religiones no cristianas; pero pocos de ellos, por no decir ninguno, parecen tener conocimiento de las confesiones católica y ortodoxa,



que constituyen la mayor parte de los cristianos. Los miembros de la comunidad católica, en particular, no se hallarán impresionados por una argumentación que toma como premisa la afirmación de que la Eucaristía se puede separar de la transubstanciación, la Biblia de la inerrancia, y la Encarnación de la Concepción Virginal. Todavía menos se hallarán impresionados por una crítica de la Cristología de Calcedonia que atribuye a esta doctrina la implicación de que Cristo, en cuanto hombre, era prácticamente omnisciente, y esto no potencialmente sino actualmente, y de que el mismo Jesús en todas las circunstancias discernió y escogió inmediatamente lo que era justo, pero que no hace absolutamente nada para defender esta interpretación contra las opiniones divergentes de algunos Padres, de varios representantes de la escuela escotista, y de algunos autores modernos como Karl Adam y Karl Rahner¹. A nosotros nos parece que si se quiere criticar la Cristología tradicional, se debe apuntar sólo a aquellos elementos que le son, en opinión de todos, esenciales. Pero todo esto es, en el fondo, quedarse en la superficie del problema. Los cristianos no creen en la «cristología de Calcedonia», sino que creen en Cristo mismo y *expresan* su fe mediante la cristología de Calcedonia. Y lo mismo se puede repetir de las demás objeciones: criticar una formulación de un dogma no es suficiente para demostrar que el dogma es *falso*. Aparte de que, por supuesto, la formulación puede ser, y de hecho es, infalible. Pero es que aquí se confunde sin más el «enunciado» con la «cosa».

Las colaboraciones iniciales que acabamos de mencionar son seguidas por dos capítulos dedicados a los aspectos escriturístico y patrístico de la controversia. El primero viene de la pluma de Frances Young. La autora entiende que el lenguaje religioso es por su misma naturaleza más mítico que fáctico; que, por tanto, no hay ninguna necesidad de ponerlo de acuerdo con la ciencia ni tampoco de emplearlo de modo coherente; y que, como consecuencia, se debería aceptar sin dificultad la existencia de una amplia variedad de Cristologías. Pero, así las cosas, la autora quiere naturalmente defenderse contra la objeción obvia de que la Cristología tradicional goza de una situación privilegiada en medio de todas las demás por ser la doctrina enseñada por el mismo Cristo y por los Apóstoles. Detengámonos un momento en la defensa que la doctora de Birmingham hace de su opinión.

F. Young da comienzo a sus observaciones relativas a la «Cristología» predicada por Cristo contestando a una pregunta que se hace a sí misma: cuál es la naturaleza de los datos que nos quedan. El camino hacia el

1. Vid. A. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, II (Paris 1943) 698s; M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* (Paris 1933) p. 667 s; K. ADAM, *Der Christus des Glaubens* (Düsseldorf 1954) especialmente los cc. 14-19; K. RAHNER en *Dogmatic versus Biblical Theology*, de H. VORGRIMLER (London 1964) p. 241 ss. Este último libro tiene como título original *Exegese und Dogmatik* (Mainz 1962); nos referimos a su capítulo final.

Jesús histórico, en efecto, pasa por el estudio del material conservado en los Evangelios sinópticos; pero este material ha sido sometido, como se percibe bien —dice la Autora—, a modificaciones y transformaciones a causa de las plegarias, la catequesis, el culto y las polémicas de la Iglesia, y este proceso duró aproximadamente el período de una generación. Es preciso señalar, dicho sea de paso, que la hipótesis formulada por F. Young equivale a decir que la tradición relativa a Cristo ha sufrido *evidentemente* una transformación y una modificación en el interior de la Iglesia, precisamente en los años en los cuales los discípulos inmediatos del Señor y hasta sus parientes eran los miembros más famosos e influyentes de la Iglesia misma. A algunos esta afirmación nos parece tan poco *evidente* que, al revés, la consideramos como prácticamente increíble².

Nuestra autora señala luego que, mientras el Evangelio de la Iglesia de los Apóstoles hablaba de Cristo, el Evangelio de Cristo mismo hablaba del Reino de Dios. Young reconoce que el «Evangelio del Reino» está en relación con Cristo mismo —porque, en relación con el Reino, los exorcismos de Cristo manifiestan la soberanía de Dios, sus curaciones la misericordia divina, etc.— pero, a pesar de todo, hace continuos y angustiosos esfuerzos para repetir que Jesús fue llamado «Hijo de Dios» sólo por los demás, y que, según Marcos, mantuvo constantemente el secreto sobre su propia naturaleza. De aquí Young concluye que Jesús probablemente prefirió mantener el silencio relativo a su persona para no distraer la atención del objeto esencial de su misión.

Para nosotros resulta sorprendente que la autora no diga que el Cristo de los Sinópticos, cualquiera cosa que se abstuviese de decir abiertamente, se presentó claramente a sí mismo como Hijo de Dios de modo inductivo, cuales que fuesen las cosas que se abstuviese de decir abiertamente, y esto en un sentido muy diferente de sus discípulos³, de los profetas⁴, y hasta de todo ser racional, ángeles inclusive⁵. Sin duda los textos de los Sinópticos no logran excluir totalmente la posibilidad de que Cristo haya dicho que era el Hijo de Dios en un sentido meramente metafórico, pero por otro lado estos mismos textos no apoyan esta interpretación en absoluto. En concreto, el último de los textos estudiados, en que Jesús no sólo afirma que únicamente el Hijo conoce al Padre,

2. El fallo esencial de la crítica del Nuevo Testamento que la doctora Young y sus compañeros desarrollan está en infravalorar a los testigos: cfr. B. de SOLAGES, *Critique des Evangiles et Méthode Historique* (Toulouse 1972) esp. pp. 161-201. Es como si un historiador, al tratar de la historia de Italia en los tres primeros siglos de la era cristiana, quisiera desconfiar del testimonio de todas las fuentes históricas, e insistiera en tratarlas a la par de los monumentos arqueológicos. Con su modo de proceder, se reduciría voluntariamente al mismo estado de ignorancia en la cual nos encontramos nosotros cuando estudiamos la historia de Gran Bretaña en el mismo período.

3. Cfr. M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, I (Bonn 1950) p. 192.

4. Cfr. Mt 21,33-44 y pars.

5. Cfr. Mt 24,36 y parl.



sino también que sólo el Padre conoce al Hijo⁶, resulta hasta desconcertante si se considera como una metáfora. Por tanto, al ver que la afirmación de Cristo de ser el Hijo de Dios fue condenada por sus jueces como blasfemia⁷ y que fue entendida por sus discípulos en un sentido ontológico⁸, es comprensible que nos surja la sospecha de que las palabras de Jesús, considerando las reacciones de los que le conocieron, eran mucho menos metafóricas de lo que la Doctora Young nos quiere hacer creer.

