



## LA CRISTOLOGIA DE G. W. H. LAMPE O UNA CRISTOLOGIA EN DISOLUCION

CLAUDIO BASEVI

El ilustre profesor Lampe, anglicano de religión y antiguo profesor de *Divinity* en Cambridge<sup>1</sup>, acaba de publicar una obra<sup>2</sup> que es, al mismo tiempo, un resumen de su pensamiento religioso y una expresión bastante significativa de las opiniones cristológicas y trinitarias propias no sólo del ambiente anglicano sino de amplios sectores de la cultura anglosajona.

El libro de Lampe, en realidad no tiene en sí mayor interés que el de ser un ejemplo entre muchos<sup>3</sup>; pero es instructivo porque hace ver

---

1. Su obra más difundida y conocida por todos los que trabajan en patrología es el *Patristic Greek Lexicon*, obra de notable envergadura publicada en Oxford en 1966.

2. G. W. Lampe. *God as Spirit. The Bampton Lectures*, (Oxford, Clarendon Press, 1976) 239 pp.

3. La literatura sobre Cristo en estos últimos años ha experimentado, como se sabe, un aumento vertiginoso. En *Scripta* ya hemos tenido ocasión de hablar de algunos libros recientes como el de E. Schillebeeckx, de W. Kasper y L. Boyer (cfr. *Scripta Theol.* 11 (1979) pp. 231-248; 249-268; 269-296). Sería imposible dar ahora siquiera un resumen de las distintas posturas. Se puede hacer referencia a dos obras de síntesis. Por un lado B. Mondin publicó en Italia, hace un par de años, un interesante libro en el cual reseñaba las principales corrientes cristológicas contemporáneas: B. MONDIN, *Le cristologie moderne*, 2.<sup>a</sup> ed. (Alba 1976); cfr. recensión en *Scr. Theol.* 9 (1977) 726-730.

Más recientemente Galot ha escrito un artículo publicado en *Esprit et Vie* 89 (1979), n.º 10 (8-III-1979), pp. 10-156 y ha vuelto sobre el tema en la misma revista n.º 30-32 (26-VII-1979), pp. 442s, matizando —en nuestra opinión de modo desafortunado— su anterior interpretación del *consustancial* de Nicea. Tanto el libro de Mondin como los artículos de Galot merecen alguna reserva, pero constituyen un buen punto de referencia bibliográfica. En cuanto a las reservas, éstas se refieren sobre todo al planteamiento de dar por descontado que el estudio «metafísico» de la Cristología es algo históricamente superado.



como un estudioso, a pesar del largo y no superficial contacto con los Padres de la Iglesia, puede sufrir el impacto de unos planteamientos extraños a la Teología hasta llegar a contradecir precisamente la doctrina que los Padres defendieron constantemente. Se trata, una vez más, de la adopción de un enfoque que podemos llamar «culturalista». Lampe, en efecto, no pretende averiguar *la verdad* acerca de Cristo, o de Dios, sino que quiere establecer qué es lo que el *hombre de hoy* puede aceptar de Dios y de Cristo.

En el libro que comentamos Lampe ha editado los discursos académicos que pronunció, en forma de conferencia en 1976 al desarrollar un ciclo de las *Bampton Lectures*<sup>4</sup>. A pesar de la circunstancia de origen, el libro no es una colección de consideraciones sueltas o de conferencias, sino un ensayo sistemático de estudio y análisis del dogma de la Sma. Trinidad, que supera el marco de una simple actividad académica y asciende al nivel de la exposición de una cosmovisión.

