

## ¿MITO DE ENCARNACION?

La cuestión de la presencia del mito en la Biblia puede referirse a expresiones periféricas, que no son más que un revestimiento de esa "verdad (en singular) que Dios quiso que se consignara en la Sagrada Escritura para nuestra salvación" (1), o bien a esta verdad como núcleo salvífico fundamental del mensaje revelado. A las primeras pertenecen, por ejemplo, las concepciones cosmológicas de un mundo dispuesto en tres planos: una bóveda celeste arriba (el cielo), un mundo subterráneo debajo (el infierno; "inferus" = inferior, lo que está debajo) y entre los dos este mundo intermedio en que vivimos. Esta concepción del mundo corresponde a un estadio elemental y superado de la ciencia. La encontramos en la Biblia como reflejo del pensamiento de la época. Sirve para expresar las relaciones del hombre con Dios. Pero podemos distinguir entre aquello que se quiere expresar, la verdad salvífica, y la imagen cosmológica con que se expresa. La conexión entre la imagen de un mundo dividido en tres planos y las relaciones del hombre con Dios, entre cosmología y salvación, podemos llamarla mitología cosmológica. La ciencia nos obliga a corregir la cosmología en ella impli-

cada. Ninguna nave espacial va a llegar ni va a acercarse siquiera al "cielo" de Dios y ninguna perforación subterránea se va a encontrar con el infierno. Lo que Dios quiso darnos en la Sagrada Escritura no es una "imagen del mundo" sino la verdad que nos salva. No quiso decirnos, en frase de S. Agustín, "cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo". Esto se ha olvidado a veces, como en la condenación del Galileo lamentada por el Vaticano II (2).

Con las palabras del Vaticano II citadas al comienzo tenemos un principio de interpretación de la Biblia, que aplicado a las concepciones cosmológicas puede tener un valor desmitologizador. La Encarnación también se presenta en algunas frases del N. T. en conexión con esa imagen del mundo en tres planos. Se habla de un "descenso" del Hijo de Dios a la tierra (como también se hablará de un "descenso de Cristo a los infiernos"). En adelante vamos a prescindir de estas imágenes espaciales. Suponemos que no hay dificultades en esta desmitologización cosmológica. Por lo demás, "arriba" y "abajo", "elevado" y "bajo" son expresiones que siguen teniendo hoy vigencia en

nuestro lenguaje, cuando queremos referirnos al destino del hombre, su comportamiento moral o su relación a Dios. Aun cuando utilizamos el lenguaje filosófico más depurado, por ejemplo, al hablar de "trascendencia" e "inmanencia", no podemos prescindir de una cierta proyección imaginativa espacial ("trans"=más allá; "in"=dentro). La diferencia estará en que hoy el término de referencia es el hombre en vez del mundo material.

El contenido cosmológico, lo que se refiere a la "imagen del mundo", no es el problema central del mito, ni en sí mismo considerado ni en cuanto pueda estar recogido en la Biblia. El mito se refiere en último término al hombre, al sentido de su vida, a su destino.

### **"LA PALABRA SE HIZO CARNE"**

Es la formulación clásica de la Encarnación, de donde procede el mismo término. Sin duda que no se trata de una afirmación periférica, de un simple revestimiento del mensaje salvífico. En ella no hay nada cosmológico. Simplemente nos habla de un ser divino ("la Palabra"), del hombre ("la carne") y de una conexión entre los dos ("se hizo"). Es la cumbre de las formulaciones cristológicas del N. T. o, si se quiere, la profundidad última a donde llega la reflexión sobre el misterio de Cristo. Por este breve enunciado se abre el N. T. a todo el despliegue de la Tradición y de la Teología. Los Santos Padres lo glosan de mil modos. La Teología lo toma como tema fundamental, hasta el punto que el tratado sobre Cristo se ha titulado clásicamente "tratado sobre el Verbo encarnado". Se trata del ser mismo de Cristo. La fe *cristiana*, fe en Cristo, está toda ella, hasta en sus últimas consecuencias, conformada por aquél a quien el cristiano se entrega en esa fe. No, en último término, por su doctrina, sino por él mismo.

Antes de abordar la cuestión de si ésta es una afirmación mítica, vamos a procurar enterarnos de qué se dice en ella. Me limitaré a lo más esencial. Pertenece al prólogo del evangelio de Juan, que es un himno a "la Palabra". Probablemente procede de un himno cristiano anterior al evangelio.

"La Palabra": Se traduce a veces por "el Verbo", pero es un latinismo. Otros prefieren dejar el término original "Logos", porque "la Palabra" no sugiere hoy todo lo que sugería "logos" en tiempos de Juan. De ella ha hablado desde el v. l. "En el principio (del mundo) ya existía", es decir, es eterna. "Estaba junto a Dios" (junto al Padre) y por tanto se distinguía de él; pero "era Dios", plenamente divina. Con frecuencia se ha identificado simplemente al Logos con la segunda persona de la Trinidad. Sin embargo los exegetas suelen notar que ya desde el comienzo dice referencia a Cristo. Juan no maneja las distinciones entre naturaleza y persona, divinidad y humanidad, Dios en sí y Dios para nosotros. Su pensamiento llega al ser mismo de Dios y del Logos, pero dentro de una orientación de Historia de la Salvación (3), cuyo acontecimiento central es Cristo. Hay una serie de textos del N. T. en los que se habla de la preexistencia de Jesús todo entero, Hombre-Dios. De él en concreto es de quien se dice que preexistía, que hizo el mundo, etc. (cf. 2 Cor 8,9; 1 Cor 8,6; Col 1,15-16; Hebr 1,2-3; 1 Tim 1, 15; 2 Tim 1,10; Flp 2,6-11; Jn 8,58...). P. Benoit escribe: "Estamos acostumbrados a pensar que el Verbo existía primero solo, eternamente, en su naturaleza divina; después, en el momento de la Anunciación, ha unido a sí una naturaleza humana; sólo entonces Jesucristo ha venido a la existencia. ¿Es realmente tan simple? ¿Es así como se expresa el N. T.?" Y después de estudiar los textos antes ci-

tados y otros muchos, responde: "No es la Segunda Persona de la Trinidad, en su existencia eterna y trascendente, que apareció así mezclada a nuestra historia; es lisa y llanamente Jesucristo el que está ya actuando en el plan divino de salvación antes de asumir nuestra existencia humana en el seno de la Virgen María" (4).