Nuestra autora pasa después de la «Cristología» de Cristo mismo a la de S. Pablo. Su opinión es que San Pablo aceptó la pre-existencia de Cristo, pero que consideró a Jesús no como Dios sino como un hombre celestial o modélico. Young respalda esta afirmación con argumentos tanto positivos como negativos. El argumento positivo consiste en el texto de 1Cor 15,47s: «El primer hombre venía de la tierra, un hombre terreno; el segundo hombre viene del cielo. Como era el hombre terreno, así son los que vienen de la tierra; y como es el hombre celestial, así son los que son del cielo». Hay que confesar que este texto deja mucho que desear como prueba de que para San Pablo el Cristo pre-existente era un hombre celestial o modélico. Está claro, en efecto, que en el texto citado la expresión «el primer hombre venía de la tierra, un hombre terreno» no quiere decir que el hombre en cuestión pre-existiera en la tierra en cuanto hombre, sino que pre-existía en la tierra solamente como tierra o polvo. De aquí que, si queremos mantener el paralelismo, la segunda frase, «el segundo hombre viene del cielo», no puede querer decir que el segundo hombre pre-existiera en el cielo como hombre, sino que pre-existía en el cielo de algún modo indeterminado. El pretendido argumento positivo, por tanto, no logra demostrar lo que quiere demostrar.

El argumento negativo utilizado por la Autora consiste en una interpretación insólita y novedosa de aquellos textos que, según la opinión común, afirman la divinidad de Cristo. Así, según Young, Col 2,9 («en El habita la plenitud de la divinidad corporalmente») no quiere decir que Cristo es Dios encarnado, sino sencillamente que Dios habita en el corazón de Jesús como en el de toda persona privilegiada (cfr. Eph 3,19). Asimismo Phil 2,6-7 («El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres») significaría simplemente que Cristo, aunque hecho como Adán, a imagen y semejanza de Dios, no retuvo ávidamente, como Adán, el ser igual a Dios, etc. Ambos ejemplos exegéticos son, como mínimo, profundamente discutibles. El primero ignora que la palabra «corporalmente», que aparece en Col 2,9, no está en Eph 3,19; y esta palabra parece sin duda sugerir que la plenitud de la divinidad está presente en Cristo de un modo, en cierto sentido, material. El segundo ejemplo pasa por alto la entera estructura del

6. Cfr. Mt 11,27 y parls.

7. Cfr. Mt 26,63s, etc.

8. Cfr. Phil 2,6; Ioh 1,1; etc.

pasaje que quiere explicar: en efecto, como todos admiten, «la condición divina» se opone a «la condición de siervo»; «la condición de siervo» coincide con «semejante a los hombres»; se dice que Cristo tomó la semejanza con los hombres mediante un nacimiento humano; y el paso de la «condición divina» a la «semejanza con los hombres» es descrito como un anonadamiento o despojamiento (*kénosis*). Esta estructura, basada en el paralelismo antitético, lleva naturalmente consigo que «la condición divina» no puede ser lo mismo que «semejante a los hombres»; que Cristo no era hombre antes de su nacimiento humano; que para hacerse hombre tuvo, de algún modo, que despojarse de sí mismo; y que así como «la condición de siervo» indica una humanidad perfecta, así «la condición divina» indica una perfecta divinidad. Ambos pasajes, por tanto, cuando los examinamos detenidamente, hablan en contra y no en favor de la tesis de nuestra autora. Hay otros tres textos, que Young conoce y cita, que según el texto griego, afirman de modo explícito que Cristo es Dios (2 Thes 1,12; Rom 9,5; Tit 2,13). Pero Young dice del primero que el griego es con toda probabilidad estilísticamente pobre, pone en el segundo un punto después de σάρκα o de πάντων (no está claro después de cuál de los dos términos), e insinúa de nuevo cara al tercero que el griego es estilísticamente pobre, y añade, para colmar la medida, que la Epístola a Tito probablemente no es de S. Pablo. Toda la fuerza de la demostración, por tanto, sobre todo en el caso de 2 Thes 1,12, consiste en afirmar que el autor muy probablemente no sabía lo que decía. Es difícil admitir que semejante exégesis paulina pueda llegar a decir algo que se relacione de verdad con los textos.

Por último nuestra autora pasa de S. Pablo al testimonio de los Padres. Su exégesis puede ser resumida de la manera siguiente: la filosofía dominante en el mundo greco-romano aceptaba la idea de un Dios trascendente e impasible, que estaba en contacto con el mundo a través de uno o varios seres intermedios tanto por naturaleza como por disposición. Los cristianos adoptaron este esquema, pero entendieron que existía un único ser intermedio y lo identificaron con Cristo. Este esquema, sin embargo, entró en crisis cuando se empezó a discutir si el Cristo pre-existente era Dios o una creatura. Cualquiera que fuera la solución que se adoptase, Cristo dejaría de ser un ente de naturaleza intermedia entre los dos extremos (Dios y las criaturas), y no podría por tanto ya desarrollar el papel de mediador. Cuando se planteó este *problema*, la Iglesia se decidió en favor de la divinidad de Cristo, con lo cual lo separó del mundo y, puesto que alguien impasible no puede padecer, eliminó toda posibilidad de hacer inteligible la Encarnación. Por lo tanto debe decirse que la teoría de un Dios Encarnado está culturalmente condicionada y es racionalmente inaceptable.

Pero es necesario admitir, en cambio, que toda la especulación que acabamos de exponer admite varias objeciones tanto históricas como teológicas. En primer lugar, en base a lo que dice la autora, se debería pen-



sar que el primero que atribuyó explícitamente la divinidad a Cristo, fue S. Atanasio; sabemos, en cambio, que doscientos años antes, cuando todavía era muy vivo el recuerdo de la época apostólica, ya S. Ignacio de Antioquía había dicho no sólo que Cristo era Dios⁹, sino que era «el invisible hecho visible por nosotros..., el impasible que padecía por nosotros»¹⁰. En segundo lugar, no hay absolutamente ningún motivo plausible para decir que la fe en que la Segunda Persona de la Santísima Trinidad asumió una naturaleza humana *per modum partis* y consiguió así manifestar el divino ideal de la generosidad mediante el sufrimiento por los pecadores es ininteligible. Con lo cual también la parte patrística del argumento resulta defectuosa en sus dos aspectos (histórico y especulativo).

En conclusión nos parece que se puede decir con bastante seguridad que la contribución de Frances Young, después de un examen de los testimonios sinópticos, paulinos y patrísticos, no exhaustivo, pero sí honrado y sin perjuicios, resulta profundamente decepcionante.

El segundo capítulo, escrito por Michael Goulder, también se ocupa de los aspectos escriturísticos y patrísticos de la controversia. Goulder afirma que hay una serie de datos históricamente verosímiles, en base a los Evangelios sinópticos. Cristo proclamó el Reino de Dios como algo ya iniciado; se inspiró para esto en la predicación del Bautista; realizó numerosas curaciones; se consideró a sí mismo como el enviado por medio del cual se llevaba a cabo el comienzo del Reino de Dios; proclamó ser el Mesías davídico y el Hijo del Hombre anunciado por Daniel; entendió que sus cualidades mesiánicas le hacían ser el Hijo de Dios en un sentido único; presentó el Reino de Dios como un reino de amor; previó su muerte, y creyó que con ella tendría comienzo una nueva alianza; murió en la cruz y dos días después sus discípulos tuvieron la impresión de verle otra vez vivo.