Lampe vuelve a plantearse *ex novo* todo el contenido del dogma Trinitario con el deseo de proporcionarle una nueva estructura que lo haga más comprensible en la época actual. Su enfoque queda bien descrito por las dos preguntas que se dirige a sí mismo y dirige al lector, ya desde las primeras páginas de su obra y que constituyen el punto de referencia constante de su exposición. A lo largo del libro, en efecto, Lampe no hará sino intentar dar una contestación, cada vez más profunda, más orgánica y más comprensiva, a estos dos interrogantes iniciales. Las dos preguntas son: ¿cuál es la relación que existe entre Jesús y Dios? y ¿cuál es la relación que existe entre Jesús y los que aquí y ahora tienen fe en Dios y en El? La posibilidad de dar una contestación satisfactoria a esas dos preguntas —dice Lampe— está condicionada por el sentido que hay que atribuir actualmente a la palabra «espíritu». El «espíritu», afirma Lampe, es la propiedad característica de Dios (de aquí el título del libro), pero no en un sentido «estático», es decir como propiedad de la substancia divina, sino en un sentido «dinámico», en cuanto que indica cómo Dios se relaciona con la creación. En otros términos, Dios es espíritu porque —como dice el autor mismo— «El Espíritu de Dios es Dios que se manifiesta como Espíritu, es decir Dios que crea y da vida al espíritu humano, inspirándolo, renovándolo y llevándolo a plenitud»<sup>5</sup>. El espíritu divino, pues, es, en opinión de Lampe, el *modo* como Dios se relaciona *ad extra*, o, en otras palabras, es la *manera de actuar* de Dios. Es también, mirando a los efectos de la acción divina, la «presencia» de Dios en los fieles: «hablar del *Espíritu de Dios* o del *Espíritu Santo* es hablar de Dios trascendente que se hace inmanente en la

4. Se trata de un ciclo de ocho clases sobre los artículos de la fe que fue promovido por John Bampton, canónigo anglicano de Salisbury, en 1870 y que sigue celebrándose cada dos años en la iglesia de St. Mary en Oxford: suelen darlas personas de prestigio en el ambiente teológico anglicano (p. ej. Kirk y Lightfoot) sobre todo en el terreno de los estudios bíblicos o patrísticos.

5. Cfr. *God as Spirit*, p. 61.



personalidad humana, porque el hombre, a través de la experiencia de la inspiración y de la inhabitación divina, es llevado a una comunicación personal con la presencia real de Dios»<sup>6</sup>. De esta extraña definición de lo que es el «espíritu», o, como escribe el autor, el «Espíritu», con mayúscula, brotan dos consecuencias, que responden a las dos preguntas iniciales. En primer lugar se deduce que Jesús es simplemente un «hombre perfecto»<sup>7</sup>, en el cual se manifiesta perfectamente el poder del Espíritu divino. Y en segundo lugar que «Jesús llega a ser al mismo tiempo el modelo (*pattern*) de filiación y de inspiración y poder capaz de crear en nosotros una respuesta, análoga a la que él dio, al Espíritu de Dios que estaba en él y está en nosotros»<sup>8</sup>.

El último resultado de estas afirmaciones<sup>9</sup>, es que Lampe niega que el Hijo y el Espíritu Santo sean personas subsistentes, así que pone al final del libro esta sorprendente profesión de fe: «Yo creo en la Divinidad de Nuestro Señor y Salvador Jesucristo, en el sentido que el único Dios, el Espíritu Creador y Salvador, se reveló a sí mismo y actuó decisivamente en favor nuestro en Jesús. Yo creo en la Divinidad del Espíritu Santo, en el sentido que el mismo único Dios, el Espíritu Creador y Salvador, no está lejos, aquí y ahora, de cada uno de nosotros; porque en él vivimos y nos movemos, en el poseemos el ser, y él creará en nosotros, si aceptamos conocerle y confiar en él, la cosecha de Cristo: amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, delicadeza y dominio de sí»<sup>10</sup>.

Una vez expuesta la tesis central del libro de Lampe, tesis que resulta inspirada por el racionalismo y la concepción unitaria de Dios, las demás afirmaciones expuestas a lo largo de la obra se pueden ordenar con facilidad.

Siguiendo más o menos la sucesión de los capítulos, podemos decir que Lampe acepta la expresión que afirma que Jesús «sigue todavía vivo», en el sentido que la obra de la creación está en continuidad con la obra de la redención y de la santificación. Los términos mismos empleados por la Sagrada Escritura, que habla de la venida del Reino de Dios, y las palabras de Cristo nos revelan que ese Reino debe entenderse como un Reino interior, que se ejerce sobre las inteligencias y los corazones humanos, en la intimidad de cada hombre mediante la presencia inma-

6. *Ibid.*

7. Cfr. *Ibid.*, p. 17.

8. Pág. 24; de ahora en adelante, mientras no se diga lo contrario, nos referiremos a las páginas de *God as Spirit*.

9. Es evidente que Lampe se mueve en la línea trazada por el socinianismo que afectó mucho a determinados sectores del anglicanismo no-conformista, sobre todo a través de los «unitarios». Se trata, según esos pensadores, de subrayar el valor de Cristo como modelo de comportamiento, reduciendo su divinidad a su perfección moral. Esto lleva consigo, en el planteamiento de Lampe, una separación radical entre Jesús y el Hijo de Dios. El primero es efectivamente un hombre ejemplar, el segundo es simplemente un concepto abstracto.

