

La metáfora del Dios Encarnado

John HICK

El presente texto está formado por los capítulos III y IV del libro de John HICK, *A metáfora do Deus Encarnado*, publicado por la editorial Vozes, Petrópolis 2000, pp 43-67. Agradecemos a la editorial el permiso para esta publicación telemática, y a María Josefina Pla por su traducción del portugués. Recomendamos a los lectores la lectura de la obra completa. Título original: *The Metaphor of God Incarnate*.

3 DE JESÚS A CRISTO

Otro punto en relación con el cual existe amplio acuerdo entre los estudiosos del Nuevo Testamento es aún más importante para comprender el desarrollo de la cristología. Consiste en el hecho de que el Jesús histórico no reivindicó para sí el atributo de la divinidad, algo que sí sucedió con el pensamiento cristiano posterior: él no se entendió a sí mismo como Dios, o como el Dios Hijo encarnado. La encarnación divina -en el sentido en que la teología cristiana usó la idea- requiere un elemento eternamente preexistente de la divinidad, el Dios Hijo o el Logos divino, encarnado como un ser humano. Pero es *extremadamente* improbable que el Jesús histórico se haya concebido de manera semejante. En honor a la verdad, él probablemente habría rechazado la idea como blasfema; uno de los dichos que se le atribuyen, dice: “¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios” (Mc 10.18).

Queda claro que ninguna afirmación sobre lo que Jesús dijo o no dijo, pensó o no pensó, puede hacerse con seguridad. Pero la evidencia existente ha llevado a los historiadores del período a concluir, con impresionante unanimidad, que Jesús no tuvo la pretensión de ser el Dios encarnado. Hoy en día existe un acuerdo tan general a ese respecto que unas pocas citas representativas, tomadas incluso de autores que afirman una cristología ortodoxa, serán suficientes para nuestro propósito presente. En este sentido, el fallecido Arzobispo Michael Ramsey, un erudito en el Nuevo Testamento, escribió: “Jesús no reivindicó la divinidad para sí” (Ramsey 1980, 39). Un contemporáneo suyo, el especialista en Nuevo Testamento C.F.D. Moule, escribió: “Cualquier defensa de una cristología ‘desde arriba’ que dependiese de la autenticidad de las supuestas reivindicaciones de Jesús acerca de sí mismo, en especial en el cuarto Evangelio, sería afectivamente precaria” (Moule 1977, 136). En un importante estudio de los orígenes de la doctrina de la encarnación, James Dunn concluye: “en la tradición más antigua sobre Jesús, no existían evidencias reales de lo que podría llamarse, razonablemente, una conciencia de la divinidad” (Dunn 1980, 60). Más allá de eso, Brian Hebblethwaite, defensor convencido de la cristología niceno-calcedoniana tradicional, admite: “ya no es posible defender la divinidad de Jesucristo haciendo basándose en que Jesús la reivindicara” (Hebblethwaite 1987, 74). Yendo todavía lejos, David Brown, otro leal defensor de Calcedonia, dice: “existen buenas evidencias que sugieren que [Jesús] jamás se vio a sí mismo como un objeto adecuado de culto” y es “imposible basar en su conciencia cualquier alegato en favor de la divinidad de Cristo, una vez que abandonemos el retrato tradicional reflejado en una comprensión literal del Evangelio de Juan” (David Brown 1985, 108).

Esas citas (que podrían multiplicarse) reflejan una transformación notable como resultado del moderno estudio histórico-crítico del Nuevo Testamento. Hasta hace aproximadamente cien años (como aún hoy, de forma muy difundida, en círculos poco instruidos) se tenía por cierto que la creencia en Jesús como Dios encarnado se

basaba con toda certeza sobre su propia enseñanza: “Yo y el Padre somos uno”; “aquel que me ha visto, ha visto al Padre”, y otras semejantes. Pero citemos a uno de los más recientes defensores de una cristología calcedoniana, Adrian Thatcher: “difícilmente habrá un estudioso competente del Nuevo Testamento que esté preparado para defender que las cuatro veces que aparece la frase ‘Yo soy’, en Juan, o incluso la mayor parte de sus otros usos, puedan atribuirse históricamente a Jesús” (Thatcher 1990, 77) (1).

A veces, aunque no siempre, ese reconocimiento se asocia a la idea de que Jesús se volvió el Cristo al ser resucitado por Dios. Esta idea, a su vez, se relaciona con una línea adopcionista muy antigua del pensamiento neotestamentario. Como dice James Dunn: “la predicación cristiana primitiva parece haber considerado la resurrección de Jesús como el día de la designación de su filiación divina, como el acontecimiento por el cual se transformó en Hijo de Dios” (Dunn 1980, 36). Así, la versión lucana del discurso de Pedro en Pentecostés se refiere a Jesús como a “un hombre aprobado por Dios delante de vosotros con milagros, prodigios y señales, los cuales Dios realizó por medio de él entre vosotros” (Hch 2.22), y agrega: “A este Jesús resucitó Dios, de lo cual todos somos testigos [...] Esté absolutamente cierta, pues, toda la casa de Israel, de que, a este Jesús que vosotros crucificasteis, Dios lo hizo Señor y Cristo” (2.32, 36). Además, Pablo habla de Jesús como de un ser humano (“vino de la descendencia de David, según la carne”) que fue “designado poderosamente [*horisthentos*] Hijo de Dios, según el espíritu de santidad, por la resurrección de los muertos” (Rom 1,3-4). En esta cristología, una de las más antiguas, el ser humano Jesús fue elevado hasta ocupar un papel único y supremamente exaltado (aunque no haya sido elevado a la condición divina) inmediatamente después de su muerte.

Todo eso excluye la forma de apologética, otrora popular, según la cual quien pretende ser Dios debe estar loco, o malo, o ser Dios; y ya que Jesús evidentemente no estaba loco, ni era malo, tenía que ser Dios (por ejemplo, Lewis 1955, 51-52). Con el reconocimiento de que Jesús no pensaba de esa forma sobre sí mismo, la discusión cristológica se desplazó, desde aquella que se suponía que era la roca firme de la propia reivindicación de Jesús, hacia un terreno, mucho menos seguro, el de los intentos eclesiales posteriores por formular el sentido de su vida.