Estas páginas de Goulder están bien trabajadas y merecen ser leídas. El único punto que queda sin aclarar es precisamente el punto central: ¿la Filiación divina única que Cristo se atribuyó se debe entender como algo metafórico u ontológico? El autor se limita a señalar que en el Antiguo Testamento los reyes davídicos eran considerados como hijos de Dios en un sentido metafórico, con lo cual parece sugerir que las afirmaciones de Cristo deberían corresponder necesariamente al modelo veterotestamentario.

Nuestro autor pasa luego de los hechos históricos al problema de su interpretación. Cristo, nos dice, es el hombre de destino universal que, mediante su actuación heroica, mantenida a pesar del riesgo y a costa de la muerte violenta, dejó tras de sí una comunidad de amor, uniéndose a la cual los hombres pueden encontrar la salvación. Su obra fue coronada

9. *Ep. ad Trall.*, 7; etc.

10. *Ep. ad Polyc.*, 3.

por las apariciones después de la Resurrección. El origen de las apariciones fue la experiencia vivida por Pedro a lo largo de su traición y arrepentimiento. Esta experiencia produjo en Pedro unas alucinaciones que se propagaron a los demás por histerismo. Los relatos en los cuales se narra que Cristo resucitado se sentó a comer o se dejó tocar, tal como aparecen en los dos últimos Evangelios, son invenciones posteriores. A pesar de todo, esta «Resurrección» aparente de Cristo fue la que consolidó la fe incipiente de los Apóstoles y discípulos. Cristo fue elevado al nivel de la divinidad y su doctrina fue extendida hasta los confines de la tierra. La expansión del cristianismo es un ejemplo de cómo Dios consigue efectos maravillosos a través de instrumentos naturales, porque todo lo que Cristo llevó a cabo lo hizo por mandato de Dios: su vida no fue otra cosa que la actuación misma de Dios.

Esta segunda parte del razonamiento de nuestro autor invita a una discusión más detenida. Goulder, para justificar sus afirmaciones acerca de la Resurrección de Cristo, recurre al principio de la «navaja de Occam». Si lo respetamos, dice, estamos obligados a preferir, siempre que sea posible, una explicación natural a una sobrenatural. Pero esta afirmación es un sofisma. No hay duda que la mente humana, en base a sus leyes instintivas, sabe distinguir, en determinados casos, entre algo probable y algo no probable; así por ejemplo, sabe que el comportamiento normal de algunas cosas es debido a una tendencia intrínseca y que por tanto se mantendrá en el tiempo. Pero en el caso de lo sobrenatural la cosa es diferente. La historia, la experiencia y la introspección revelan que no existe en el hombre ningún impulso instintivo de desconfianza hacia lo milagroso. Por tanto, cualquier predisposición de desconfianza hacia lo sobrenatural deberá ser justificada con alguna prueba. Ahora bien, es imposible demostrar que los milagros, en cuanto milagros, son improbables; a menos que no se entienda «improbable» en el mismo sentido en que se dice que es improbable ganar una lotería. Todos sabemos en cambio, por experiencia cotidiana, que acontecimientos como el ganar un premio a la lotería pueden ser comprobados acudiendo al testimonio humano. Es por tanto un abuso evidente rechazar un acontecimiento, cuya realidad está apoyada en unos testimonios, sólo porque es milagroso. De aquí que la repulsa de Goulder ante las declaraciones de los dos últimos Evangelios acerca de las apariciones después de la Resurrección sea un desafío a la razón. Además, en la práctica, siempre se ha comprobado que las explicaciones que los racionalistas dan de los milagros del Nuevo Testamento son mucho más complicadas y retorcidas que las correspondientes explicaciones ortodoxas; y esto es lo que vuelve a repetirse de un modo sorprendente en nuestro caso. El Autor en efecto nos habla de un Dios que «necesita» hacer un milagro, pero que, en vez de hacerlo, como el Dios Todopoderoso que la ortodoxia conoce, recurre a una *suggestio falsi*. Es bastante evidente, pues, por más de un motivo, que la Teología



Fundamental de Michael Goulder, así como la exégesis y la Patrología de Frances Young, son todo lo contrario de algo convincente.

Llegados a este punto del libro, los autores consideran que ya ha sido suficientemente rebatida la noción ortodoxa, según la cual la Cristología tradicional es idéntica a la de Cristo y de los Apóstoles. Los dos capítulos siguientes, por tanto, intentan averiguar cómo surgió esta Cristología. El primero de ellos es una nueva colaboración de Michael Goulder; el segundo es de Frances Young. Michael Goulder afirma que la creencia en la Divinidad de Cristo viene de la influencia de los Samaritanos. Las fuentes samaritanas, que son del cuarto siglo d. C., dice Goulder, tienden a hipostasiar la gloria de Dios, su poder, etc... Por esto Simón Mago cuando, tres siglos antes, proclamaba ser «el poder de Dios que es llamado grande»¹¹, quería indicar que era un Dios encarnado. Los Samaritanos que se convirtieron al cristianismo habrían trasladado instintivamente las cualidades de la Divinidad Encarnada de Simón Mago a Cristo; los demás cristianos, o para complacer a los Samaritanos, o para disminuir su influencia a través de la canonización de sus opiniones, habrían aceptado sin dificultad esa novedad. Que las cosas hayan ocurrido así lo confirma el estudio de las epístolas paulinas. De ellas se desprende que los destinatarios de las cartas del Apóstol gustaban oír hablar de la sabiduría y del conocimiento, creían en la pre-existencia de Cristo, lo contemplaban más como la misma Gloria divina que como el Hijo del Hombre, minimizaban la Cruz y la Resurrección y eran favorables a una escatología ya realizada. Todas estas características corresponden exactamente a las tendencias de los Samaritanos, así como se desprende de su literatura posterior. Es, pues, verosímil que los interlocutores de San Pablo fueran de origen samaritano; por esto, sin duda, el Apóstol dice: «¿Que son hebreos? Yo también lo soy»¹²: porque el término «hebreos» es precisamente uno de los nombres que los Samaritanos utilizaban para hablar de ellos mismos. Luego es preciso concluir que la doctrina de la Encarnación es una interpolación «samaritana» que alteró la opinión de la Cristiandad primitiva.

Sin duda toda esa argumentación no merece mucha consideración. Su debilidad es tan evidente que no se necesitan casi palabras. Nos limitamos a señalar que la pretendida «interpolación samaritana», postulada por Goulder, no dejó la menor huella ni en los textos, ni en la tradición, ni en la historia. Tal vez por esto, Frances Young se muestre reacia, en el capítulo siguiente, a ser tan tajante como Michael Goulder. Ella entiende que es más seguro limitarse a decir que el mundo antiguo era un ambiente propicio para que, tarde o temprano, surgiera una doctrina como la de la Encarnación. Para demostrarlo reúne, recurriendo a todo tipo de fuente, las paganas y las judías, un *dossier* de historias que hablan de

11. Act 8,10.

12. 2 Cor 11,22.