10. Pág. 28.

nente de Dios como Espíritu. El Reino de Dios no es por tanto una realidad escatológica externa, sino el punto de llegada de la evolución religiosa y cultural del mundo, objetivo que se consigue mediante la perfección espiritual de cada uno. El papel de Jesús, en este fluir evolutivo continuo que va desde la creación a la salvación, es simplemente el de haber manifestado (revelado) el plan divino como una realidad salvífica y haber movido a los hombres a tomar parte en ello, a hacer la experiencia de Dios presente en ellos mismos y en las relaciones con los demás. Pero, con ser la vida de Cristo un hito fundamental en el desarrollo de la acción de Dios en la historia, ella no constituye una discontinuidad en la trayectoria de la historia misma, sino sencillamente un punto de inflexión (*turning point*), un momento en el cual se dio un «viraje», un cambio de orientación, sin rupturas.

Esto implica, y Lampe se da cuenta de ello, que la historia, el mundo, la creación no necesitan ser redimidos, porque alcanzan por sí mismos la salvación. He aquí, pues, que el pecado original no tiene sentido: la visión evolucionista es incompatible con una caída de nuestros primeros padres. «Nunca existió un Adán histórico. Nunca hubo una caída histórica», dice crudamente Lampe, y añade con decisión: «debemos tener cuidado y no usar la mitología bíblica y patristica, que es útil como tal para la teología, de un modo que nos lleve a olvidar que no estamos hablando de acontecimientos actuales. El mito del pecado es una representación verdadera, útil para los investigadores de la religión, de las constantes caídas de cada hombre frente a la tentación de ser como Dios... Es una descripción, y no una explicación, de la continua tentación y caída de los hombres»<sup>11</sup>. Así como no existe un pecado original en cuanto acontecimiento concreto, así tampoco hace falta, para explicar la salvación, recurrir al modelo de una persona divina pre-existente que baja al mundo. Y, puesto que la salvación ya se da aquí y ahora por la misma evolución de la historia, tampoco hace falta pensar en una existencia eterna de Cristo glorioso: éste no es más, en realidad, que el fruto de una «mitificación», es decir de una creación fantástica, que hipostatiza y transfigura la cotidiana experiencia de la obra creadora y salvadora de Dios. No hay un término escatológico trascendente más allá del tiempo: sólo hay un punto necesario de llegada de la evolución del universo.

Ya en este punto cabe señalar que, a partir de estas afirmaciones básicas y que, por otro lado se dan por descontadas, sin demostración, se vislumbra un panorama desolador: pero el autor no se detiene frente al triste espectáculo de un universo que no puede ser redimido ni transformado por la Gracia divina, sino que desarrolla hasta el fondo las premisas contenidas en su esquema trinitario (que es más bien un esquema deísta), intentando recuperar y dar consistencia a algunas verdades parciales de la fe que, a pesar de todo quiere conservar. Pero estas ver-

11. Pág. 18s.



dades quedan desvinculadas de su contexto y son afirmadas de modo gratuito, porque el esquema general está inevitablemente inclinado hacia el panteísmo evolucionista y el materialismo antropocéntrico. Estamos en presencia de las llamadas «verdades enloquecidas», aspectos parciales de la verdad insertados en un contexto que se opone tanto metodológica como constitutivamente a la fe. En efecto, cuando Lampe parece decir algo que coincide con la *doctrina recepta* es que lo está afirmando *alio sensu aliaque sententia*. Se trata más de verbalismo que de sustancia. El «sistema» forjado por Lampe, que más que un sistema es un conglomerado ecléctico, es en realidad un ejemplo significativo, y desgraciadamente no infrecuente también en otros pensadores de una reinterpretación de la Revelación en base a categorías culturales preconcebidas<sup>12</sup>. Más adelante veremos de qué categorías se trata, ahora bástenos señalar, de modo resumido, las principales conclusiones del esquema «gnóstico» de Lampe.