Vale la pena hacer una pausa para reflexionar sobre la magnitud de ese cambio. Por lo menos desde el siglo V hasta finales del siglo XIX, los cristianos generalmente creían que Jesús se autoproclamó Dios Hijo, la segunda persona de una Trinidad divina viviendo una vida humana; y, consecuentemente, su discipulado incluía esta creencia como un artículo central de la fe. Pero esa supuesta autoridad dominical se disolvió bajo el impacto del examen histórico. Hasta hace relativamente poco tiempo, este resultado de la investigación neotestamentaria habría causado un choque indescriptible en círculos eclesiásticos; y en una época tan tardía como el siglo XVI en países protestantes, o como el siglo XVII en países católicos, quienes lo propusieran estarían en peligro de ser ejecutados por herejía. Ciertamente, muchos resultados de la investigación académica de los siglos XIX y XX probablemente habrían sido considerados demoníacos por los líderes de la Iglesia en Nicea y Calcedonia (2), por Tomás de Aquino y los teólogos medievales, o por Lutero, Calvino y otros reformadores, e incluso por los cristianos en general hasta hace algunas generaciones -como sucede todavía, de hecho, entre la gran mayoría de los cristianos que no están familiarizados con el estudio moderno de la Biblia-. Esta ignorancia por parte de los miembros de la Iglesia, que normalmente no perturba a sus pastores, hace aún más difícil discutir en la Iglesia cuestiones teológicas básicas de una manera abierta y genuinamente reflexiva.

Hoy, muchos teólogos cristianos -pero no casi todos, como en generaciones anteriores- siguen adheridos al dogma niceno-calcedonio. Ahora bien, al desmoronarse su fundamento centenario, han tenido que encontrar una nueva base para él. Consecuentemente, han concluido que la doctrina de la encarnación no requiere el conocimiento o el consentimiento del propio Jesús histórico. En efecto, David Brown argumenta: “Es incoherente suponer que una mente humana podría estar consciente de su divinidad” (Brown 1985, 109 y cap. 6). Y, respondiendo a la “nueva paradoja del Dios encarnado que no sabe que es Dios encarnado”, Brian Hebblethwaite señala que “referirse con indiferencia a la noción de que Jesús era Dios pero que no tenía conciencia de ello es lo mismo que no comprender la finalidad de la cristología quenótica” (Hebblethwaite 1979, 90). En otras palabras, en la encarnación el Dios Hijo se vació él mismo de los atributos de la divinidad a tal punto que perdió la conciencia de ser Dios. Necesitamos ahora (en los capítulos 6 y 7) considerar con mucho cuidado la viabilidad o inviabilidad de esa idea.

Mientras tanto, suponiendo por un instante -y para favorecer la argumentación- que la idea de un Dios encarnado que ignora su propia divinidad puede hacerse inteligible y llevar a implicaciones aceptables, la nueva pregunta será: ¿cómo es posible que la Iglesia sepa algo de tamaña importancia acerca de Jesús, algo que ni él mismo sabía?

Esta pregunta evoca cuatro tipos diferentes de respuesta, que a veces aparecen separadamente pero que, más frecuentemente, surgen en varias combinaciones.

El **primer tipo de respuesta** implica una limitación del reconocimiento de que Jesús no tenía conciencia de su propia divinidad y tampoco la incluyó en su enseñanza. Esta respuesta sostiene que él estaba *implícitamente* consciente de ella en su relación singularmente íntima y filial con el Padre celestial, y que él la enseñó *implícitamente* por medio de sus acciones, particularmente al abrogar la ley de Moisés y al perdonar pecados. Por tanto, al construir su doctrina de la encarnación, la Iglesia sólo estaba explicitando algo que estaba presente implícitamente en los hechos desde el principio (3). Dada la naturaleza del caso, una conciencia implícita no es susceptible de ser objeto de prueba o contraprueba, y el acto de afirmarla o negarla tiene que ser instigado por un posicionamiento teológico más amplio. En esa línea, el erudito católico Gerald O’Collins admite “las dificultades inherentes a la búsqueda del conocimiento y de la experiencia interior de cualquier ser humano, especialmente de alguien que vivió hace casi dos mil años”, y pregunta: “¿Quién de nosotros es lo suficientemente sabio o santo para hablar con una gran convicción acerca del conocimiento y de la mente de Jesús?” (O’Collins 1983, 184-185). ¿Quién lo será de hecho? Y no obstante, a pesar de ello, e incluso en una postura desafiante, O’Collins se siente capaz de afirmar, con toda confianza, ¡“una autoconciencia y presencia de sí en la cual [Jesús] estaba intuitivamente consciente de su identidad divina”! (185).

También James Dunn supone una tal conciencia implícita al decir: “No podemos reivindicar que el propio Jesús creyó ser el Hijo de Dios encarnado; pero podemos reivindicar que la doctrina a ese respecto, tal como se expresó en el pensamiento cristiano del final del primer siglo fue, a la luz de la totalidad del acontecimiento de Cristo, una reflexión apropiada sobre la percepción del propio Jesús acerca de su filiación y misión escatológica, así como un detallamiento de la misma” (Dunn 1980, 60). Esta frase merece atención, tal como está, construida cuidadosamente por un estudioso prominente del Nuevo Testamento y creyente decidido en la fórmula de Calcedonia. Se observa, en primer lugar, que no aspira a ir más allá de la noción pre-trinitaria del “Hijo de Dios” ni a llegar a la idea, propiamente trinitaria, del “Dios Hijo”. Se nota también que la frase utiliza la noción sumamente elástica del “acontecimiento de Cristo”, que se analizará más adelante. Pero, dejando de lado estos puntos, ¿cuál

fue “la percepción del propio Jesús acerca de su filiación”? Fue la percepción resaltada por el uso de su expresión *abba*, “padre querido”. Aunque se discuta el significado exacto de *abba* en aquella época -y James Barr recientemente defendió con vigor la idea de que la expresión no poseía, de modo especial, el sentido íntimo que tantas veces se le ha atribuido, sino que simplemente significaba “padre”, usada por los niños o los adultos (Barr 1988a, 1988b)-, y aunque también se discute la frecuencia con que ocurría esta expresión en el discurso de otros judíos carismáticos (Dunn 1980, 26-27), no pretendo ofrecer resistencia al concepto, ampliamente aceptado, de que el uso de la palabra por parte de Jesús constituyó una contribución genuinamente nueva a la espiritualidad occidental. Considerar a Dios como nuestro Padre celestial no era de ninguna manera algo nuevo, pero Jesús parece haber dotado a la idea de una centralidad y un poder bastante diferentes, para iniciar, de esa forma, mediante su uso, un nuevo desarrollo dentro de lo que vendría a ser el cristianismo. Pues en la Oración del Señor él enseñó a sus discípulos a dirigirse a Dios de esa manera familiar. Pablo interpretó posteriormente la práctica en el sentido de que implicaba una incorporación mística o metafísica a la vida del Cristo resucitado. Pero en eso, como generalmente lo hacía, Pablo acomoda a Jesús a su propia teología, teniendo poca consideración la historia. Con todo, es bastante probable que la conciencia de Jesús acerca del Padre celestial haya sido mucho más vigorosa e intensa que la de cualquiera de sus contemporáneos. Sin embargo, hemos de subrayar, e incluso enfatizar, que experimentar experimentar a Dios como Padre celestial no es lo mismo que experimentarse a sí mismo, de manera única, como el Dios Hijo, segunda persona de una Trinidad divina.