unos *rabbies* que realizaron milagros, o de hombres descritos como hijos de Dios, de concepciones virginales, de caudillos que recibieron el nombre de «Señor» o «Salvador»; de hombres que desaparecían sin morir; de muertos que aparecieron a los vivos; de hombres divinizados, asuntos al cielo o transformados en ángeles; de dioses o ángeles bajados en tierra; de dioses muertos y resucitados; y de atributos divinos hipostasiados. No se entiende, a pesar de todo, por qué exactamente la autora haya dedicado tanto esfuerzo a elaborar ese catálogo que ocupa más de treinta páginas. Nadie, en efecto, quiere negar que una doctrina del tipo de la Encarnación hubiera podido «inventarse» sin demasiada dificultad. La Encarnación de Dios es una de aquellas ideas que, de una forma o de otra, está presente allí donde se admite la existencia de las relaciones entre los hombres y lo sobrenatural. En el Indu-budismo hay algunos mitos que son tan sorprendentes, por su paralelismo y por cierto parecido con la realidad, como los del mundo griego-romano. La verdadera cuestión que se plantea es, en realidad, la siguiente: si cualquiera hubiera podido forjar una teoría parecida a la de la Encarnación, ¿por qué se niega que hubiera podido hacerlo Cristo mismo? Lo que queremos decir es, en definitiva, lo siguiente. A la luz de los datos históricos, antropológicos y psicológicos que poseemos, lo más probable es que la doctrina de la Iglesia sobre la Encarnación venga del mismo Jesucristo.

Después de la serie de capítulos que tratan de los orígenes del Cristianismo, el libro ofrece una serie de ensayos dedicados a temas más generales. Cada uno es de una pluma distinta y no se nota la presencia de un hilo conductor. El primer escrito es de Leslie Houlden. Existen, nos dice este Autor, dos tipos de afirmaciones religiosas: experienciales y declarativas. Las primeras predominan cuando una religión está en su comienzo, pero más tarde dejan paso paulatinamente a las segundas. Los primeros cristianos hablaban, por tanto, de modo experiencial. Decían que el día del Juicio estaba cerca, pero lo que querían decir era que al fin y al cabo todo lo que existe está sometido a Dios; decían que Cristo era un profeta, pero querían decir que entendían que sería para ellos un mediador de la Revelación divina; decían que Cristo era la sabiduría de Dios, pero querían decir que debían a El el haber alcanzado una visión nueva y distinta de la creación. En nuestros días, sigue Houlden, se hace necesario pasar de nuevo del lenguaje declarativo de la fe al lenguaje experiencial, y expresar este último de un modo vivo y actual. Esto puede llevar consigo que la expresión «Cristo es Dios hecho hombre» deba ser sustituida por la otra, «Jesús es el punto central de todo lo que se refiere a la comprensión de Dios por parte del hombre», o bien «Dios está profundamente e íntimamente unido al mundo». Frente a esta re-interpretación del lenguaje religioso, se presenta, sin embargo, una objeción obvia. Leslie Houlden no explica en ningún momento por qué misterioso método sabe qué es lo que los primeros cristianos entendían decir real-



mente; y, por tanto, mientras no nos revele su fuente secreta, es más seguro pensar que los cristianos querían decir exactamente lo que decían.

La segunda de estas colaboraciones de carácter vario se debe a Don Cupitt. Su opinión, muy firme, es que la Encarnación no sólo es un mito, sino que es un mito pernicioso. Oculta la urgencia y la necesidad de escoger entre los criterios humanos y divinos, impide hacer justicia a las luchas y sufrimientos humanos de Cristo, desvía el centro de la devoción de Dios hacia el hombre, y lleva a una noción antropomórfica de Dios mismo. Este mito debería, pues, ser abandonado para volver a insistir, en cambio, en la trascendencia divina.

El mejor modo de comprobar si es verdad lo que Cupitt afirma es examinar la literatura, historia y espiritualidad de aquellas comunidades que profesan la Cristología tradicional. Al hacer esto, es fácil ver hasta qué punto las afirmaciones anteriores no tienen sustancia. ¿Quién ha elegido lo divino frente a lo humano, ha rendido justicia a las luchas y sufrimientos de Cristo como hombre, ha dirigido toda su devoción hacia Dios y ha exaltado la trascendencia divina con más firmeza que los santos de la Iglesia en Oriente y en Occidente? Es evidente que las acusaciones de Don Cupitt están en desacuerdo con los hechos¹³.

Sigue luego un nuevo capítulo de Maurice Wiles. La Encarnación, escribe Wiles, sólo puede ser un mito, puesto que su descripción ortodoxa es inaceptable. Pero un mito es «apropiado» sólo si corresponde, por lo menos en su núcleo central a alguna verdad ontológica. Así el mito de la creación es «apropiado» porque el mundo depende realmente de una fuerza creadora trascendente; lo mismo se puede decir del mito de la caída original, porque los hombres están realmente inclinados a caer de la cumbre que ven y pueden alcanzar; y también es apropiado el mito de la resurrección universal, porque la vida humana perdura realmente

13. Hace falta añadir que Don Cupitt, a lo largo de su exposición, pone indirectamente en duda la Cristología clásica de modo mucho más radical que sus colegas. Cupitt se pregunta, p. ej., cómo puede un solo sujeto poseer tres grupos de atributos, unos esenciales a la divinidad, otros esenciales a la humanidad y los terceros contingentes. ¿Cómo puede la misma persona ser al mismo tiempo omnisciente e ignorante? ¿Cómo puede un sujeto ser plenamente humano si el sujeto metafísico de su vida es divino? ¿Cómo puede una voluntad divina, para la cual el pecado es lógicamente imposible, estar unida hipostáticamente con una voluntad humana, que está sometida a las tentaciones? Desde luego responder a estas preguntas no es tan difícil como piensa nuestro autor. La dificultad de compaginar los atributos humanos esenciales y contingentes de Cristo en cuanto hombre no es mayor que para cualquier otro hombre; y, en cuanto a los atributos humanos y divinos, si una Persona divina asume una naturaleza humana *ad modum partis* adquiere necesariamente dos naturalezas y, por tanto, dos series de atributos. Esta Persona no necesita conocer actualmente con su razón humana todo lo que sabe con su mente divina; y decimos «actualmente» como distinto de «potencialmente». Cristo fue un individuo plenamente humano, no en el sentido de ser una persona humana, sino en el sentido de poseer una naturaleza humana; y la relación entre la voluntad divina y la libertad humana en Cristo puede ser concebida en base al modelo de las relaciones entre la libertad de cada hombre y la prescencia divina.

mas allá de la tumba. ¿En qué sentido, pues, es apropiado el mito de la Encarnación? Es apropiado porque Jesús de Nazaret estaba realmente abierto a Dios y era una explicación viviente de cómo el amor de Dios se acerca al mundo. Así la doctrina cristiana es un conjunto de mitos apropiados.

Hay que decir, frente a Wiles, que aquellos que están convencidos que la descripción ortodoxa de la Encarnación no es inaceptable, considerarán toda esta explicación como algo totalmente ocioso. Por otra parte es preciso afirmar que no existe ninguna razón válida que permita clasificar el pecado original y la resurrección futura entre los mitos. Ningún hecho conocido de la ciencia y de la historia nos obliga a negar que el primero sea un acontecimiento histórico, aunque lleno de valor emblemático, y que la segunda sea una realidad futura, que ahora es sólo anunciada.