Hemos visto que Jesús, en cuanto personaje histórico, es tan sólo un «modelo» de virtudes (perfecto hombre, perfecto hijo de Dios): como tal carece de importancia. Lo que realmente tiene importancia es lo que aconteció en él, el llamado «Christ event», el evento Cristo, es decir la identificación (fase de mitificación) entre Jesús hombre y el concepto «Cristo». Porque «Cristo», así como Verbo, Sabiduría, Espíritu, es un término del lenguaje religioso que quiere expresar la presencia activa de Dios en y a lo largo de la historia: Lampe, en este sentido, lo llama de modo significativo un «bridge term», un término-puente. Dios, en efecto, es, según Lampe<sup>13</sup>, algo distinto del mundo, está fuera del mundo: de aquí la exigencia de expresar su «presencia» creadora y redentora, cosas que, según el autor, coinciden y se identifican, mediante términos que relacionen de alguna manera a Dios con lo creado. Tales términos

---

12. Ya se ha señalado —lo ha hecho LE GUILLOU en su libro *Le mystère du Père* (Paris 1973)— el peligro de un neognosticismo, es decir de querer someter lo revelado a la criba de una determinada filosofía. Muchos teólogos, que sería mejor llamar «pensadores religiosos», parten de un postura filosófica anterior a la Revelación y *en contraste con la posibilidad de una revelación*. Por eso se pueden llamar con toda propiedad gnósticos, porque lo son en un sentido mucho más perfecto de los antiguos. Estos últimos se quedaban en unas «añadiduras» a la Revelación; nuestros contemporáneos quieren «construir» la Revelación a partir de un elemento filosófico. Es el caso, nos parece, de los evolucionistas, hegelianos, positivistas, estructuralistas, más o menos explícitos. Las ideas, p. ej., de Teilhard de Chardin, de Küng, de Flick se acercan bastante a esta visión gnóstica.

13. Esta afirmación preliminar de Lampe no puede ser interpretada sino como un residuo de un originario deísmo; pero es incoherente con el resto de su pensamiento, que es más bien panteísta. Quizá se pueda apuntar que Lampe es un ejemplo de cómo el deísmo es una postura inestable: o se afirma, en el sentido espinoziano, que Dios coincide con la naturaleza porque *omnis determinatio est negatio*, o se afirma, en sentido hegeliano y marxista, que al Absoluto (Dios o la Humanidad según los casos) *se está haciendo*. La postura dualista, como p. ej. el deísmo, que quiere mantener dos principios absolutos al mismo tiempo es racionalmente inviable.



(Palabra, Espíritu, Cristo) han sido ingenuamente hipostasiados, es decir personificados, creando así el enigma sin posible solución de la Trinidad. Hay que deshacer ese laberinto ficticio: en el Jesús histórico sólo se cumple lo que nosotros llamamos con el nombre técnico y sintético de «Cristo». Dios se «cristifica» en Jesús, podríamos decir; o, dicho de modo más riguroso, «Cristo... ocupa el lugar central y focal de la historia de la actividad creadora de Dios en relación con el hombre en cuanto que es una persona ideal o mítica que simboliza la meta hacia la cual está orientada la actividad divina; constituye el punto terminal hacia el cual se dirige la actividad creadora de Dios: la perfecta integración del Espíritu divino con la personalidad humana»<sup>14</sup>. En este sentido el Jesús histórico posee sin duda de modo maravilloso muchos de los requisitos ideales de Cristo, pero no se identifica con Cristo, porque «Cristo» es un ideal que sólo la evolución histórica podrá realizar. Jesús es «modelo», es «ejemplar», es una «indicación» que nos orienta hacia la posesión de nuestra «cristificación»: en este sentido, toda su figura debe ser leída e interpretada teniendo en cuenta el contexto histórico en el cual vivió. Toda atribución a Jesús de propiedades extraordinarias (milagros), de dominio sobre los demonios, de características de sabiduría, ciencia, bondad, reconocer su naturaleza de mediador, de Sacerdote, su sacrificio, el sentido de su muerte, todo ésto es un producto de la fe de los discípulos, que no sabemos hasta qué punto corresponde a algo real e histórico. Aún más: parece que es fruto de una «proyección» religiosa falta de fundamento objetivo. Del verdadero Jesús, dice Lampe, «nuestro conocimiento es muy rígidamente limitado»<sup>15</sup>; a lo más podemos decir de él que fue «un hombre de su tiempo», «condicionado por la cultura de su época y de su país»<sup>16</sup>; no parece que poseyera un conocimiento real de los misterios<sup>17</sup>. Tampoco sus creencias estaban por encima de las de sus contemporáneos<sup>18</sup>, así que no necesitamos compartirlas todas; Jesús no solucionó todos los problemas éticos, ni sus enseñanzas sirven para todos los tiempos. Jesús sin duda es «decisivo» en la historia de la salvación-creación, pero no es «final»<sup>19</sup>: con la ayuda del Espíritu nosotros podemos y debemos ir más allá de la doctrina de Jesús si queremos solucionar los problemas que Jesús no pudo siquiera imaginar (los que surgen, p. ej., en la sociedad industrial, los relativos a la economía y a la ecología, los problemas sexuales, etc.). En definitiva el Jesús histórico nos sirve sólo como un signo, algo borroso y sometido constantemente a las interpretaciones históricas, de lo que es nuestra experiencia personal de Dios. Más cosas de Jesús no se pueden decir porque todo el Nuevo Testamento, que es nuestra única fuente acerca de