Después de todo esto, entonces, ¿cuál era la “misión escatológica” de Jesús referida por Dunn? ¿No era su llamamiento para ser el último profeta, un ser humano que hablaría en un momento crucial como mensajero de Dios? El papel del último profeta era único por no poder volver a repetirse, de tal suerte que “Jesús tuvo la sensación de una *unicidad escatológica* en su relación con Dios” (Dunn 1980, 28). Pero, también esto está bien lejos de la posibilidad de que Jesús haya pensado ser, él mismo, Dios (es decir, el Dios Hijo).

Siendo así, considerar esos dos elementos -el uso jesuánico de la expresión *abba* y su mensaje escatológico- como suficientes para conferir una autoridad dominical implícita a la creencia de la Iglesia en la divinidad de Jesús es caminar sobre un terreno bastante movedizo.

¿Qué hacer, por otra parte, con la sugerencia de que al “abrogar la ley de Moisés” y al “perdonar pecados” Jesús estaba reclamando implícitamente para sí una autoridad divina? ¿Jesús de hecho abrogó la Torá, e hizo lo que solamente Dios puede hacer al perdonar pecados? Como demuestra la bibliografía, aquí hay mucho lugar para el desacuerdo entre los investigadores. Luego de un examen cuidadoso de los textos, E.P. Sanders dice: “Encontramos una situación en que Jesús efectivamente exigió la transgresión de la ley: la exigencia al hombre cuyo padre murió (“Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos”, Mt 8,22). Fuera de eso, el material de los evangelios no revela ninguna transgresión por parte de Jesús. Y, con una única excepción, seguirlo no implicó transgresión alguna por parte de sus seguidores. Por otro lado, existen claras evidencias de que él no consideró la dispensación mosaica de la ley como final y absolutamente vinculatoria”; y Sanders sugiere, como razón para ello, que “fue la sensación que tenía Jesús de estar viviendo en la transición de una era hacia otra lo que le permitió pensar que la ley mosaica no era final ni absoluta” (Sanders 1985, 267). Y concluye con la referencia al perdón de los pecados: “la reivindicación muchas veces repetida de que Jesús ‘se colocó en lugar de Dios’ es exagerada. Frecuentemente se dice que él hizo tal cosa al perdonar pecados;

necesitamos observar, con todo, que él solamente pronunciaba el perdón, lo que no es prerrogativa de Dios, y sí del sacerdocio” (4).

Estos son puntos del tipo de los que continuarán argumentándose por mucho tiempo, en ambas direcciones, por parte de los especialistas en el Nuevo Testamento. Existen muchos otros pasajes relevantes que son debatidos, particularmente la parábola de la viña, en donde el hijo es asesinado (Mc 12,1-11; Mt 21,33-41; Lc 20,9-18); y el siguiente dicho de Marcos: “pero acerca de aquella hora nadie sabe; ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino solamente el Padre” (Mc 13,32); o como el de Mateo: “Todo me fue entregado por mi Padre. Nadie conoce al Hijo sino el Padre; y nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo quisiera revelar” (Mt 11,27). La autenticidad de cada uno de estos pasajes en cuanto dichos de Jesús ha sido seriamente cuestionada, y su significado muy debatido. Pero, para no intentar hacer aquí un examen detallado de cada una de ellas, será suficiente que cite la conclusión a la que llega James Dunn después de su detallada discusión de todos los materiales sinópticos que se relacionan con la autocomprensión de Jesús: “Justamente cuando nuestro conocimiento alcanza el punto decisivo (¿tenía Jesús conciencia de ser el Hijo divino de Dios?), descubrimos que él es incapaz de proporcionar una respuesta histórica clara” (Dunn 1980, 29). Las evidencias no conceden una prueba, o siquiera un grado objetivo de probabilidad. Debe haber juicio histórico en la ponderación de consideraciones divergentes; y las conclusiones obtenidas en esos ejercicios de ponderación inevitablemente reflejarán la perspectiva y el compromiso más generales del autor. En este punto concuerdo con la observación de David Brown sobre la “situación de juego entre los especialistas” con respecto a la autoconciencia de Jesús, en el sentido de que “el teólogo filosófico no puede dejar de sospechar qué razones apologeticas están detrás de buena parte de la energía dedicada a la cuestión” (David Brown 1985, 107). En efecto, muchas veces existe una circularidad en el uso de la Escritura a fin de establecer conclusiones teológicas debatidas. En general, una postura teológica más amplia toma la delantera, seleccionando textos del amplio espectro de materiales neotestamentarios para apoyar aquella posición. Por consiguiente, sería peligroso basar la fe en la divinidad de Jesús en el juicio histórico según el cual él mismo reclamó, implícitamente, tal divinidad para sí. En caso de aceptar previamente una forma de cristología ortodoxa, se pueden interpretar razonablemente algunas de las palabras y acciones de Jesús, tal como son presentadas por los escritores de los evangelios, como base implícita de aquella creencia. Pero parece quedar claro que no es posible llegar de modo justificado a la creencia simplemente a partir de las evidencias del Nuevo Testamento tal y como son analizadas e interpretadas hasta ahora por la comunidad de investigadores.

Una **segunda respuesta** ante el descubrimiento de que el propio Jesús no reivindicó ser el Dios encarnado es el uso del concepto “acontecimiento de Cristo”. Esta idea útil, por elástica, es ampliamente utilizada en la actualidad para eliminar la presión ejercida en contra de la autoridad dominical -que ya mostró su debilidad-, transfiriéndola hacia el hecho históricamente sólido de la doctrina de la Iglesia. Se supone, así, que el “acontecimiento de Cristo” consiste no sólo en la vida de Jesús, sino también en la formación de la Iglesia y en el crecimiento de su fe en la divinidad de Jesús. Es este gran conjunto de factores, y no las propias palabras y acciones de Jesús, lo que se invoca ahora como fundamento de la creencia de que él fue el Dios encarnado.