No me convence la solución concreta que propone Benoit, pero creo que tiene razón al plantear el problema en estos términos

"Carne": Es un modo de hablar propio de la Biblia, un hebraísmo, que designa al hombre entero, pero bajo nuestras manos" (1 Jn 1,1). Este hombre en cuanto débil y perecedero. El Resucitado es plenamente hombre, pero no es "carne"; en él la Encarnación ha sido superada por la exaltación. Designa al mismo tiempo la realidad palpable: "lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestra manos" (1 Jn 1,1). Este hombre no es una mera apariencia, no tiene una existencia fantasmal como pensarán los docetas. La "carne" significa el modo de existir terreno del hombre. Se opone al modo de existir en Dios la Palabra. La oposición no es entre dos naturalezas, divina y humana, sino entre dos condiciones o modos de existencia.

"Se hizo": El verbo "egéneto" significa "llegar a ser" ("devenir"). Hay una marcada antítesis entre el "ser" de la Palabra en su condición divina (vv. 1-2) y el "llegar a ser" o "hacerse" de esa misma Palabra en su condición terrena. El mismo que era, llegó a ser. La Palabra participa de este modo de la condición propia de las criaturas y de los seres históricos. A ellos se aplica este mismo verbo en el prólogo (vv. 3. 4.6.10.12), aunque en castellano haya que traducirlo con distintos términos. Notemos que quien llega a ser o se hace no es la "carne"

sino la Palabra. Pero tenemos que precisar algo más cómo llega a ser o se hace carne la Palabra. Pueden darse diversos modos de llegar a ser. Uno es el de las cosas o personas que antes no eran y en un momento determinado empiezan a ser. Es el propio de las criaturas en general, de los sucesos históricos, de Juan el Bautista. Este no puede ser el modo propio de llegar a ser la Palabra, puesto que ya existía al comienzo. De otro modo llegan a ser o se hacen las cosas que dejan de ser por convertirse en otras; por ejemplo, en Caná el agua se hizo vino, dejando de ser agua (Jn 2,9; utiliza el mismo verbo). Tampoco es éste el modo de hacerse carne la Palabra, porque inmediatamente después de esta afirmación se sigue hablando de la Palabra: "y acampó entre nosotros y hemos visto su gloria...". Por tanto el contexto exige que se excluyan estas dos interpretaciones falsas. Pero debe quedar en pie la afirmación, paradójica o misteriosa, de un verdadero "llegar a ser" o "devenir" del Logos, a pesar de su pertenencia a la esfera divina del ser. Positivamente sólo podemos decir ahora que se trata de un paso de un modo de existir en Dios (1,1) a un modo de existir humano-terreno. Antes hemos visto que ni "la Palabra" significa simplemente la segunda persona de la Trinidad ni la "carne" es un simple sinónimo de hombre o naturaleza humana. Enfocar la afirmación de Jn 1,14 desde un punto de vista puramente esencialista es lo que dificulta admitir un verdadero "hacerse carne", una verdadera encarnación del Logos.

Hasta aquí brevemente lo que *dice* Juan. Pero ahora viene la cuestión de si lo que *quiere decir* es distinto de lo que *dice*. Se buca debajo de las palabras un sentido oculto, porque se sospecha que las palabras no sólo manifiestan sino también encubren la verdadera intención del que

habla. Respecto a la Encarnación se piensa que es una representación mítica. Hay que despojarla del mito como de una cáscara inútil. Lo que nos quede no se podrá llamar encarnación, pero es lo único aceptable hoy y responde a la intención más profunda de Juan. Hay que desmitologizar.

## DESMITOLOGIZACION

Que el enunciado "La Palabra se hizo carne" sea mítico lo afirma R. Bultmann, cuyo programa de desmitologización del N. T. ha tenido considerable influjo en la teología reciente. Se podrían citar muchos autores, en los cuales su pensamiento ha dejado huella; por citar uno que está a la mano, L. Evelyn en su reciente obra *El Evangelio sin mitos* (1972). No vamos a ocuparnos de él. Sólo notaremos que, a pesar de que parece muy atrevido y no quiere dejarse atar por inhibiciones tradicionales, ni siquiera se plantea la cuestión de que la Encarnación misma sea un mito; habla de ella (p. 74) como de algo perfectamente aceptable para la mentalidad moderna, mientras cree que tantas otras afirmaciones de los evangelios necesitan ser desmitologizadas.

De los tres términos con que se expresa la Encarnación en Jn 1,14 ("la Palabra", "se hizo", "carne") Bultmann (5) admite sin restricciones el primero y el tercero. El mito, según él, está en unir a "la Palabra" y la "carne" por medio del "se hizo". Este "se hizo" hay que eliminarlo, porque aquí Juan está hablando el lenguaje mitológico de su tiempo, el lenguaje del mito gnóstico de liberación. Según los antiguos los dioses y seres divinos se aparecían en figura humana; según los gnósticos el Hijo del Altísimo tomó figura humana, se revistió de carne y sangre hu-

mana para traer la revelación y liberación. La "carne" es el revestimiento, el disfraz, con el que el ser divino anda por este mundo de modo que las potencias demoníacas del mundo no lo puedan reconocer.

Pero ¿qué es lo que a través de este lenguaje mitológico quiere decir Juan? No otra cosa, prosigue Bultmann, sino que la Palabra *acontece en la carne*. En vez de "se hizo" hay que poner "aconteció en". De esta manera se evita el mito, que consiste en unir y mezclar dos esferas, la de lo divino y la de lo mundano-humano. Esta representación es completamente inaceptable, porque mundaniza a Dios, le quita su allendidad, su trascendencia, el ser "el completamente otro"; y también, porque priva al mundo y al hombre de su autonomía, postulado del pensamiento científico y filosófico moderno. Los periódicos, por ejemplo, no atribuyen los acontecimientos del mundo a Dios, a los ángeles o a los demonios. Para el pensamiento mítico, por el contrario, el mundo está abierto, agujereado, desde el punto de vista del pensamiento científico. La desmitologización exige la autonomía de las leyes de la naturaleza y la autonomía de la responsabilidad y libertad humanas. El hombre Jesús, por ser verdaderamente hombre, pertenecerá totalmente, por sus cuatro costados, a esta esfera cerrada, autónoma, de lo humano-mundano. Un "hombre divino", como los del helenismo, es un ser híbrido completamente impensable. Jesús es un judío de su tiempo.