La colaboración sucesiva se debe al director del libro: John Hick. Este último sostiene que la tesis según la cual Cristo era al mismo tiempo Dios y hombre debe ser rechazada porque es contraria a lo que dicen los Sinópticos y carece en sí misma de sentido. Por tanto la Cristología clásica, así como la descripción que hace el budismo mahayana del Buda, no es una afirmación de un hecho, sino un mito. Cuando se toma este mito al pie de la letra se comete un doble error: se llega al menosprecio de las otras religiones y se impide que los seguidores de estas últimas puedan incorporar la novedad traída por Cristo a sus convicciones anteriores. Por esto el mito de Cristo Dios y hombre debe ser abandonado.

Una vez más, la discusión de Hick resulta puramente académica para los que están convencidos que la divinidad de Cristo no contradice al testimonio de los Sinópticos ni que carece de sentido en sí. El profesor Hick desde luego nos concederá que si Cristo es Dios, hipótesis que muchos todavía mantienen, es importante que lo sepan todos los hombres¹⁴.

14. El profesor Hick considera que Cristo tenía una conciencia tan poderosa de Dios que su vida vibraba, por decir, así, con la vida divina, y esto le daba la posibilidad de curar enfermedades, etc. Todo esto recuerda, con una analogía remota, el modelo de un instrumento musical que toca en perfecta armonía con otro. La Cristología clásica, con un símil igualmente remoto, podría comparar a Cristo con el caso de un hombre que tiene una mano artificial que obedece a los impulsos de sus nervios. Si el hombre emplea su mano para hacer un acto de generosidad, no se le puede negar el mérito de la acción con el pretexto de que ha sido su mano y no él mismo quien ha hecho la acción, porque, aunque él y su mano son dos cosas distintas, en cuanto a la naturaleza, son lo mismo en el plano personal. Sería interesante saber por qué principio racional el profesor Hick sostiene que el primer modelo tiene sentido y el segundo no. También resulta extraña su argumentación a propósito de la Resurrección de Cristo. Nuestro autor dice que la Resurrección, aunque fuera real, no constituye de todos modos una prueba de la divinidad de Jesús, porque también de Lázaro y de otros se dice que fueron resucitados de los muertos. Pero el valor demostrativo de los milagros se apoya en ser criterios externos para confirmar lo que los enviados de Dios afirman. Lázaro y los demás resucitados, por lo que sabemos, no dijeron nunca que eran Dios.



El último capítulo del libro es de Dennis Nineham. Algunos autores, afirma Nineham, al mismo tiempo que se alejan de la Cristología ortodoxa, siguen manteniendo unas opiniones totalmente favorables a Jesús. Ellos dicen, por ejemplo, que Jesús fue absolutamente impecable, único por su devoción a Dios, etc. Es una postura difícil de defender. Las alabanzas de este tipo han sido en el pasado el producto de la doctrina de la Encarnación. Pero, si se abandona esta última, el único fundamento para emitir aquellas opiniones tan favorables, puesto que tal fundamento existe, sólo pueden ser unos hechos históricos. Pero la historia en principio no permite apoyar unas afirmaciones tan tajantes. Más aún, aunque Jesús fue perfecto en relación con el estilo de vida de sus tiempos, esto no quiere decir que lo sea también en relación con el nuestro. Es mejor, pues, dejar todo tipo de afirmación incondicionada y limitarse a decir que la tradición cristiana, tan rica en frutos espirituales, ha sido de hecho iniciada por Jesús de Nazaret.

De modo paradójico, está claro que la cautela de Nineham es en el fondo correcta. Si Jesús de Nazaret no fue el Dios Encarnado, no se puede demostrar que fue totalmente sin pecado, absolutamente perfecto, etc... Como máximo se puede demostrar que fue un hombre bueno, lleno de devoción, valiente, cuyas enseñanzas eran, tendencialmente, profundamente filantrópicas. Pero ésto basta al menos para demostrar que si Jesús echaba a los demonios no lo hacía en nombre de Beelzebub¹⁵.

En apéndice al capítulo final se encuentra un pequeño comentario añadido por Don Cupitt. En ello Cupitt afirma que los principios morales que los Evangelios atribuyen a Jesús —como, por ejemplo, que uno debe morir al mundo— poseen un valor intrínseco y permanente, con independencia de si Jesús los pronunció o no. Ellos son, por tanto, la verdadera piedra de toque para juzgar la bondad de los desarrollos futuros.

Cupitt no dice cómo sabe él que los principios en cuestión poseen un valor intrínseco y permanente; pero de su argumentación se desprende claramente que no es porque Jesús los haya enseñado. De aquí que Jesús, que para Cupitt ya no es Dios, no sea para él tampoco ya un maes-

15. Sin embargo es evidente que Nineham defiende un punto de vista muy débil cuando rechaza la afirmación de que Jesús fue único por haber sido la única persona que haya experimentado literalmente una resurrección. La argumentación, por supuesto está mal formulada, porque los que piensan que Jesús experimentó una verdadera resurrección suelen ser los mismos que piensan que el mismo Jesús hizo resucitar a Lázaro, etc. Y, además, suelen considerar un error el aislar las resurrecciones de los otros fenómenos milagrosos. De todos modos existe un grupo bastante numeroso de pruebas que demuestran que los orígenes del Cristianismo fueron acompañados por una verdadera constelación de milagros, cosa que no tiene ningún paralelismo adecuado con ninguna otra tradición religiosa. Es cierto, desde luego, que en muchos ambientes se da por descontado que estos milagros son legendarios; pero esto no es más que el resultado último de aquella extraña metodología que quiere fijar ante todo la conclusión, y forzar después los hechos para que se ajusten a ella. Un método más racional hubiera sin duda llevado a un resultado diferente.

tro de moral. Esta Cristiandad crepuscular, para la cual Cristo es poco más que un recuerdo, es profundamente incompatible tanto con las afirmaciones como con los actos y milagros de Cristo.

Con el comentario de Don Cupitt *El Mito de Dios Encarnado* llega a su fin. Si uno mira el libro en conjunto, percibe una extraña sensación de algo paradójico y decepcionante. La distinguida condición académica de los autores, el ruido publicitario que acompañó su presentación, el eslogan con que el libro fue lanzado (se decía que rechazar sus argumentos equivalía a renunciar a la propia integridad intelectual), todos estos elementos no dejaban pensar en absoluto que el resultado fuera tan decepcionante: el lector hace el descubrimiento de que el libro, en todos sus niveles, no tiene ningún fundamento ni apoya sus tesis en la menor justificación racional. Es imposible imaginar un ejemplo más vistoso, en toda la literatura teológica contemporánea, de cómo la moda pueda prevalecer sobre la razón.

Dejemos ahora *El Mito de Dios Encarnado* al lector preocupado por lo que está de moda y dirijamos nuestra atención a *La Verdad de Dios Encarnado*. No es fácil establecer una comparación entre los dos. *El Mito de Dios Encarnado* ha exigido por lo menos tres años de preparación; *La Verdad de Dios Encarnado* ha sido escrito en pocos meses. El primero consta de diez capítulos, el último de siete, o mejor dicho de seis. El primero abarca doscientas once páginas; el último ciento cuarenta y cuatro. En breve, *La Verdad de Dios Encarnado* tiene aspecto de un trabajo más rápido que profundo, como en cambio se necesitaba. Es de simple justicia tener en cuenta todo esto al comparar los dos libros.