La noción del “acontecimiento de Cristo” parece haber surgido por primera vez en la interpretación existencialista del Nuevo Testamento propuesta por Rudolf Bultmann, según la cual la fe cristiana no es una respuesta al Jesús de Nazaret, desconocido en gran parte, sino a la noción actual de Jesús como el Cristo; de este modo, siempre que es proclamado “el Cristo”, se verifica una “continuación del acontecimiento de Cristo” (Bultmann 1955, 286). En la obra de Bultmann, el uso de la idea del acontecimiento de

Cristo refleja un fuerte escepticismo histórico y el consiguiente desplazamiento desde una comprensión ontológica hacia una comprensión existencialista de Cristo. Al mismo tiempo, en la obra otro estudioso del Nuevo Testamento, John Knox, el acontecimiento de Cristo posee un sentido eclesial (y, por lo tanto, social), en vez de un sentido existencial (y más individual). La fe cristiana no está centrada solamente en la persona de Jesús de Nazaret, sino en la memoria desarrollada por la Iglesia -no, además, en una memoria común en el sentido literal, sino en una "memoria" metafórica- acerca de él como su Señor divino (Knox 1967, 2s). Para Knox, "la expresión 'Jesucristo nuestro Señor' no designa primordialmente a un individuo histórico del pasado, sino a una realidad presente experimentada efectivamente dentro de la vida comunitaria" (Knox 1967, 2). Ciertamente "la Iglesia es la realidad cristiana *distintiva* [...] Y porque la Iglesia es el cuerpo [de Cristo] y, en la historia, su único cuerpo, es por lo que muchas veces usamos las palabras 'Cristo' e 'Iglesia' de manera intercambiable, diciendo 'en Cristo' cuando queremos referirnos a lo que realmente significa estar -y realmente estar- en la Iglesia. Es esta corporificación o encarnación (esto es, la Iglesia) que es *conocida* más inmediatamente -en realidad, la única que es inmediatamente conocida- [...] Por eso digo una vez más: la encarnación originalmente no tuvo lugar dentro de los límites de la existencia particular de un individuo, sino en la nueva realidad comunitaria, en principio coextensiva con la humanidad, de la cual él fue el centro creativo" (Knox 1967, 66-67).

A estas alturas solamente haré un comentario y una pregunta. El comentario consiste en decir que este tipo de pensamiento, en el cual el cristianismo ya no está centrado en la persona de Jesús, sino en la Iglesia, se apartó un buen trecho de la creencia tradicional de que Jesús, el individuo histórico, fue él mismo el Dios Hijo encarnado. Y la pregunta inevitable viene a ser: ¿la Iglesia cristiana, como una realidad dentro de la historia humana, ha sido tan gloriosamente diferente a todas las otras sociedades humanas a tal punto que pueda justificarse una reivindicación suya a la divinidad? Pensar en Jesús como un ser divino de algún modo tiene sentido, intuitivamente hablando; ¿pero tiene el mismo sentido pensar en la Iglesia cristiana como algo divino?

Otros teólogos contemporáneos importantes utilizan el concepto del acontecimiento de Cristo como una forma de alcanzar la tesitura de la doctrina ortodoxa, tan dañada por los efectos de la crítica del Nuevo Testamento. Así, John Macquarrie dice que

el uso de esa concepción en cierta medida minimiza los problemas que surgen de nuestra falta de información acerca del Jesús histórico. Digamos que el surgimiento de la Iglesia o del movimiento cristiano es más visible y claramente probado históricamente que el itinerario personal del rabino de Nazaret. Y si pensamos que tanto Jesús como la comunidad son abarcados por el acontecimiento de Cristo, eso no significa sólo ser fiel al carácter inevitablemente social de toda existencia humana, sino que disuelve también algunas cuestiones que eran debatidas con alguna vehemencia entre hombres de iglesia, que no estaban de acuerdo sobre lo que viene de Jesús y lo que viene de la comunidad. Por ejemplo: si los llamados sacramentos "dominicales" fueron instituidos por Jesús o por sus seguidores, o tal vez en parte por ambos, se vuelve una cuestión de poca importancia a partir del momento en que se reconoce que no existe una línea divisoria nítida entre Jesús y la comunidad. En algunos de los libros más antiguos sobre cristología, aún se atribuía más importancia a la forma en que Jesús se autocomprendía. ¿Él se consideraba a sí mismo como Mesías, o se designaba Hijo del Hombre en algún sentido escatológico especial? ¿Fue él el primero en aplicarse a sí mismo la imagen del siervo sufriente del Deutero-Isaías? ¿Se consideró a sí mismo como alguien que se encontraba en una relación única con el Padre? ¿O algunas de esas formas de pensar, tal vez todas ellas, se originaron entre sus discípulos? Pienso que no puede haber respuesta segura para estas preguntas.

Pero creo también que la importancia de estas preguntas fue exagerada. Nosotros no necesitamos conocer los pensamientos íntimos de Jesús, y, en todo caso, no podemos conocerlos. Cuando lo colocamos en su contexto y reconocemos que no puede ser abstraído de su comunidad y de las respuestas de esa comunidad para ser compuesto a partir de los títulos que se le aplicaron, entonces muchas de nuestras preguntas, incluso teniendo un cierto interés histórico, dejan de ser tan decisivas en la cristología (Macquarrie 1990, 21-22).

Se nota aquí lo útil que puede ser la idea del “acontecimiento de Cristo” en la tarea de disipar preguntas potencialmente explosivas. Ya no importa cómo se autocomprendió Jesús. Ya no importa, por ejemplo, si él se consideró como alguien que se encontraba en una relación única con el Padre celestial. Ello porque la encarnación consiste, para Macquarrie, en la existencia de la comunidad cristiana, incluyéndose en ello las creencias que la misma desarrolló acerca de Jesús. Así, afirmar la encarnación es afirmar la Iglesia y la narrativa cristiana por la cual ésta vive; y eso no requiere un juicio previo o independiente de que la narrativa sea literalmente verdadera. Una posición semejante es presentada por Schubert Ogden cuando dice que “el sujeto real de la aserción cristológica no es el Jesús histórico o, como ahora podemos decir más precisamente, el Jesús *empírico*-histórico, en relación con el cual el estrato más antiguo del testimonio cristiano debe ser usado como fuente histórica. El sujeto de la aserción cristológica es más bien el Jesús *existencial*-histórico, en relación con el cual este mismo estrato más antiguo del testimonio cristiano desempeña un papel un tanto diferente de la norma teológica” (Ogden 1982, 56).

Con todo, el concepto de “acontecimiento de Cristo” tiene el mérito de llamar la atención hacia algo importante. El significado de la vida de alguien para otras personas no consiste sólo en la realidad concreta de aquella vida en sí, sino también en la(s) forma(s) en que este alguien es percibido, reverenciado o denigrado por los demás. Eso es cierto acerca de todas las figuras históricas, tanto buenas como malas, sean ellas San Francisco o Atila, George Washington o Hitler. Ellas se volvieron parte de la historia pública en forma de recuerdos y narraciones, de las lealtades y de los odios de los otros, siendo conocidas por los valores que se cree que encarnaron. Eso también vale en relación con Jesús. Sabemos algo acerca de él porque otros respondieron a él, e incluso porque otros respondieron a las respuestas de aquéllos, de suerte que se desarrolló un movimiento que, de modo casi inevitable, llegó a considerarlo divino en aquel sentido extremadamente elástico en el que en el mundo antiguo figuras religiosas y políticas prominentes muchas veces eran vistas como divinas. Esta divinidad “débil”, expresada por la metáfora “hijo de Dios”, finalmente se desarrolló hasta llegar a la reivindicación metafísica “fuerte” de que Jesús era el Dios Hijo, segunda persona de una Trinidad divina, encarnada. Pero usar el concepto de “acontecimiento de Cristo” para validar este desarrollo implica extender de manera arbitraria aquel “evento” altamente flexible como mínimo hasta el Concilio de Nicea (325 d.C.), incluyendo –todavía mejor– al Concilio de Calcedonia (451 d.C.).