14. Pág. 103.

15. Pág. 102.

16. Pág. 103.

17. Pág. 112.

18. *Ibid.*

19. Pág. 113.



Jesús, no nos da una historia, sino una interpretación de la historia, o mejor dicho muchas interpretaciones (una de Pablo, otra de Juan, otras de los distintos estratos redaccionales de los Evangelios, otra de los Hechos, otra del Apocalipsis, etc., de una serie de acontecimientos.

Lo que sí los textos del Nuevo Testamento, juntos con los del Antiguo, nos permiten conseguir es la reconstrucción de la evolución del sentimiento religioso, que toma conciencia, poco a poco, del sentido de aquellos término-puente como Verbo, Cristo, Espíritu, que expresan el modo de la actuación divina en el mundo. Así «Cristo» resulta ser la *contemporary indwelling divine presence* (la presencia divina contemporánea de inhabitación), y no es otra cosa que el Espíritu<sup>20</sup>, es decir «Dios en su relación con el hombre», siendo la concepción de un Espíritu subsistente o personal distinto del Hijo y del Padre el fruto de un error conceptual, llega a decir Lampe, de Juan y de Pablo que se obstinaron en atribuir a Jesús una pre-existencia como Hijo de Dios y una pos-existencia eterna y gloriosa.

En base a la reinterpretación del concepto «Cristo» y «Espíritu», la Resurrección, como es lógico, deja de ser un *hecho* concreto e histórico, y pasa a ser una «teofanía», al estilo de las apariciones del AT, y, sobre todo, la «experiencia actual de los cristianos de la presencia viva de Cristo»<sup>21</sup>; la Ascensión es el símbolo de la glorificación de la creación; la Muerte en la Cruz es la señal de la superación de la situación de alejamiento de Dios; la Pentecostés es una «construcción teológica» que expresa la conciencia de una Nueva Alianza entre Dios y los hombres, etc., etc. Todos los acontecimientos claves del N.T. resultan ser construcciones míticas que expresan una única realidad: la presencia de Dios en el mundo, presencia que se manifiesta como «amor». Pero si uno se pregunta qué es el amor divino para Lampe, deberá admitir desconcertado que es un concepto muy poco definido: es algo que lleva al hombre a «plenitud», algo que perfecciona la creación, pero que parece no superar el nivel de puro sentimiento de bondadosidad y simpatía y que, en el caso más concreto, es idéntico a la filantropía o amor a los hombres y de los hombres entre sí.