La Verdad de Dios Encarnado se abre, como el libro anterior, con un prefacio anónimo. En ello se nos dice que es posible detectar en determinados círculos culturales un proceso continuo de desintegración teológica que va de los tiempos de Lessing hasta nuestros días. La última manifestación de esta tendencia es *El Mito de Dios Encarnado*. Es un libro que desacredita a sus autores y a su editor. El objeto de *La Verdad de Dios Encarnado* no es contestarle directamente, sino discutir brevemente las cuestiones que plantea, de modo accesible para un lector medio.

Dicho esto como notación preliminar, el editor mismo inicia la discusión con un capítulo sobre Jesús en el Nuevo Testamento. Los autores del Nuevo Testamento, dice, coinciden en atribuir a Jesús la divinidad, cosa que hacen de muchos modos. La explicación de esto reside, no en los paralelos literarios del mundo greco-romano o judaico, sino en la autoridad y profundidad de la enseñanza de Cristo, en la santidad de su vida, en la naturaleza de sus afirmaciones morales, su actividad milagrosa, su cumplimiento de las profecías y su Resurrección de los muertos.

Ya la primera contribución, desde el punto de vista de un católico, es sin duda un notable mentís a lo que *El Mito de Dios Encarnado* afir-



ma. Es cierto, por otra parte, que en ella no faltan imperfecciones. El autor hubiera podido detenerse con más profundidad en los puntos más debatidos, y menos en los menos importantes. También hubiera podido hablar con más equilibrio en algunos momentos. De todos modos, en este capítulo, por primera vez en toda la controversia, la hipótesis que los hechos mismos, con su evidencia, hacen formular no son rechazadas a priori ni son rebatidas con razonamientos especiosos; asimismo se señalan de modo correcto los puntos a favor de la divinidad de Cristo, que son también formulados de modo suficientemente adecuado. La cosa es muy meritoria, porque, dado el actual clima de opinión pública, ver y decir las cosas como son requiere valor no menos que inteligencia.

Los dos capítulos que siguen se deben a la pluma de Neill, obispo anglicano. El primero trata de «Jesús y el mito». Neill afirma que no existe ningún «redentor» en el gnosticismo pre-cristiano, que no existen paralelos verdaderos de los Evangelios de la infancia, que no existe ningún concepto auténticamente análogo a la noción cristiana de salvación. El abandono por parte de muchos cristianos de la noción de Transubstanciación, de inerrancia bíblica, etc., no tiene todos los efectos negativos que Wiles parece pensar. Por otro lado los autores de *El mito de Dios Encarnado* han sido precedidos —por lo que se refiere a su cristología— por algunas obras escritas hace más de cincuenta años: en concreto estamos hablando del Dr. Major y de sus discípulos. Muchos estudiosos, a partir de entonces, han pasado de una postura más o menos sociniana a otra que podríamos llamar «pro-nicena», como, p. ej., N. Micklem y J. Baillie. Y la postura más o menos sociniana es ella misma un sucedáneo muy pobre de la noción cristiana tradicional.

La primera intervención de Neill, como se ve por el breve resumen anterior, resulta algo difusa y vaga. No es tanto un examen concreto, cuanto el testimonio de un hombre que lleva muchos años estudiando y que tiene mucha experiencia. Esto hace que tenga, a pesar de todo, su interés y su valor.

La segunda colaboración del prelado anglicano es dedicada a Jesús y la historia. Jesucristo, dice el autor, posee un carácter histórico. La historia se ocupa de lo único, de lo imprevisible, de lo irrepitable, de lo inalterable, de lo irreversible. Ella maneja acontecimientos probables, algunos de los cuales pueden llegar a ser ciertos. Es una pena que los estudiosos del Nuevo Testamento hayan sido muy pocas veces historiadores bien preparados. En la investigación contemporánea se nota que la figura histórica de Jesús vuelve a la luz. Es un error negar, como hacen algunos, que él mismo sea el autor de todo lo que, en los evangelios, puede atribuirse al judaísmo que le precedió o al cristianismo que le seguiría. No se puede poner en duda que Jesús heredó mucho del primero e influyó mucho más en el segundo. El camino más seguro para llegar a establecer su verdadero carácter es el hecho que todo el Nuevo Testamento apunta unánimemente hacia una figura singular, distinta de todas las demás, y, sin em-

bargo, siempre la misma en todos los textos. La visión cristiana afirma, en general, que la muerte de Cristo constituye el punto central de la historia. Es el momento en el cual, a través de la persona de Jesús, ha sido puesta a prueba de modo crucial y ha sido reivindicada la obediencia del género humano. Es a partir de este punto central que la fe cristiana se ha derramado por todo el mundo. Esta fe ofrece a todos los hombres una relación especial con Dios a través de Cristo, y muchos, incluso muchos conversos de otras religiones, siguen encontrando sólo en esta fe y en ella solamente el camino hacia Dios. Nuestro autor se considera entre ellos.

También este segundo capítulo de Neill parece bastante difuso, si se considera la ocasión que lo provocó. Muchos a lo mejor hubieran preferido que se hablara menos de la historia como historia y más de cómo lograr más conocimientos sobre el Jesús histórico. Es, sin embargo, más sistemático del anterior; y contiene, tanto sobre la autenticidad histórica del Nuevo Testamento como sobre la relación entre el cristianismo y las demás religiones, unos comentarios muy significativos que merecen de veras un desarrollo más amplio¹⁶.

Neill es seguido por el obispo Butler, el único autor católico que interviene en los dos libros. El tema que Butler trata es el de Jesús y la ortodoxia posterior. La primitiva doctrina cristiana, dice Butler, fue al comienzo de tipo narrativo, centrándose sobre todo en los hechos salientes de la caída y la redención. Los cristianos, sin embargo, han insistido en que estas narraciones no eran una alegoría, como los mitos paganos, sino una descripción lo más fiel posible de eventos y elementos reales, como la filosofía. Para defender este convencimiento, los cristianos se vieron obligados a explicar, con términos comprensibles para una mentalidad imbuida de términos filosóficos, qué entendían cuando decían que Jesús de Nazaret era el Mesías, el Señor y el Hijo de Dios. Lo hicieron

16. Neill insiste en que, aunque nada obligue a las distintas religiones a atacarse mutuamente con la violencia o el fraude, sin embargo existe entre ellas, en el plano estrictamente religioso, una inevitable lucha por la supervivencia. Esto es profundamente cierto; y es algo tanto más evidente cuanto más se considera la cuestión en términos concretos. Hace 50 años un monje de Hinayana dijo a J. B. Pratt que el budismo era superior al cristianismo, porque los cristianos se apoyaban en la ayuda de Dios y quedaban desamparados si la ayuda no llegaba, mientras que a los budistas se les enseñaba a confiar sólo en sí mismos (J. B. PRATT, *The Pilgrimage of Buddhism* (London 1928) p. 186). Sin embargo, según F. K. Numazawa, la rama budista dicha «del país puro», tal como la describe Hönen, justifica su recurso a la ayuda del dios Amida alegando que la consecución de la salvación por autodisciplina supera las fuerzas del hombre medio (vid. F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra*, III (Madrid 1970) p. 391s). Por último T. Michihata abandonó el budismo tibetano para hacerse cristiano cuando se convenció, *inter alia*, de que Cristo era una persona real e histórica y no un producto de la imaginación como Amida (*From Buddha to the Christ* (Tokyo 1937) p. 174). Es lógico pensar que algunas de estas personas estaban más cerca de la verdad que otras, y que esto redundó en su beneficio espiritual.



afirmando, en primer lugar, que Jesús era consubstancial con Dios Padre; luego que era una Persona en dos naturalezas, respectivamente divina y humana. El sentido último de todo esto era que Jesús era un hombre verdadero y, al mismo tiempo, alguien que merecía que se le tributara la adoración que sólo se debe a Dios. Estas dos verdades corresponden exactamente a la fe que la Iglesia tuvo desde sus comienzos, y son, también, el origen último de la idea que contradistingue a los cristianos, para quienes Dios es un Dios que tanto amó al mundo que bajó a ello para salvarlo.