La **tercera respuesta** a la falta de autoconciencia divina de Jesús o, de cualquier modo, a la falta de cualquier indicación de tal autoconciencia, se emparenta estrechamente con eso. Por ello, en vez de utilizar el concepto de “acontecimiento de Cristo”, y extenderlo hasta incluir el desarrollo de la ortodoxia trinitaria, ella habla del Espíritu Santo como el guía de la Iglesia en su desarrollo teológico. Esta es principalmente una posición católico-romana. Por tal razón, dice M. Schmaus: “Lo que el Espíritu Santo concedió a los discípulos fue una comprensión verdadera de Jesucristo y de su obra” (Schmaus 1972, 42); y Hugo Meynell afirma acerca de la evolución cristológica de la Iglesia: “Desde el punto de vista cristiano ortodoxo, este desarrollo debe ser, en último análisis, atribuido a la providencia divina” (Meynell 1986, 107). El Vaticano II declaró: “Esta tradición que viene desde los apóstoles se

desarrolló en la Iglesia con el auxilio del Espíritu Santo” (Abbott 1966, 116, *Constitución Dogmática sobre la Revelación Divina*, cap. 2, par. 8). Y el cardenal Ratzinger llega a decir lo siguiente acerca de la historia de la Iglesia: “esta historia es, en su totalidad, una manifestación del Espíritu Santo” (Ratzinger 1987, 131). Como anglicano que es, Richard Swinburne afirma que la revelación divina exige ya sea una autoridad interpretativa infalible, que puede ser representada por el papa o por los concilios (o por ambos), o “una dirección general de Dios, que permite errores, pero que garantiza la estructura básica de la fe” (Swinburne 1989, 82-83). Y Stephen Davis, protestante evangélico, dice acerca de la cristología de Calcedonia: “Confieso una fuerte creencia en que la Iglesia fue conducida hacia la doctrina clásica por el Espíritu Santo” (Davis 1988, 43). La pretensión de que la orientación divina incidió sobre la teología de la Iglesia en su desarrollo es instigada por las inmensas diferencias existentes entre esa teología y el mensaje del propio Jesús. Pero debería ser evidente que el recurso al Espíritu Santo en nada puede hacer crecer la defensa de la verdad del dogma de Calcedonia o de cualquier otro. Al proponer el dogma adicional de que quienes crearon el dogma original fueron guiados divinamente, simplemente se desenfoca el punto de debate: de una creencia de primer orden se pasa a la creencia de segundo orden en el sentido de que la creencia de primer orden está garantizada divinamente. Pero no existe ningún modo de determinar si los concilios fueron, de hecho, divinamente inspirados, a no ser evaluando sus pronunciamientos. Si podemos aceptar tales pronunciamientos como verdaderos, podríamos aceptar que los autores fueron inspirados al hacerlos; de lo contrario, no. Aquí existe una circularidad obvia: se cree que el dogma es verdadero porque los concilios ecuménicos fueron guiados divinamente al declararlo verdadero, y se cree que fueron dirigidos divinamente porque se acepta que el dogma es verdadero. No hay escapatoria de la cuestión relativa a los fundamentos de primer orden del dogma. Así, esta tercera respuesta acaba siendo engañosamente redundante.

La **cuarta línea de respuesta** al reconocimiento de que el Jesús histórico no se autoconció como el Dios encarnado, se ha dado en el abandono del Jesús terreno en favor del Cristo celestial o cósmico (en la tradición católica) o del Jesús resucitado experimentado en el presente (en el protestantismo evangélico), ambos entendidos como el objeto de la fe cristiana. El enfoque católico lo expresa Eric Mascall: “Es básico para nuestra fe el hecho de que el Cristo que conocemos hoy es el Cristo histórico, pero, para familiarizarnos con él, no dependemos de la investigación de los historiadores o de los arqueólogos. Él también es el Cristo celestial y, como tal, es el objeto de nuestra experiencia presente, mediado por la vida sacramental de la Iglesia” (Mascall 1985, 38-39). El lenguaje evangélico del tipo de las expresiones “Jesús está conmigo”, “Él guía mis decisiones”, y otras por el estilo, refleja un tipo de experiencia religiosa de alcance mundial, en la cual se siente que un gurú o un dios está espiritualmente presente al lado del creyente. Piénsese, por ejemplo, en el himno cristiano “En el jardín”, con su estribillo “Él anda conmigo, habla conmigo y me dice que soy suyo”; o en el *spiritual*, que dice: “Platico con Jesús y le cuento mis pesares”; y termina diciendo: “Una simple plática con Jesús hace que todo resulte bien, bien, bien”. En probable continuidad con eso -desde el punto de vista de la descripción psicológica- está la vívida impresión, relatada abundantemente, de que una persona querida ya muerta (en general, recientemente) se encuentra presente, de modo invisible, confortando, guiando y desafiando a alguien en una situación del presente.

No me gustaría, en absoluto, excluir la posibilidad de que las personas muertas puedan a veces estar presentes de esa forma con los vivos, y que eso también puede haber sido cierto durante los días y semanas posteriores a la muerte de Jesús. Pero la experiencia evangélica de estar hablando hoy con un Jesús invisible -o, algunas veces, en el caso de los católicos, con una Virgen María invisible o con un santo glorificado- debe ser entendida, junto con la percepción del Cristo cósmico, de un

modo que también se aplica a fenómenos comparables dentro de otras tradiciones religiosas. Un sinnúmero de ejemplos de experiencias vivas de lo que se considera una presencia divina personal lo encontramos en el libro de William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (tercera conferencia), así como en la colección de textos contemporáneos *Seeing the Invisible: Modern Religious and Other Transcendent Experiences* (Viendo lo invisible: experiencias religiosas modernas y otras experiencias trascendentes), extraídos de los relatos compilados por el Centro de Investigación Alister Hardy, en Oxford. Esos relatos registran muchos casos de una experiencia de encuentro con Jesús, esbozada con base en los relatos de los Evangelios (Maxwell 1990, 78-79, 83, 104-105, 142, 150, 166). Existen relatos similares, tomados de fuentes hindúes, acerca del encuentro con el Señor Krishna (Klostermeier 1969, 15) o con la Madre Kali (Isherwood 1965, 65s). En ocasiones se escucha una voz, y en otras la experiencia es rodeada por un halo de luz brillante (James 1960, 251s; Maxwell 1990, 165), de forma idéntica al ejemplo de Pablo en el camino de Damasco. Como en el caso de todas las formas de experiencia religiosa, son posibles tanto una interpretación religiosa como una naturalista. Desde el punto de vista naturalista, todas esas experiencias deben ser vistas como alucinaciones. Desde la perspectiva religiosa, por su parte, deben ser probadas por medio de sus frutos; y, si promueven la transformación humana salvífica que lleva del autocentramiento a un nuevo centramiento en la Realidad divina, deben ser aceptadas como modelos por los cuales lo Trascendente vino a la conciencia en la experiencia de personas formadas por las diferentes tradiciones. Así, tales experiencias son, conjuntamente, productos de la presencia universal de lo Real último; de las circunstancias especiales que hacen que, en momentos particulares, los individuos se abran hacia aquella realidad; y de los conceptos e imágenes en cuyos términos fue construida su experiencia consciente (5).