Y sin embargo, según el mismo Bultmann, se puede decir de Jesús que es el Hijo de Dios, pero sobre todo la Palabra, en el sentido de que Dios nos viene al encuentro en él y nada más que en él. El es el acontecimiento salvífico definitivo. No es un simple intermediario, que nos enseña una doctrina que nos salva. La revelación y

salvación no acontecen junto a él o a través de él sino en él.

La teología racionalista eliminaba la Encarnación, acontecimiento singular, porque para ella sólo contaban las verdades de razón, las verdades eternas; éstas eran el verdadero contenido del Cristianismo, lo que le daba su superioridad sobre otras religiones. En este sentido proponía ya una desmitologización de los evangelios. El mito de encarnación, decía, hay que sustituirlo por la Idea de lo humano-divino; pero el sujeto en quien se da la Idea de lo humano-divino no es Jesús sino la Humanidad entera. La teología liberal eliminaba también la Encarnación, porque no creía más que en un movimiento ascendente del hombre con sus propias fuerzas, hacia Dios, mientras que en la Encarnación es Dios quien desciende hasta el hombre. Bultmann no es ni un teólogo racionalista ni un liberal. A éstos les echa en cara que suprimen el núcleo mismo del N. T., el *kerigma*, el anuncio de la obra decisiva de Dios en Cristo como acontecimiento salvífico. Para él la Encarnación, desmitologizada, es esa acción salvífica de Dios que incide verticalmente en la horizontal del mundo. Siguiendo el símil geométrico ambas dimensiones son completamente heterogéneas, no se componen entre sí. La incidencia es en un punto carente de dimensiones. El punto no agujerea la horizontal, porque ésta no se compone de puntos. La vertical no puede hacerse horizontal. La Palabra no puede hacerse carne. Pasando de la formulación de Juan a la interpretación eclesial posterior, piensa que es inadmisibles la fórmula del concilio de Calcedonia: dos naturalezas, humana y divina, que se unen en una persona.

"La Palabra se hizo carne" es para Bultmann la expresión de la paradoja y el escándalo del mensaje cristiano. Esto es importante para enten-

der su pensamiento. Así como hay que evitar lo chocante que tiene el lenguaje mitológico para el hombre moderno, así hay que mantener en todo su vigor la chocante paradoja constitutiva de la predicación cristiana: la Palabra, la acción salvífica de Dios, se encuentra en la debilidad de la carne, es decir en el destino de un hombre histórico, mortal; la Revelación está en el ocultamiento. La paradoja es lo contrario de la mitología. Esta tiende a mezclar y confundir; la paradoja mantiene la oposición extrema. Pero para mantenerla hay que interpretar el "se hizo carne" por el "aconteció en la carne".

### ¿DESMITOLOGIZACION TRADICIONAL CATOLICA?

Cambiamos ahora de panorama teológico. Pasemos de la teología protestante a la católica y de la problemática moderna en torno al mito a las cuestiones tradicionales en torno a la unión hipostática. La teología católica que ha venido recogiendo la herencia de la Escolástica rechazará explícitamente una desmitologización de la Encarnación. Pero ¿no ha venido haciendo algo semejante a lo que ahora propone Bultmann?

En las palabras de Benoit antes citadas aparecía la interpretación tradicional de la teología católica: la segunda persona de la Trinidad une a sí, asumiéndola y elevándola, una naturaleza humana. Notábamos la diferencia que hay entre la Palabra, de que habla Jn 1,14, y la segunda persona de la Trinidad. Igualmente se puede notar una diferencia entre la "carne" y la naturaleza humana. Pero sobre todo es en la interpretación del "se hizo" donde aparece una orientación desmitologizadora. A pesar de la afirmación de Jn 1,14, en la cual el Logos es el sujeto que se hace

o llega a ser, lo cual como quiera que haya que entenderlo significa un cambio del mismo Logos, se dice que éste permanece inmutable, porque es Dios; que el único cambio acontece a la naturaleza humana que llega a ser naturaleza humana del Logos por la unión hipostática. La inmutabilidad ocupa en esta teología el mismo puesto que en la de Bultmann la trascendencia y no mundanidad de Dios. En ambos casos hay una común preocupación por no rebajar a Dios. Pero lo que dice Juan (y con no menor fuerza otros textos del N. T.) es que la Palabra, que es Dios, se rebajó. Pablo dice que el que tenía una condición divina "se anonadó", "se vació" (Flp 2, 6-8). Parece que los hombres nos preocupamos más que el mismo Dios de salvaguardar su prestigio. Para ello la teología tradicional viene a convertir la "en-carnación" del Logos en una "en-logación" de la carne.

En ambos casos, en el de Bultmann y en el de la teología tradicional, se opera con un presupuesto filosófico que sirve de norma para interpretar el N. T. Se cree saber ya qué es Dios, qué es el hombre y cuál es el abismo que los separa. En el primer caso se acude a la filosofía existencial; en el segundo, a la filosofía aristotélica. El Dios inmutable tiene algo del "motor immobilis" de Aristóteles. Pero cuando Dios se revela a sí mismo en la Encarnación, no nos añade simplemente unos conocimientos a los que ya teníamos, sino que nos pone en tela de juicio esos presupuestos filosóficos, eso que ya creíamos saber sobre Dios. La Encarnación es la muerte del teísmo filosófico.

En ambos casos la Encarnación se traduce a categorías formalistas y abstractas. En Bultmann serán las existenciales: historicidad sin historia, interpelación sin contenido, actualismo sin continuidad, intimismo

individualista, posibilidad de existencia sin realización concreta de una forma de existir. En la teología tradicional serán las substancialistas: substancia, accidente, esencia, naturaleza, subsistencia, persona (a partir de substancia), causa eficiente, causa formal, etc. Si se dice, por ejemplo, que el término formal de la acción encarnativa es el modo de unión tomado "in facto esse", estamos en el polo opuesto del mito en lo que éste tiene de imaginería colorista o de presentación dramática. Pero no se excluye que el vacío dejado por la abstracción, a impulsos de una necesidad psíquica, vuelva a ser llenado con imágenes más o menos míticas; se ha distinguido tan perfectamente los conceptos abstractos que éstos empiezan a moverse con personalidad propia como en un auto sacramental.