Si, como se ha dicho, la Resurrección coincide con la fe, por ser el descubrimiento de la «presencia de Dios» en nosotros, entonces no se puede hablar propiamente de escatología. Nosotros «resucitamos» cuando tenemos fe: «la creencia en la vida futura... se apoya en la confianza (¡la fe fiducial!) que los creyentes tienen en la fidelidad de Dios: en su seguridad en la presencia creadora de Dios Espíritu, que mueve e inspira al espíritu humano para transformarlo en una personalidad capaz de corresponder a su amor»<sup>22</sup>. La *parusia* no tendrá lugar en un momento determinado, antes será sólo «la forma de la consumación de la crea-

20. Cfr. pág. 118.

21. Pág. 150.

22. Pág. 160.



ción de Dios en la humanidad, cuando la sociedad humana se habrá transformado tan plenamente a semejanza del *Adán* prototípico, que Cristo habrá vuelto a aparecer bajo la forma de una comunidad cristiforme»<sup>23</sup>. Asimismo el Juicio «debe ser entendido como un proceso continuo que tiene lugar en el interior del alma humana»<sup>24</sup>.

Al desaparecer la transcendencia del fin último, Lampe se ve obligado a re-interpretar la Iglesia y los sacramentos. La Iglesia es la comunidad en la cual los fieles hacen la experiencia de «Cristo»: en último término, no se distingue en nada del mundo: «no podemos pensar que la esfera de la acción creadora del Espíritu sea una comunidad redimida fuera del mundo»<sup>25</sup>. Con lo cual, todo lo existente resulta ya redimido: la Iglesia (en el sentido de institución histórica) no tiene, pues, por qué hablar de Dios, no puede imponer normas morales, no tiene ninguna autoridad, aún más está destinada a desaparecer cuando se difunda y consolide la conciencia universal de que los hombres formamos, ya por naturaleza, una comunidad salvadora que vive la experiencia del amor divino.

Los sacramentos son, en esta perspectiva, únicamente unos signos de la nueva presencia del Espíritu de Cristo en las vidas individuales de los cristianos y por tanto en la comunidad que los cristianos constituyen<sup>26</sup>. El Bautismo, en particular, que acapara algo más la atención del autor, es simplemente una acción dirigida a recibir a una persona en el seno de la Iglesia: expresa y confiere un *status* —el estado de santidad— «en el sentido relacional, es decir el estado de ser miembro de una comunidad dedicada a Dios y que posee una alianza con él»<sup>27</sup>. Pero tal estado se reduce a la «experiencia constantemente renovada a lo largo de toda la vida cristiana» de pecar, levantarse del pecado, arrepentirse y sentir que nuestros pecados han sido olvidados: en breve, el Bautismo es algo que simboliza y representa la gracia creadora y salvadora de Dios, el desbordarse de su amor hacia la creatura racional. En el mismo sentido, es decir en el sentido de una «presencia de Cristo en el Espíritu» que se manifiesta en los sacramentos, la Eucaristía es «el sacramento de la vida *en Cristo* que es la vida en el Espíritu de Cristo, vida motivada e inspirada por aquel Dios Espíritu que estaba en Jesús»<sup>28</sup>.

Este radical vaciamiento racionalista que Lampe lleva a cabo, y que no deja de las verdades reveladas más que un caparazón abstracto, frío e inútil —porque todo es símbolo de una pura experiencia interior espiritual— adquiere un cariz trágico, que deja aterrado al mismo autor, cuando se plantea el problema de la muerte. Al tratar este tema, Lampe se ve obligado a abandonar su postura aparentemente serena, moderada, aguda y un poco escéptica (sazonada a veces con algo de humor), para

23. Pág. 171.

24. *Ibid.*

25. Pág. 180.

26. Cfr. pág. 167.

27. Pág. 189.

28. Pág. 167.





enfrentarse con el peligro de la desesperación. Su universo es un universo en evolución, sin pecado, que pasa sin saltos cualitativos de la creación a la salvación. Un universo en el cual la presencia de Dios se manifiesta progresivamente a través del perfeccionarse del sentimiento religioso del hombre. En un universo así la creencia en una vida más allá de la muerte pierde sentido: la muerte no es una purificación, ni una premisa de la inmortalidad, es sencillamente un inevitable acontecimiento biológico. El hombre, es cierto, tiene el deseo de la inmortalidad, de una permanencia espiritual, y tal esperanza, se repite Lampe, «debe y puede» ser compatible con el mundo que él ha descrito. Pero, reconoce con tristeza, «en cuanto al modo cómo la esperanza de una vida después de la muerte puede encontrar satisfacción... no sabemos absolutamente nada»<sup>29</sup>. Quizá, apunta, todo consista en un paraíso que se realiza poco a poco: el verdadero fin último consistiría en un progreso sin fin, en una subida incesante hacia deseos y aspiraciones cada vez más elevados, porque los deseos del hombre, que es sólo una creatura, «quedan siempre fuera de su alcance»<sup>30</sup>. Lampe se alegra pensando que ha eliminado del hombre la angustia del pecado; pero su optimismo esconde en realidad la más profunda de las desesperaciones: el hombre es realmente —como diría Sartre— «una pasión inútil».