Acabamos de tomar conocimiento de las varias formas en que los teólogos respondieron al hecho de que Jesús no pretendió ser el Dios encarnado. Y vimos que ninguna de ellas puede eximir a los defensores de la deificación de Jesús de la tarea de justificar un paso tan importante. Una justificación así implica demostrar dos cosas: que el proceso por el que se produjo la deificación es un proceso que puede considerarse válido, y que la doctrina resultante es coherente y creíble en sí misma. Pero antes de examinar la coherencia de la doctrina tradicional, vamos a considerar, en el capítulo siguiente, la manera en que parece haber surgido en cuanto objeto de la historia.

4

LA AFIRMACION ECLESIAL DE LA DIVINIDAD DE JESUS

Nuestra próxima tarea, entonces, será considerar el desarrollo histórico desde el Jesús de Nazaret, terrenal, al Cristo divino de la fe, de la teología, de la predicación y de los sacramentos cristianos ortodoxos. ¿Cómo ocurrió esa transición inmensamente significativa? Al hacer esta pregunta debemos evaluar la diferencia entre el ambiente intelectual del primer siglo de la era cristiana y el ambiente de nuestro Occidente moderno industrializado, dominado por la ciencia y secularizado. Cito aquí algunas palabras de James Dunn que recomiendan cautela: “Cuando los primeros cristianos llamaban a Jesús “Hijo de dios”, qué significado tenía eso para sus oyentes? (...) Tenemos que hacer el esfuerzo de sintonizar nuestra manera de escuchar a fin de oír con los oídos de los contemporáneos de los primeros cristianos. Debemos intentar cumplir con la tarea extremadamente difícil de barrer de nuestras mentes las voces de los antiguos Padres de la Iglesia, de los concilios y de los teólogos dogmáticos a lo

largo de los siglos; y eso sólo en caso de tener apagadas las voces más antiguas o de que las voces más antiguas hubieran dicho algo diferente y pretendiesen que sus palabras hablasen a sus oyentes con una fuerza diferente (Dunn 1980, 13-14). Desde nuestro punto de vista moderno serán necesarios milagros de hacer temblar la tierra, que contradijesen toda la concepción del mundo secular ya establecida, para que un individuo histórico fuese considerado también Dios. Eso porque, bajo la influencia de siglos de pensamiento cristiano, pasamos a significar con la palabra Dios el eterno, el omnipotente y omnisciente creador del universo. En el mundo antiguo, sin embargo, el concepto de divinidad era definido de manera mucho menos clara, y las condiciones para su uso eran marcadas por exigencias mucho menores. Aquel era un mundo en el que había, en la expresión de San Pablo, “muchos dioses y muchos señores” (1 Cor 8,5). Así, para citar nuevamente al Arzobispo Michael Ramsey: “El título “Hijo de Dios” no necesita por sí mismo poseer gran significado, pues en círculos judíos podía significar lo mismo que el Mesías e incluso la nación israelita como todo, y en el helenismo popular había muchos hijos de Dios, entendiéndose, bajo esa denominación, hombres santos e inspirados” (Ramsey 1980, 43). Explicando aún más el tema, Dunn destaca que, en el mundo romano del período del Nuevo Testamento, las palabras “divino” e “hijo de Dios” y aun “Dios”, eran utilizadas de un modo más o menos intercambiable. Héroe había que “eran llamados “divinos”, en Homero, y de Augusto en adelante, “divino” se volvió un término ya establecido en el culto imperial, al “divino César”. En la otra punta del mismo espectro, el término podría simplemente significar “pío”, “piadoso” (...) Una vez más descubrimos que los héroes eran a veces llamados “dioses” y que “dios” era un título común de los emperadores y reyes a partir de los tiempos helenísticos –podríamos pensar, por ejemplo, en Antíoco Epifanes (=dios manifestado)” (Dunn 1980, 16-17).

Refiriéndose específicamente al concepto “hijo de Dios”, Dunn dice que

algunos héroes legendarios de la mitología griega eran llamados hijos de Dios –en particular Dionisio y Hércules eran hijos de Zeus con madres mortales-. Gobernantes orientales, especialmente egipcios, eran llamados hijos de Dios. Sobretudo los ptolomeos de Egipto reivindicaron el título de “hijo de Hélio”, a partir del siglo IV a.C., y en el tiempo de Jesús la expresión “hijo de dios” (huios theou) era muy utilizada con referencia a Augusto. También de filósofos famosos, como Pitágoras y Platón se decía a veces que fueron engendrados por un Dios (Apolo). Y en la filosofía estoica se pensaba que Zeus, el ser supremo, era el padre de todos los hombres (...) (Dunn 1980, 17).

Dunn concluye: “El lenguaje de la filiación divina y de la divinidad tenía un uso difundido y variado en el mundo antiguo y habría sido familiar a los contemporáneos de Jesús, de Pablo y de Juan en un amplio número de aplicaciones” (Dunn 1980, 17). Evidencia adicional de eso es que los manuscritos del Mar Muerto se refieren a alguien que “será llamado hijo del Gran Dios. El será saludado como el Hijo de Dios y lo llamarán Hijo del Altísimo” (6). Ese uso flexible y permisivo continuó existiendo por un largo período de nuestra era cristiana. Escribiendo en torno al año 200, Clemente de Alejandría, por ejemplo, afirmó: “También algunos de los indios obedecen a los preceptos de Buda que, por causa de su extraordinaria santidad, ellos elevaron a las honras divinas” (Clemente 1956, 316, Libro I, cap.15). Tener honras divinas, ser divino, ser un dios o un hijo de Dios eran todos items pertenecientes al mismo y amplio espectro de lo divino.

En vista de esa elasticidad de la idea de divinidad en el mundo antiguo, inclusive en el judaísmo del primer siglo, no es de modo alguno sorprendente o notable que Jesús viniera a ser tratado como alguien perteneciente a la clase de las personas divinas.