Como consecuencia de la desmitologización desencarnadora, lo mismo en Bultmann que en el tradicional tratado sobre el Verbo encarnado, la historia de Jesús, lo que hizo y lo que dijo durante su vida terrena, pierde importancia o significado. En Bultmann, porque no es más que un juicio de su tiempo; en el tratado tradicional (en los últimos siglos), porque todo eso con su diversidad y singularidad históricas no es expresable por medio de las categorías metafísicas adoptadas y en último término, porque al sustituir el movimiento descendente hacia la "carne", hacia el hombre débil encerrado en su historia, por el movimiento ascendente hacia el Logos, la historia con su debilidad queda absorbida por el Logos. Esta ahistoricidad se ha mostrado en los últimos años como el flanco débil de la teología de Bultmann. Por ahí le han venido los ataques de la teología de la esperanza, de la teología política, de toda la reflexión que haga valer el compromiso cristiano con el mundo. Se la tacha de privatización y desmundanización de la fe.

Todo esto tiene que ver con su desmitologización de la Encarnación. Si no hubo auténtica encarnación de la Palabra, el cristiano no se podrá sentir llamado a introducirse en un movimiento de encarnación en el mundo. Y algo parecido se puede decir de la teología católica de los últimos tiempos.

Sin embargo tenemos que señalar que no toda la tradición teológica cae por igual bajo el veredicto de la ahistoricidad. La antigua escuela antioquena y la posterior escuela escocista se preocupaban por poner a salvo la integridad humana del Verbo encarnado. Les faltará un instrumental conceptual adecuado para expresar lo histórico, porque éste es adquisición reciente. Es quizás en la pequeña tradición que parte de la restauración teológica del s. XIX y llega hasta el Vaticano II, donde se notan más esas deficiencias.

Las grandes líneas de eso que hemos llamado desmitologización tradicional tiene una cierta justificación como respuesta a interpretaciones de la Encarnación de carácter mitológico. De éstas vamos a decir algo a continuación.

## INTERPRETACIONES MITOLÓGICAS

Un ser que sea semidiós o semihombre o las dos cosas al mismo tiempo es sin duda un ser mítico, una mezcla imposible, una confusión propia de las religiones politeístas. Una divinidad recortada o una humanidad recortada no son verdaderamente ni lo uno ni lo otro. En la Iglesia antigua hubo herejías que significaron una verdadera mitologización de la Encarnación. Ya en el s. I el *docetismo* reducía la humanidad de Jesús a una especie de vestido, carente de verdadera realidad humana, con el cual anduvo Dios por la tierra. También

queda malparada la humanidad de Jesús en el *monofisismo* (s. v.) pues al unirse con la divinidad queda absorbida por ésta, "como una gota de miel disuelta en el océano". Esto nos recuerda a mitos orientales, en los que dentro de una mentalidad en la que el hombre se siente anulado, aplastado por la divinidad o disuelto en ella, la divinidad no puede tomar de hombre más que la pura apariencia. Se pierde en esta interpretación el realismo que resuena en el "hacerse carne".

Y no son sólo disputas de la Antigüedad. Muy posteriormente se quejaba Sta. Teresa de que algunos teólogos le habían aconsejado prescindir de la humanidad de Cristo. Junto a las afirmaciones ortodoxas del "consustancial a nosotros", del "verdadero hombre", que se dice de Cristo, persiste hasta nuestros días un monofisismo o docetismo larvado. De tal modo se afirma su divinidad que no se ve qué papel le queda a su humanidad sino el de apariencia y mero instrumento. Si Cristo ya sabía todo porque era Dios y porque su humanidad conocía todo en Dios ¿para qué el conocimiento humano experimental, el que depende de su situación histórica y va creciendo a lo largo de su vida? Parece un mero doblaje inútil; por lo menos, inútil para él. En estas condiciones difícilmente se puede afirmar que realmente "vivió" su vida terrena. Más bien pasaría por ella, íntimamente ajeno a ella. Si las reflexiones teológicas no se han visto completamente libres de tintes mitológicos, menos aún lo ha estado el modo de vivir la doctrina una cierta piedad cristiana. Diversos autores (Grillmeier, Arnold, Rahner) han notado la pervivencia dentro del Catolicismo de esta "piadosa" criptoherejía. Representa un modo espiritualista de vivirlo, que no quiere mancharse con el "temporalismo", con las bajezas de las realidades terrenas.

Para desmitologizar estas interpretaciones no sólo hay que afirmar que Cristo es verdadero hombre como nosotros, sino que hay que sacar todas las consecuencias: obediencia libre ante Dios, vivir en fe, condicionamiento histórico, ignorancia, etc. ("probado en todo igual que nosotros, excepto en el pecado" Hebr 4,15). Si esto puede parecer excesivo, también es excesivo el hacerse carne. Pero quizás haga falta además buscar un nuevo modo de expresar la Encarnación para el hombre actual, que tiene una forma de pensar y unas exigencias intelectuales distintas de las del s. V.; un modo de expresarla que no deje sospecha de que al mismo tiempo que se afirma la humanidad de Cristo, esta misma afirmación queda suprimida por la de unión a la divinidad.

## LOS MITOS COMO BUSQUEDA

Los mitos han hablado con figuras ricas de sentido, de un modo titubeante, incapaz de reflexionar y de interpretarse a sí mismos, del descenso de Dios hasta el hombre y del ascenso del hombre hasta Dios. A través del tiempo han caído en deformaciones y a ellas nos hemos referido hasta ahora; pero en su impulso original —y en ello conviene hoy la Fenomenología de la Religión— hay un atisbo de verdad, incluso de verdad inalcanzable por camino puramente intelectual.