Esta contribución, de pequeña extensión, es de una calidad admirable. Sin embargo, cabe echar un poco de menos que se ciña tan estrictamente a las formulaciones de los Concilios de Nicea y Calcedonia. La cristología ha experimentado amplios desarrollos desde entonces hasta hoy.

El capítulo siguiente se debe a Brian Hebblethwaite. Quiere defender la importancia y la verdad de la Encarnación como doctrina del cristianismo. Es la fe en la Trinidad y en la Encarnación lo que, según el autor, hace que el cristianismo sea algo único. El segundo de los dos temas es particularmente vital: nos hace ver que Dios es el Redentor del mundo a costa de sí mismo, y es el que se revela a sí mismo al mundo con una claridad incomparable. Si esto es verdad, entonces ningún maestro posee en el mundo la misma importancia de Cristo. No se puede probar la imposibilidad de la Encarnación, y su realidad es sugerida tanto por los hechos históricos como por los datos de la experiencia cristiana.

Este capítulo, así como el anterior, es brevísimo y es relevante aunque constituye una especie de suplicio de Tántalo. La afirmación que la realidad de la Encarnación es sugerida por la experiencia cristiana, así como por los hechos históricos, queda demasiado vaga para ser verdaderamente ilustrativa. Hubiera podido ser desarrollada de modo más adecuado con gran ventaja.

El capítulo final propiamente dicho se debe una vez más al editor del libro. Trata de Jesús y del escepticismo de los historiadores. El autor declara que el escepticismo, que hoy en día es muy frecuente en algunos círculos teológicos y que está bien representado por *El Mito de Dios Encarnado*, posee unos vistosos defectos. Hace unas afirmaciones gratuitas o perversas: por ejemplo, que no hay nada divino en la Biblia; que los milagros son imposibles; que no hay ninguna finalidad en la obra de Jesús; que todas las narraciones sobre él son de la época pos-pascual; que sus primeros discípulos no se preocupaban de la historia; que las historias que hablan de él, así como de los Apóstoles, al comienzo fueron nada más que cuentos libremente forjados. Además, este escepticismo desafía el juicio de los historiadores de profesión; ignora el carácter específicamente judaico del Nuevo Testamento; está inficiado por graves errores metodológicos; favorece los argumentos débiles contra los fuertes; ignora las cuestiones históricas; y crea conflictos, incluso en la interioridad de cada uno, entre la Teología y la vida de piedad. Por último, si se acepta,

el escepticismo nos deja sin la revelación de Dios en Cristo, sin redención, sin resurrección, sin Espíritu Santo, sin los sacramentos, sin el Evangelio y sin Cristiandad.

Esta contribución, así como la anterior del mismo autor, no carece de algún pequeño defecto. Tiende, en efecto, a recurrir a lo que el filósofo MacTaggart llamaba la *reductio ad horrendum*; a veces es algo superficial; también es de vez en cuando, aunque no con frecuencia, discutible teológicamente. A pesar de todo, la tratación es mucho más consistente que la de algunas otras contribuciones; pocos son los puntos débiles de los adversarios del autor que quedan sin tratar; y muchos de los comentarios, aunque estén lejos de ser exhaustivos, son profundamente pertinentes. Quiero destacar la defensa por parte del autor de la inspiración bíblica; sus observaciones sobre el pretendido origen pos-pascual y el carácter ficticio de la tradición evangélica; y sus comentarios sobre las aberraciones metodológicas del escepticismo crítico. En una palabras, los temas que aquí se tratan son de tal naturaleza que no pueden ser despachados con superficialidad.

El libro termina con una posdata, que es una breve reseña de *El Mito de Dios Encarnado* escrita por el profesor Macquarrie. En aquel trabajo, como el censor hace notar, se ignora totalmente la Teología sistemática, y en particular los estudios de Pannenberg, Rahner, Schoonenberg, Kasper, von Balthasar, etc.; algunos términos, como la misma palabra «mito», son empleados de modo incoherente; nada se dice de las particularidades del lenguaje religioso; no se nota ningún programa constructivo común a los autores como trabajo en equipo; y los cambios que se deben introducir en el conjunto del sistema cristiano, para sustituir la doctrina de la Encarnación que ha sido rechazada, no son nunca examinados a fondo. Se puede dudar con mucho fundamento que el tipo de religión que resultaría de tales cambios pudiera tener en nuestros tiempos mayor éxito de lo que en el pasado tuvieron el Arrianismo o el socinianismo. Y, en realidad, añadimos nosotros, es imposible no estar de acuerdo con estas observaciones.

Si dirigimos ahora nuestra atención no a las partes individuales de *La Verdad de Dios Encarnado* sino al libro en su conjunto, y lo consideramos en relación con la obra que lo ha provocado y con el debate en el cual se inserta, podemos llegar a un juicio más completo.

El libro tiene como fin, como hemos dicho, arrojar luz sobre los temas tocados por el profesor Hick y sus colaboradores. La única manera de hacerlo con éxito es proporcionar una exposición convincente sobre tres puntos: el testimonio de la Escritura y de los Padres; la naturaleza de la verdad religiosa; y la unión hipostática. ¿Hasta qué punto esto se ha conseguido?

En cuanto al testimonio de la Escritura y de los Padres encontramos, como se ha dicho, un buen número de acertados comentarios, especialmente en los capítulos de Michael Green, de Neill y del obispo Butler.



Esto es, sin duda, un punto a favor del libro. Acerca de la naturaleza de la verdad religiosa, sin embargo, se encuentran muy pocas o ninguna observación. Hubiéramos deseado alguna información sobre la univocidad, la analogía y la metáfora; en particular sobre la naturaleza de la analogía; sobre la definición de *mentalidad*, en el sentido que Jean Guittón da a esta palabra; sobre el arte de distinguir la mentalidad de los elementos de la doctrina afirmados directa y deliberadamente; y sobre la utilidad teológica, si existe, de la palabra «mito»; pero nada de todo esto se nos proporciona. Se trata de una laguna seria¹⁷.