Aun durante su vida, su calidad especial de santo profeta e impresionante predicador y curandero bien puede haber sido reconocido de esa manera. Como dice el especialista en Nuevo Testamento, Maurice Casey: “Jesús podía haber sido llamado hijo de dios por cualquiera que pensase que él era una persona particularmente justa: dada su habilidad como exorcista, personas que creían estar poseídas por el mal bien podían haber usado aquel término con referencia a una figura tan obviamente santa y eficaz” (Casey 1991, 46). Y luego de su muerte y de los acontecimientos de la resurrección, cuando él vino a ser identificado por sus seguidores como el Mesías, del lenguaje real de David, el título “hijo de Dios” de nuevo sería natural y apropiado. De hecho, podemos incluso decir que habría sido sorprendente si Jesús no hubiese compartido la difundida divinización honorífica de las figuras religiosas destacadas, y si la metáfora hebraica de “hijo de dios” no hubiese sido aplicada a él.

Digo “metáfora”, aun cuando en el mundo antiguo no se trazase con nitidez la distinción moderna entre el uso literal del lenguaje y sus varios usos metafóricos y no-literales de otra especie. En la tradición hebraica, el significado de un acontecimiento recordado personal o comunitariamente, o de una persona en esa misma forma, era prontamente expresado en términos metafóricos y míticos. Aquella era “una cultura acostumbrada a la expansión, al estilo del *Midrash*” (Casey 1991, 52). Por ello, todo el lenguaje bíblico relativo a Dios y sus manifestaciones en el mundo, es, en buena parte, metafórico. Dios es descrito en las Escrituras hebraicas como rey, pastor, padre y roca. En el Nuevo Testamento, la imagen clave es la del padre, de manera que esta imagen y su imagen correlativa de un hijo se volvieron centrales en el discurso cristiano. En su uso escriturístico original, todas éstas son, claramente, en términos de nuestra distinción moderna, metáforas. Literalmente, un padre es un ascendente masculino inmediato. Dios, sin embargo es espíritu, más allá de la distinción biológica entre masculino y femenino, y no engendra hijos de modo literal –si bien la idea del “nacimiento virginal” de Jesús (o más precisamente: de la concepción virginal) esté peligrosamente cerca de ello. Pero cuando hablamos de Dios como nuestro Padre celeste, estamos haciendo uso de una metáfora poderosa que retrata la actitud divina con la humanidad como una actitud que es, de una manera importante, análoga a la de un padre o madre ideales.

Siendo así, en el caso de la expresión “hijo de Dios”, tenemos lo que en el mundo antiguo era una metáfora ampliamente utilizada e inmediatamente comprendida, aunque la teología cristiana posterior llegara a tratarla como un lenguaje dotado de sentido literal. Citaré aquí al erudito judío Geza Vermes: “La expresión “hijo de Dios” siempre fue entendida metafóricamente en los círculos judíos. En las fuentes judías, su uso jamás implica la participación de la persona así denominada en la naturaleza divina. En consecuencia, puede presumirse con seguridad, que si en el medio en el cual la teología cristiana se desarrolló hubiese sido hebraico y no griego, ella no habría producido una doctrina de la encarnación tal como ésta es tradicionalmente comprendida” (Vermes 1983, 72).

Mientras tanto, algunos pensaron -y tal vez sea el caso- que Pablo constituye una excepción, o una excepción parcial, por el hecho de haber sido alguien cuyo modo de pensar era netamente judío pero que, a pesar de ello, llegó hasta la idea de Jesús como el único Hijo de Dios encarnado.

Pablo puede ser comprendido -y de hecho lo fue- de varias maneras; eso porque (en sus cartas) él es generalmente exhortativo y retórico, y no preciso en términos conceptuales. Él no está escribiendo teología sistemática, sino predicando a grupos cristianos con sus particularidades. Habla de Jesús como el Señor Jesús Cristo y como el Hijo de Dios, y en su última carta, a los colosenses –si es que esta carta es de

Pablo (muchos especialistas dudan de ello)- su lenguaje se mueve en la dirección de la divinización. Naturalmente, sin embargo, la pregunta es: ¿qué significó este lenguaje para el escritor y sus lectores en el siglo primero? La imagen central utilizada por Pablo, la del Padre e hijo, sugiere inevitablemente (y sugeriría con énfasis aún mayor en el mundo antiguo) la subordinación del hijo al padre. Y en los escritos de Pablo no es posible decir que Dios y el Hijo de Dios sean co-iguales, como más tarde se declaró que lo eran las personas de la Santísima Trinidad. La noción de Jesús como Hijo de Dios es, en verdad, pretrinitaria. La posición teológica de Pablo, cuidadosamente enunciada en la epístola a los Romanos, parece afirmar –según el sermón de Pedro, de Pentecostés, narrado por Lucas en los Hechos- que Jesús fue un hombre elevado por Dios, en su resurrección, a un status especial e importante de manera única. En relación con Jesús, Pablo dice que, “según la carne, él vino de la descendencia de David, y fue poderosamente demostrado Hijo de Dios, según el espíritu de santidad, por su resurrección de los muertos (Rom 1, 3-4) El papel subordinado del Hijo es dejado claro de modo aun más inequívoco en 1 Corintios, donde, al hablar de la futura resurrección general, Pablo dice que Cristo aparecerá primero, “después los que son de Cristo, en su venida. Y entonces vendrá el fin, cuando él va a entregar el reino al Dios y Padre, cuando habrá destruido todo principado, así como toda potestad y poder. Porque conviene que Él reine hasta que haya puesto todos los enemigos debajo de sus pies (...). Cuando, sin embargo, todas las cosas le estuviesen sujetas, entonces el propio Hijo también se sujetará a aquel que todas las cosas le sujetó, para que Dios sea todo en todos” (1Cor 15,23-28).

Con todo, se ha argumentado, basándose en el tema de la kénosis del himno de Fil 2,5-11 (“se anonadó a sí mismo, asumiendo la forma de siervo, habiendo nacido semejante a los hombres...”) y en pasajes como Gal 4,4 (“Dios envió a su Hijo, nacido de mujer”...) que para Pablo, Jesús era un ser preexistente que Dios envió al mundo – una idea que podría estar ligada a concepciones judaicas de entidades intermediarias (Sabiduría, Palabra, ángeles) entre Dios y la humanidad-. En ese caso, Pablo está más próximo a la idea desarrollada de la encarnación divina de lo que surge del contenido general de sus escritos. Pero la cuestión resultó ser altamente discutible y, en verdad, pertenece al tipo de cuestiones objetivamente sin solución en la exégesis del Nuevo Testamento, y probablemente continuará suscitando puntos de vista conflictivos. James Dunn concluye, luego de un examen cabal de todos los textos relevantes: “Es posible que en los dos pasajes, al hablar del Dios que envía a su Hijo (Rm 8,3 y Gal. 4,4), Pablo pretenda suponer que el Hijo de Dios era preexistente y se encarnó como Jesús: pero es igualmente verosímil -de hecho probablemente más verosímil- que el sentido pretendido por Pablo no vaya tan lejos, y que en estos momentos él y sus lectores simplemente pensaban, en relación a Jesús, que era la persona encargada por Dios de participar totalmente de la fragilidad, del cautiverio y del pecado humano, y cuya muerte realizó el propósito liberador y transformador de Dios para con el ser humano “ (Dunn 1980, 46). Pero llegados a este punto, resulta irrelevante si Pablo estaba más próximo de las interpretaciones más antiguas o más tardías acerca de Jesús, y en esta cuestión no iré más allá de este punto. De modo provisorio, considero que su pensamiento está más o menos a la altura de un tercio del camino histórico que conduce de la designación honorífica del Jesús humano como “hijo de Dios” –y luego más específicamente como “el hijo de Dios” (con H mayúscula, suplantando, en su momento, la h minúscula)- hasta llegar finalmente, después de varios siglos de debates, a designarlo como el Dios Hijo, segunda persona de una Trinidad divina.