En los mitos de Oriente y de Occidente el hombre se hace la pregunta: ¿cómo salvar la distancia entre lo finito y lo infinito? Los mitos de Oriente no confían en el hombre; son los dioses los que bajan desde su altura con teofanías o "encarnaciones" repetidas ("avataras" de la India). En Occidente la cuestión es la misma: salvar el abismo que separa al hombre de Dios. Pero la respuesta es la contraria: es el hombre el que quiere

ascender hasta los dioses como Prometeo (culto a los héroes y apoteosis de los emperadores). Tesis y antítesis buscan una síntesis. W. Solowjew escribía: "Occidente divinizaba en la apoteosis de los Césares el poder arbitrario, es decir, la obstinación del hombre... Al mismo tiempo ansiaba también Oriente la encarnación necesaria del Dios perfecto... El falso hombre-dios de Occidente, el César, y el mítico dios-hombre de Oriente clamaban igualmente por el verdadero Dios-Hombre" (6).

En el mundo helenístico las culturas de Oriente y Occidente se habían mezclado. En Alejandría un judío helenístico contemporáneo de Jesús, Filón, hace la síntesis lógica; un descenso y ascenso, encarnación y apoteosis. El, como Juan, habla del "Logos" mediador entre Dios y el mundo. Pero es un logos que existe sólo en la idea, en el papel; no es miembro del género humano, no se hace carne. La realidad corporal es un tropiezo para el pensamiento antiguo: la salvación sólo puede venir por la liberación del cuerpo. Por ello es impensable que Dios se haga hombre. Aunque se designe con el nombre de "encarnación" un tipo de mito oriental de descenso de Dios a la tierra, no se puede pensar que responda enteramente a lo que dice Juan en el prólogo de su evangelio. Y aunque Filón, como Juan, hable del Logos, lo que ambos quieren decir con este término no coincide plenamente.

## LA RESPUESTA DE DIOS

"La Palabra se hizo carne" es la respuesta a las intuiciones extracristianas más profundas, una respuesta que no viene a abolir la pregunta sino a corregirla sobrepasándola. Dios "da su palabra" de cumplir (llenar, pero más aun llevar a plenitud y acabamiento) las aspiraciones del hombre. Da su palabra del modo más radical, insuperable y definitivo. Su Palabra



es "la que estaba en Dios y era Dios". Es su designio de salvación hecho realidad, concentrado, "recapitado" en Cristo, el "sí" de Dios (2 Cor 1,20), el compromiso definitivo de Dios con la Humanidad. Dar su Palabra es darse a sí mismo sin restricciones. Los mitos de "encarnación" son siempre plurales; a una "encarnación" sucede otra, porque ninguna es definitiva. La Encarnación cristiana es singular, de una vez para siempre, porque agota las posibilidades de Dios.

El "darse" adquiere igualmente un sentido radical, porque da sin posibilidad de volverse atrás ("los dones de Dios son irrevocables", Rom 11,29), porque es una verdadera desapropiación, enajenación, entrega (la entrega traicionera de Judas es al mismo tiempo la entrega amorosa del Padre; el "ser entregado" de la Pasión, por 1 contexto histórico se refiere a la traición, pero como "pasiva divina" se refiere al Padre; del Padre y de Judas o las autoridades judías se dice que "entregaron" a Jesús, cf. Rom 8,32; Mt 26,23; Jn 19,11 etc.), entrega como encarnación continuada, que se consumó con la muerte, pero empezó con su venida al mundo (cf. Flp 2,6-8; Hebr 10,7), y porque no da poniendo simplemente al hombre algo en sus manos, sino que el ser mismo del hombre es por la Encarnación, más que por la Creación, don de Dios. La Encarnación no pone un remiendo nuevo a un traje viejo. Es lo que desde el principio, antes que la misma Creación, Dios ha querido hacer. Ya dijimos que en la Palabra, que existía al principio antes de la creación del mundo, estaba nombrado Cristo. La Creación queda integrada dentro del designio de Encarnación. Si la Encarnación se añadiera, encontraría una resistencia en la creación y en concreto en el hombre, que se habría ya configurado en una forma y tendría unas leyes propias. Dios tendría que hacer saltar esa forma y esas

leyes para que un hombre terreno pudiera ser al mismo tiempo el Logos, el Unigénito. Si por el contrario la primera idea que pone en marcha y anima desde dentro la misma creación es la de Encarnación, podrá haber un proceso lento de preparación, pero no algo cerrado, concluido, que haya que forzar. La Palabra, manifiesta en el tiempo como res puesta, es también la que desde los comienzos de la Historia de un modo oculto ha provocado la pregunta.

## LOS MITOS, PREPARACION DEL EVANGELIO

Llama la atención el uso que de los mitos paganos hacen los escritores cristianos antiguos. No los consideran como aberraciones de esas religiones, sino como veladas prefiguraciones de lo que se realizaría en Cristo.

Cristo es comparado con Orfeo que amansa a las fieras con su canto. Es la verdadera viña de Diónisos, el verdadero Atis, el Júpiter cristiano, el Sérapis egipcio hecho cristiano, el verdadero Apolo; se lo representa como Cristo-Helios en el carro del sol etc. Para proceder así hay que reconocer un valor a esos mitos. Ven en Cristo el cumplimiento pleno de lo que en los mitos era sólo una figura. Es un procedimiento semejante al que se aplica al A. T. Como éste fue una "preparación del Evangelio", también lo fueron, aunque más remotamente, las religiones paganas. En todo el género humano estaban sembradas semillas del Logos, que les permitía contemplarlo parcialmente. Los cristianos por el contrario tienen al Logos mismo (7).

Transponiendo este modo de ver la cuestión a la problemática actual de la hermenéutica diríamos que el mito en general y más en particular el mito helenístico del Logos pertenece al "horizonte de comprensión" de la

Encarnación. Si ésta fuera un caso aparte, sería incomprensible, puesto que comprender es situar la captación de algo dentro de un contexto amplio, previamente dado. Pero al mismo tiempo, al introducirse en este horizonte, lo ilumina y amplía infinitamente. Hace realidad desde Dios lo que desde el hombre era imposible. Lo que los hombres buscaban a tientas, ahora lo tienen delante.

## MAS ALLA DEL MITO

Para no caer en una mitología inaceptable, como hemos visto que se ha caído en la interpretación de la Encarnación, el camino no es desmitologizar sino transmitologizar. En vez de eliminar el mito o abstraer de él una parte, la representación, para quedarse con otra, la intención o sentido oculto (como hace Bultmann), proceder por superación. La Encarnación no es el antimito sino el supermito. Invalida a los mitos porque los supera, no porque los niegue.