Finalmente, no sólo se habla poco de la unión hipostática, sino que aquello que se nos dice a veces despierta alguna perplejidad. Así Michael Green nos asegura en pág. 24 que Jesús, en base a lo que dice S. Pablo, habiendo sido siempre uno con Dios, dejó voluntariamente aquellos aspectos de la divinidad que hubieran sido incompatibles con la asunción de la condición humana. ¿Implica esto la aceptación de la teoría kenótica de Gore y Ottley, según la cual la Encarnación modificó o matizó los atributos de Cristo como Dios?¹⁸ Otro ejemplo: nos sorprendemos al leer, en pág. 109, que el mismo autor afirma que es una tarea muy oportuna poner en cuestión la literalidad de la definición de Calcedonia sobre la doble naturaleza de Nuestro Señor, y que se debe buscar una reinterpretación de la Cristología que proporcione apariencias de verdad en el mundo moderno, puesto que no parece suficiente o actual hablar de *substancia* y de *hipóstasis*. De estas palabras por lo menos parece resultar que Michael Green no cree personalmente que la fórmula de Calcedonia, que habla de dos naturalezas en una sola hipóstasis, sea rigurosamente verdadera. Además el profesor Macquarrie nos dice en la pág. 143 que la Encarnación es una imagen más que un concepto, y que esto implica *por lo menos* tres cosas: a saber, que la iniciativa parte de Dios, no del hombre; que Dios está profundamente metido en el seno de la creación; y que el centro de la iniciativa y desarrollo divinos es Jesucristo. Pero, nos podemos preguntar, ¿qué queda en este sistema de la asunción por el Verbo de una naturaleza humana como *organum unitum et proprium*, y la consiguiente imposibilidad por parte de esta naturaleza para formar una persona separada? En una palabra, no se explica

17. Acerca de la naturaleza de la analogía, es digna de mención la teoría de Duns Escoto (cfr. A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946, pp. 31-57). En cuanto a la palabra «mito», entiendo que para ganar en claridad esta palabra debería emplearse sólo para indicar una historia puramente ficticia o una cosa o persona imaginaria. Si se emplea en otro sentido, debe quedar éste muy claramente definido previamente. Es lo que ha hecho el Papa Juan Pablo II en su catequesis de 19-IX-1979; texto en L'Osservatore Romano, 20-IX-1979.

18. Cfr. C. GORE, *The Incarnation of the Son of God* (London 1912) p. 266; R. L. OTTLEY, *The Doctrine of the Incarnation*, II (London 1896) pp. 272s. La teoría en cuestión fue firmemente rechazada por Darwell STONE, *Outlines of Christian Dogma* (London 1919) p. 82, pp. 291s.

de modo satisfactorio ni la noción de Unión hipostática, tal como ha sido concebida por los teólogos desde Leoncio de Bizancio hasta Karl Rahner, ni tampoco se dice hasta qué punto exactamente esta noción es aceptada por el mismo editor y por algunos de sus colaboradores. Es la segunda laguna seria.

Por todos estos motivos es necesario concluir que *La Verdad de Dios Encarnado*, cualesquiera que sean sus méritos, puesto que contesta a un libro que exigía una contestación, y aunque sea correcto en la mayoría de sus argumentaciones, no puede ser considerado como un tratamiento completo y adecuado de todos los problemas planteados por la obra que dio inicio a la controversia. Este tratamiento oportuno, aunque sea absolutamente necesario, no ha sido todavía desarrollado.

Hay que añadir, antes de terminar, una última reflexión. Desde el punto de vista de la Teología Fundamental una parte consistente del apoyo a la Cristología tradicional es el argumento que se basa en la autoridad de los Concilios. Este argumento encuentra mucho apoyo también entre los anglicanos, no sólo entre los miembros del Movimiento de Oxford, sino también entre los escritores anteriores. Podríamos citar, p. ej., una frase de Laud que dice: «Un Concilio general *de post facto*, es decir una vez terminado y admitido por toda la Iglesia, es ya infalible»; y Hammond a su vez añade: «No creemos que ningún Concilio verdaderamente general, sea pasado sea futuro, se equivoque nunca sobre alguna materia de fe»¹⁹. En cuanto a Bull, todos conocen aquel texto del comienzo de su *Defensio Fidei Nicenae* donde, refiriéndose al $\delta\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ del Concilio de Nicea plantea al lector la siguiente pregunta: «Si pensamos que en esta cuestión, que es de la máxima importancia, la totalidad de los gobernantes de la Iglesia se ha equivocado completamente, y ha persuadido al pueblo cristiano a abrazar su doctrina errónea ¿cómo puede considerarse válida la promesa de Cristo nuestro Señor de que estaría siempre con los Apóstoles hasta el fin del mundo, y por tanto también con sus sucesores?»²⁰. Ahora

19. Citado por R. H. (se trata del converso de Oxford Abraham WOODHEAD), *A Discourse of the Necessity of Church Guides for Directing Christians in Necessary Faith* (Oxford (?) 1675) p. 110; y *A Rational Account of the Doctrine of Roman Catholics concerning the Ecclesiastical Guide in Controversies of Religion* (Oxford (?) 1673) p. 59. Laud vivió entre 1573 y 1645, Hammond entre 1605 y 1660, y Abraham Woodhead entre 1609 y 1678.

20. Obispo BULL, *Defence of the Nicene Creed*, I (Oxford 1851) pp. 2s. El obispo Bull vivió entre 1634 y 1710. Su *Defensio Fidei Nicenae* fue publicada por primera vez en 1685. Bossuet, en su *History of the Variations of the Protestant Churches*, XV, par. 103, después de reproducir el texto que hemos citado, añade inmediatamente: «Que la Bendición de Dios descienda sobre el docto obispo Bull; y en recompensa por esta sincera confesión, y además por el celo que demostró en la defensa de la divinidad de Jesucristo, pueda verse liberado de los prejuicios que impiden que sus ojos se abran a la luz de la Iglesia Católica, y a las consecuencias necesarias de la verdad que ha confesado». Pero, por otra parte, Robert NELSON, biógrafo del obispo Bull, (1665-1715), da una explicación minimalista de las palabras del obispo (cfr. P. E. MORE y F. L. CROSS, *Anglicanism* (London 1935) p. 162ss).



bien, el aspecto de la cuestión, al que acabamos de aludir con las citas anteriores, tiene muy poco relieve tanto en *El Mito de Dios Encarnado* como en *La Verdad de Dios Encarnado*²¹. No se puede, por tanto, evitar un comentario dolido sobre la sima que existe entre el cristianismo «oficial» británico y el cristianismo de los Padres y de la mayoría del mundo cristiano; sobre la pobreza metodológica que esta sima conlleva; y sobre el apagarse entre nosotros de las ideas católicas. Con demasiada frecuencia se tiene hoy la impresión de que el Movimiento de Oxford ha dejado desde hace tiempo de ejercer su influjo; y, en cambio, no hay cosa más deseable que sus naturales herederos, tanto católicos como anglicanos, se dediquen eficazmente a revitalizarlo.

(Traducción del inglés por C. BASEVI)

21. Frances Young, en efecto, parece pensar que, al refutar la Cristología tradicional, ha *ipso facto* refutado la infalibilidad de la Iglesia; pero, puesto que no consigue refutar la Cristología tradicional, sus argumentos no tienen valor. La cuestión de la presencia carismática del Espíritu en la Iglesia no es siquiera mencionada por parte de algún otro autor de los que han intervenido en la controversia.