La Iglesia que crecía y se desarrollaba, tenía que explicar sus creencias en términos filosóficos aceptables, tanto para la cultura de habla griega del mundo mediterráneo como para sí misma; y después de la conversión del emperador Constantino al cristianismo, la paz del Imperio pasó a exigir un conjunto unitario de creencias

cristianas. Por eso, Constantino, convocó en el año 325 el Concilio de Nicea, “con el propósito de restaurar la concordia en la Iglesia y en el imperio” (Pelikan 1985, 52); y en él, por primera vez, la Iglesia adoptó oficialmente, de la cultura griega, el concepto no bíblico de *ousia* declarando que Jesús, como el Dios Hijo encarnado, era *homoousios toi patri*, de la misma sustancia que el Padre. A partir de ese momento, las metáforas bíblicas originales fueron relegadas, a efectos teológicos, como lenguaje popular que necesitaba interpretación, mientras que una definición filosófica tomó su lugar para efectos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad. El significado político de eso fue que el emperador cristiano poseía ahora el *status* de vice-rey de Dios en la tierra. Así, al escribir sobre la victoria de Constantino delante de su rival Licinio, el historiador contemporáneo Eusebio dice que Constantino y su hijo, “bajo la protección de Dios, el Rey universal, teniendo al Hijo de Dios, Salvador de todos, como su líder y aliado, juntaron sus fuerzas de todos los lados contra los enemigos de la Divinidad, llegando a una fácil victoria” (Eusebio 1952, 386; Libro X, cap.9, par.4).

La formulación nicena fue aumentada, con el uso de la misma conceptualidad filosófica, en el Concilio de Calcedonia, en 451, afirmando que Cristo era “*homoousios* con el Padre en cuanto a su divinidad y al mismo tiempo *homoousios* con nosotros en cuanto a nuestra humanidad (...), dado a conocer en dos naturalezas (que existen) sin confusión, sin modificación, sin división, sin separación (...)”. Y es esta formulación de Calcedonia la que, desde entonces, constituye el lenguaje cristiano oficial respecto de Jesús.

El lenguaje metafórico de la Biblia crea de modo natural comunicación con todos los que habitan o pueden adentrarse imaginativamente en el universo de su discurso. Aun tenemos padres e hijos, y menos universalmente, reyes y pastores, como parte de nuestro mundo conceptual, y haciendo valer apenas un poco de esfuerzo imaginativo, podemos apreciar el hábito antiguo de concebir una persona espiritualmente próxima de Dios, como un siervo fiel de Dios, tal como un Hijo de Dios. Metáforas como ésta establecen comunicación con éxito porque fueron formadas dentro del discurso ordinario de la época. Pero la fórmula de Calcedonia es un artefacto filosófico, que contiene todo el sentido fijado por ella, ni más ni menos. Fórmulas como ésta impresionan precisamente porque su único sentido es técnico, y es conocido apenas por los eruditos. Con todo, un minucioso examen crítico de cuño filosófico de esas construcciones conceptuales debe ser una tarea permanente. Y en ese caso, se necesita considerar la posibilidad de que la fórmula, que a primera vista parece tan firme y definitiva, sea incapaz de ser explicada de alguna otra manera religiosamente aceptable. La intención oculta detrás de ella era excluir cualquier comprensión de Jesús que negase, ya sea su divinidad plena y auténtica, ya sea su humanidad plena y auténtica. ¡Pero tal vez eso no pueda ser hecho! Si la fórmula es constituida de tal manera que cualquier explicación pormenorizada de su significado viene a tener implicaciones que entran en conflicto con uno u otro de aquellos objetivos deseados, entonces la fórmula representa un fracaso. Si todas las tentativas de explicarla se revelan como inaceptables, ella solamente puede funcionar como un pronunciamiento ritual, cuyo sentido no debe ser examinado muy de cerca, y que solamente puede servir para inhibir y enloquecer el pensamiento.

Esta es la lección, creo yo, de los debates cristológicos iniciados ya antes de la época de Nicea y que continúan hasta nuestros días. Naturalmente es imposible demostrar que no habrá nadie que consiga, en el futuro, hacer inteligible la fórmula de las dos naturalezas de un modo válido en términos religiosos. Según pienso, sin embargo, es posible demostrar que eso aún no ha sido hecho, a pesar de que tantos y tantos, entre los mejores cerebros cristianos, lo hayan intentado, o a pesar de haber renunciado ante esa tarea como algo irrealizable, generación tras generación.

En el próximo capítulo centraremos nuestra atención de nuevo en esos intentos.

Notas

(1) A pesar de eso, algunos teólogos siguen usando la expresión “Yo y el Padre somos uno” como algo que establece, por ejemplo, que “Jesús es humanamente consciente de ser uno con Dios, su Padre”, y que “La palabra de Dios se hace humanamente consciente de sí en la conciencia humana de Jesús” (Dupuis 1991, 61).

(2) La definición de Calcedonia basa su dogma de las dos naturalezas afirmando que fue “así como nos enseñó el Señor Jesucristo”.

(3) En esa línea, C.F.D. Moule propone el argumento de que “Jesús era, *desde el principio*, alguien a quien podía describirse apropiadamente de la manera en que, más tarde o más temprano, llegó a ser descrito en la época del Nuevo Testamento, por ejemplo, como ‘Señor’ e, inclusive, en algún sentido, como ‘Dios’” (Moule 1977, 4).

(4) Sanders 1985, 240. La “reivindicación muchas veces repetida” y hecha, por ejemplo, por E. Schweizer (1971, 14) y por Walter Kasper (1976, 102).

(5) Para una justificación de esta posición, cf. Hick 1989.

(6) Citado por Martin Hengel, 1975, 44. Este fragmento, 40246, es traducido por Geza Vermes de la siguiente manera: “El Hijo de Dios será proclamado y nosotros lo llamaremos Hijo del Altísimo” (The Independent, 1 de septiembre de 1992)