El mito busca una unión del hombre con Dios y de Dios con el hombre. Intuye que el hombre es divino y que Dios es humano, que el mundo está abierto, que tiene una riqueza de sentido que remite a más allá del sentido inmediato. Pero la unión se queda en una mezcla; la apertura, en un estar agujereado, es decir, en una apertura intermitente y parcial. Para superar el mito, la mezcla (el ser humano-divino híbrido) tiene que llegar a la unidad perfecta, que sin embargo mantenga la infinita diferencia entre Dios y no-Dios, entre Dios y el hombre. Y la apertura parcial tiene que convertirse en total. Pero no podemos caer en la ingenuidad de creer que por nuestra cuenta sabemos algo definitivamente adquirido sobre Dios o sobre el hombre, a partir de lo cual podamos efectuar la superación del mito. Sa-

bemos algo provisional, pero tenemos que dejarnos interpelar por la misma Revelación.

## ¿QUE ES EL HOMBRE?

La definición más profunda, o mejor, la designación del misterio indefinible de lo que es el hombre la dio Pascal: "El hombre sobrepasa infinitamente al hombre". Es la expresión paradójica del ser que se supera a sí mismo. S. Agustín habló del "corazón inquieto", que no se aquieta sino en Dios. El hombre quiere ser siempre más, sin límite alguno. Viendo las cosas externamente, lo que se quiere ser no se es. El que quiere ser abogado, no es abogado. Pero el querer íntimamente enraizado no sólo tiende a apropiarse lo que quiere sino que es ya un llegar a ser eso que quiere. El que quiere ser bueno ya es bueno, tendencialmente, por el impulso bueno que le anima. El ser en su significado estático (el de las cosas o el de las abstracciones) no sirve para expresar lo que es el hombre. No es un ser hecho, sino un llegar a ser, tendido hacia una tarea de futuro, proyecto de sí mismo. Esto agustiniano, pascaliano y moderno tiene en Agustín, Pascal y la antropología trascendental una apertura al infinito. La superación no se para en ningún grado del escalafón. Siempre que se habla del hombre hay que preguntarse si se habla del que está al comienzo o del que está al fin de este dinamismo. No se trata de un crecimiento aditivo, sino que el término está ya en el punto de partida; salir de sí para llegar a sí.

El reverso de la medalla lo da la experiencia de cada día: el hombre fracasa en su aspiración a ser infinitamente más. La inercia le ata al pasado, a lo que ya es; tiene la tentación de contentarse con menos, o bien

de desesperarse viéndose como una "pasión inútil".

Pero ¿qué figura tiene ese "más" que supera cualquier categoría o jerarquía conocida? La inquietud de infinito se pierde en la vaguedad de lo indefinido. Este infinito es Dios, dice la filosofía cristiana. Pero la pura filosofía no saca a Dios de una lejana nebulosidad. Además, si ese Dios es el no-hombre, el hombre en su tendencia hacia él se alienaría. A la impotencia hay que añadir la vaguedad e indeterminación y a la indeterminación, la alienación. Apertura total, pero ¿posible? ¿a qué?

Lo que en la Filosofía queda en problemática e imprecisa posibilidad, la reflexión sobre la Revelación la asume esclareciéndola y mostrando su realidad. El hombre que sobrepasa infinitamente al hombre se ha dado de un modo insuperable en el Hombre-Dios. El ser Dios coincide con la perfección consumada del hombre. Por tanto el hombre-Dios no se presentará como un ser mítico compuesto de dos partes heterogeneas, como una especie de centauro. Esta perfección imposible e incalculable desde el mismo hombre la realiza Dios gratuitamente. El hombre es "capax Dei", capaz de recibir a Dios, y esta capacidad es lo que lo constituye. El hombre débil, la carne, puede ser la carne del Logos. Cuando se realiza del modo más pleno la superación, no se le añade extrínsecamente algo a lo humano, sino que lo humano habrá llegado a su plenitud. Llega a su plenitud no por identificación con Dios sino por unidad participativa con El. El hombre débil no se disuelve en Dios, puesto que al afirmar que llega a la unidad, el mismo llegar implica no identidad y porque el que llega es y sigue siendo el hombre débil (8). Unidad y diferencia infinita se conjugan, porque humanidad y divinidad no son dos magnitudes inversamente proporcionales, no

se hacen la competencia. De este modo la dualidad mitológica queda superada. La divinidad humana tiene su contrapartida en el misterio de la humanidad, que sólo se desvela en la Encarnación: "En realidad el misterio del hombre no se pone de manifiesto verdaderamente sino en el misterio de la Palabra encarnada" (9).

El mundo no estará agujereado intermitentemente por intervenciones de Dios ni se podrá presentar como tal a la Encarnación. En el hombre Jesús estará abierto totalmente a Dios; totalmente para el mismo Jesús y en él para la Historia y la creación: "El Hijo de Dios por su encarnación se unió en cierto modo con todos los hombres" (10). Jesús no es otra cosa distinta de lo que todos los hombres "de alguna manera" son. Hace falta mostrar la dimensión universal de la Encarnación, en cuanto encaminada a la glorificación (cf. Ef 1,10). Cristo como Alfa y Omega, principio y fin, piedra angular, plenitud que plenifica; vértice de la evolución del Universo, que a través de la hominización llega a la cristificación y en ella a la deificación, "todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios" (1 Cor 3,22s). De la plenitud de Cristo, en la que a pesar de la estrechez de la carne cabe la anchura del mundo, habla el final del prólogo de Juan: "lleno de gracia y de verdad... Pues de su plenitud todos hemos recibido" (Jn 1,14-16).

## EL DINAMISMO DE DIOS

Hemos tratado de responder, en un sentido distinto al de la desmitologización, a un primer capítulo de dificultades, que procede de considerar al hombre como algo hecho, cerrado en los límites de una naturaleza. Ahora intentaremos apuntar algo sobre un segundo capítulo de dificultades: la inmutabilidad de Dios y la del Lo-

gos en cuanto es Dios. De aquí procede la idea mitológica del Dios que deambula por la tierra revestido con el ropaje de la humanidad.

En contra de prejuicios más o menos helénicos sobre la inmutabilidad de Dios Juan afirma que el Logos se hizo carne, que el mismo Logos es el que está implicado en un proceso, un acontecer, un "devenir". Recientemente algunos autores católicos (Rahner, Mühlén, Küng, Galot) notan lo insatisfactorio de esas explicaciones teológicas que parten exclusivamente de la inmutabilidad de Dios e intentan expresar la Encarnación en categorías estáticas. Históricamente se explica, porque eran las únicas que tenían a su disposición. Estos autores quieren ser más fieles a Jn 1,14.

En primer lugar hay que deshacer el mito (en el sentido peyorativo) del conocimiento absoluto, de creer que ya estamos al corriente (por la metafísica; de hecho por una determinada metafísica) de quién es Dios. En este mito del conocimiento absoluto ha caído la desmitologización (11). Esta modestia de nuestro conocimiento de Dios es la última advertencia del prólogo de Juan: "A Dios nadie lo ha visto jamás" (1,18). "Ver" en Juan no es la simple sensación óptica; en su sentido comprensivo abarca también el conocimiento. Y a continuación añade: "El Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer". Cristo es quien nos dice —no sólo con palabras sino por él mismo como Palabra— quién es Dios, cómo es Dios. La modestia de nuestro conocimiento se debe poner a la escucha de la Palabra.

En segundo lugar hay que sustituir al Dios de los filósofos por el Dios bíblico, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. El es "la roca", firme e inmutable; pero su inmutabilidad consiste en la fidelidad a su promesa, en

mantener su palabra. Y su promesa es su compromiso con la Historia. Por tanto, inmutabilidad pero en la Historia, en lo mudable, no como producto de una especulación sobre el ser en sí de Dios, acto puró, "ipsium esse per se subsistens". En el A. T. es el "Dios vivo" que interviene en la Historia. En el N. T. se potencian estas ideas. Es, sobre todo en Pablo, el Dios "dinámico" y "enérgico"; la "dynamis" y la "enérgeia" de Dios se han desplegado principalmente en "la palabra del Evangelio". Esta "palabra del Evangelio" (palabra que es el Evangelio) es el antecedente más cercano de la Palabra como título de Cristo en Juan. La identificación está a la mano, porque el Evangelio de Cristo en su sentido más pleno significa el Evangelio que es Cristo; luego la Palabra es Cristo. Luego la potencia actuante, la eficacia obradora de Dios es Cristo. Es verdad que lo que aparece en Jn 1,14 es precisamente la debilidad, la "carne". Pero en la acción de Dios la debilidad y la fuerza van unidas (cf. 2 Cor 12,9). Según el mismo Juan en la carne vemos la gloria (cf. 1,14) y la humillación de la Cruz es exaltación (3,14; 8,28; 12,32).

En tercer lugar, partiendo del dinamismo del ser del hombre de que hemos hablado antes, se puede llegar a sintonizar esta concepción bíblica de lo que es Dios con una concepción general del dinamismo del ser. El rigor bíblico y el rigor filosófico se aproximan. Estamos en mejor situación para dar cuenta del "hacerse" carne la Palabra. Para no extenderme más me remito a los autores antes aludidos.

Llegamos de este modo a un Dios inmutable-mudable. Lo cual sin embargo no es contradicción, si distinguimos dos momentos internos de un mismo dinamismo: el que es inmutable en sí como origen, es mudable en otro como término, pero teniendo en cuenta que el que se muda es él mismo. Mutabilidad no por indigencia del que adquiere lo que no tenía, sino por

sobreabundancia del que puede rebo-  
sar y sobre todo por amor del que no  
solamente entrega sino se entrega. Es  
propio del misterio de Dios que en él  
se conjugue lo que fuera de él es con-  
tradicción. Así lo pensamos de la Tri-  
nidad indivisa (12).

Hemos venido a parar a la insosla-  
yable paradoja cristiana, tema que vi-  
mos presidía los intentos de desmito-  
logización. Pero hay que entenderla  
bien. No es la paradoja racionalizada,  
reducida a esa especie de ejes cartesi-  
anos, que son la vertical de la acción  
de Dios y la horizontal del mundo con  
su total inmanencia. En este caso es-  
tamos midiendo a la paradoja con  
nuestro entendimiento. La paradoja  
más radical está en el mismo Dios y  
consiste en que Dios se muestra no-  
mundano precisamente en la máxima  
posibilidad de autocomunicación al  
mundo, que es la Encarnación. Negar-  
le esta posibilidad es limitarlo y racio-  
nalizarlo, ver la creación como un lí-  
mite insalvable para El. La paradoja  
hecha unidad en Dios es el misterio,  
es su verdadero ser "completamente  
otro", a diferencia de la paradoja ra-  
cionalizada, que dice: es imposible la  
unidad, porque yo no la puedo pensar  
a partir del mundo.

La unidad humano-divina de la  
Palabra hecha carne, aunque no pue-  
da ser alcanzada por la reflexión hu-  
mana, no se presenta a ésta como un  
sinsentido mitológico, con tal que no  
partamos del hombre y de Dios como  
de datos delimitados de antemano o  
como de realidades estáticas. En la  
confluencia del dinamismo de ambos  
se realiza la unidad. No son tampoco  
dos dinamisismos concurrentes; el hu-  
mano es la vuelta a sí del dinamismo  
de Dios, de quien aquél procede.

## **LA ENCARNACION A LA LUZ DE LA HISTORIA DE LA SALVA- CION**

Juan comienza su evangelio con las  
afirmaciones ex abrupto sobre la Pa-

labra: "En el principio ya existía la  
Paabra... Y la Palabra se hizo car-  
ne...". Aun después de los intentos de  
interpretación que hemos expuesto, se  
siente la necesidad de llenar un vacío  
y de responder a una pregunta. El va-  
cío es el de la generalidad y abstrac-  
ción de las mismas frases evangélicas  
y de sus interpretaciones. ¿No podrí-  
amos presentar la Encarnación de for-  
ma concreta e intuible? Para ello se  
suele unir la Encarnación con la  
Anunciación a María y la concepción  
virginal. Pero esta aproximación no la  
hacen los evangelistas: ni Juan se re-  
fiere a la concepción virginal ni Lu-  
cas a la Encarnación. Lo primero es  
claro, a menos que en Jn 1,13 se lea  
"nació" en vez de "nacieron" o "fue-  
ron engendrados"; pero el singular  
"nació" es poco probable, pues no lo  
atestigua ningún manuscrito griego  
(13). Respecto a Lucas, su punto de  
vista no es el de la Encarnación, pues-  
to que no supone la preexistencia del  
Logos o Hijo de Dios. En todo caso hay  
que distinguir lo que el Espíritu Santo  
hace en la Virgen del "hacerse" mis-  
mo del Logos. Hay que respetar la so-  
briedad de las palabras de Juan, que  
no describe ni dramatiza; por ejem-  
plo, no pone ningún diálogo entre el  
Padre y el Hijo antes de la Encarna-  
ción. En esto se aparta de los mitos.

La pregunta a la que hay que res-  
ponder es la siguiente: ¿de dónde  
saca Juan estas afirmaciones? ¿De  
los mitos que existían en su tiempo?  
Ya hemos dicho que no es respuesta  
satisfactoria; hay algo muy peculiar  
(la encarnación en su sentido más  
fuerte) que las distingue de ellos. No  
tenemos espacio para entrar en un  
análisis más detallado de la cuestión.  
Atribuir las a la inspiración de Dios,  
no basta, pues la inspiración no sus-  
tituye a la actividad personal del au-  
tor sagrado. ¿Proceden de una reve-  
lación? Si las encuadramos en el con-  
junto del evangelio de Juan y más  
ampliamente en todo el proceso de

formación de los libros del N. T., estas afirmaciones se presentan no como revelación sino como reflexión sobre la revelación, como el último estadio de una reflexión que ha ido avanzando en la Iglesia apostólica. Se ha llegado a ellas por la maduración de una lógica, no por a exaltación de una fantasía.

La Revelación es la Historia de la Salvación, que culmina en la historia de Jesús, en sus palabras y obras, y a través de ellas es "toda la presencia y manifestación" del mismo Jesús (14). La historia de Jesús y la Revelación culminan en su Resurrección. Por la Resurrección se revela su total unidad con Dios; es el Señor, el Hijo de Dios. Este es el punto de partida de la fe en Cristo en el N. T. Pero la Resurrección viene a confirmar lo que Jesús ya era. Ya en su vida terrena a partir del Bautismo era Hijo de Dios (Mc). En una reflexión ulterior se retrotrae su filiación divina al mismo comienzo de su vida (Mt y Lc). Juan da el último paso: desde la eternidad fue uno con Dios. La lógica de la revelación total de Dios en Cristo exige su preexistencia en Dios. Pero, puesto que el único acceso a Dios que tenemos es su Re-

velación, hay que pensar la preexistencia y Encarnación a partir de la Resurrección. Esta es la respuesta a la pregunta que antes hacíamos y al mismo tiempo la única forma concreta e intuible (en la fe) de lo que significa "La Palabra se hizo carne". Leamos el prólogo de Juan desde el final hacia el principio: "hemos visto su gloria", en sus milagros y sobre todo en su Resurrección; Dios mismo se manifiesta plenamente en él, como plenitud de amor y de benevolencia gratuita revelada ("lleno de gracia y de verdad"); si se manifiesta plenamente en él, no incidentalmente sino en su ser mismo de "Hijo único", a pesar de ser un hombre débil ("carne"), luego procede de Dios y era en Dios. Querer mirar cara a cara a la preexistencia, prescindiendo de la mediación de la Revelación en la Historia, llevaría a representaciones míticas. Juan nos da en el encarnado el centro de la Historia; nos dice que la verdadera historia es la que se supera a sí misma, como el hombre es el que se supera a sí mismo, y que toda ella es don gratuito de Dios. La Historia de la Salvación, desde el A. T. y en Cristo, es el verdadero proceso de superación del mito.

## notas

- (1) VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 11.
- (2) *Gaudium et Spes*, n. 36 con la nota 7.
- (3) Cf. entre otros R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I. Teil, p. 242. Más aún acentúa el pensamiento histórico-salvífico del prólogo P. LAMARCHE, *Cristo vivo*, pp. 140-163.
- (4) P. BENOIT, *Préexistence et Incarnation*, *Revue Biblique* 77 (1970) 5 y 19.
- (5) Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 38-43; id., *Theologie des N. T.*, 3 ed., pp. 392-401; id., *Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates*, en: *Glauben und Verstehen*, II, pp. 246-269, en particular pp. 256-258; id., *Das Befremdliche des christlichen Glaubens*, en: *Glauben und Verstehen*, III, p. 204.
- (6) W. SOLOWJEW, *Monarchia Sancti Petri*, Mainz 1928, p. 111. Cf. R. GRABER, *Chalkedon heute*, en: *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift Michael Schmaus), I, pp. 493-509; B. SCHULZE, *Chalkedon in der neuen russischen Theologie*, en: *Das Konzil von Chalkedon*, III, pp. 746-751.

- (7) Los escritores cristianos de quienes hemos tomado las expresiones citadas son entre otros: Clemente de Alejandría, Tertuliano, S. Jerónimo y un poeta cristiano anónimo del s. V. Sobre la semilla del Logos véase principalmente Justino. Cf. F. J. DOLGER, *Amor und Christus nach Arnobius alem Junger*, *Antike und Christentum* 3 (1932) 225-230; J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles*; A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue. Les Pères et les religions non-chrétiennes*, *NRTh* 89 (1967) 821-841; 914-939.
- (8) Véase una mayor explicación de estas ideas en B. WELTE, *Homoousios hemín*, en: *Das Konzil von Chalkedon*, III, pp. 51-80. En él mismo puede verse la fundamentación en la doctrina de Sto. Tomás.
- (9) VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 22.
- (10) VATICANO II, *ib.*
- (11) Cf. A. DE WAEHLENS, *Le mythe et la démythification*, en: *Mtto e Fede*, pp. 251-261.
- (12) Cf. K. RAHNER, *Problemas actuales de Cristología*, en: *Escritos de Teología*, I, p. 202; *id.*, *Para la teología de la Encarnación*, en: *Escritos de Teología*, IV, pp. 139-157; *id.*, *Para una teología del símbolo*, en: *Escritos de Teología*, IV, pp. 300-306.
- (13) Cf. P. LAMARCHE, *Cristo vivo*, pp. 116-121.
- (14) VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 4.