Pasando a valorar ahora las ideas expuestas por Lampe, podemos afirmar, en primer lugar que es evidente que toda la construcción del «sistema» del autor está en contraste con los datos más elementales de la fe. Esto hace imposible un análisis y una confutación detallada, porque Lampe no hace propiamente teología sino que se limita a expresar su opinión personal a propósito de unos temas religiosos.

En él llega a cumplimiento una tendencia muy difundida en la actualidad entre los estudiosos del pensamiento patrístico. Lampe enfoca el estudio de la Trinidad desde el punto de vista filológico, es decir preguntándose por el sentido de unos términos lingüísticos. Al hacer ésto se corre el peligro de confundir Teología con estudio del lenguaje religioso. No sólo: sino que se puede llegar a pensar que la Religión, considerada en su totalidad, no es más que un «sector» del lenguaje humano. Así Teología, Religión y lenguaje religioso se reducen a tres aspectos de una misma realidad: la dimensión «religiosa» (o fenómeno religioso) del hombre. Con lo cual se da la curiosa paradoja de que el estudioso de la Tradición asume una hipótesis de trabajo que niega la existencia misma de una Tradición, de un depósito de verdades transmitidas con absoluta fidelidad. En efecto (y con esto cerramos nuestro *excursus*): los Padres quisieron precisamente defender la doctrina recibida y no introducir una «reinterpretación» del dogma. Pero, si la Teología coincide con el estudio del lenguaje religioso, puesto que el lenguaje religioso varía con las épocas y las culturas, hay que concluir

29. Pág. 175.

30. *Ibid.*



que no existe una «verdad» fija cuya interpretación pueda y deba mantenerse. Los Padres se engañaban sin saberlo: creían mantener el depósito, pero en realidad estaban «transconceptualizando» un dogma.

Frente a esta postura de Lampe, ampliamente presente y difundida entre muchos estudiosos de Teología positiva, hay que seleccionar algunos temas y poner en claro una serie de puntos. Quizá el análisis de la obra de Lampe pueda condensarse en tres apartados: el estudio de su metodología, el estudio de los datos que él aporta o analiza, el estudio de las premisas filosóficas de sus razonamientos.

En primer lugar digamos de la metodología. Por supuesto Lampe no sigue un método teológico, porque no acepta la Revelación como tal, es decir como conjunto de verdades de origen divino, sino que somete todo lo revelado a una reinterpretación de tipo histórico-cultural. La Revelación es para Lampe tan sólo un conjunto de afirmaciones que se han hecho a lo largo de la historia de la religión cristiana y que deben ser examinadas caso por caso. En breve: Dios, para Lampe, no se revela en el sentido clásico (*locutio Dei ad homines per modum magisterii*), sino que se «revela» de modo immanente, en la toma progresiva de conciencia del hombre a lo largo de la historia. En Lampe no hay la disposición sencilla y humilde de un fiel que está abierto a lo que Dios puede decir: no hay «sentido» del misterio, no hay una *fides ex auditu*. Su estudio, por tanto, no es la actividad de la *ratio fide illustrata* propia de la Teología, sino el ejercicio crítico de un entendimiento que acepta sólo lo que puede ser demostrado, y que, por tanto, se erige en medida de la verdad. Con lo cual —y es otra contradicción paradójica pero inevitable— el historicismo racionalista de Lampe niega precisamente el hecho histórico indudable de la Revelación (cfr. 1 Ioh 1,1-3). Ignora que los Apóstoles no quisieron transmitir una interpretación ni una visión del mundo, sino «una experiencia vital» que ellos mismos, a veces, no acababan de comprender. Como es frecuente, Lampe justifica su escepticismo afirmando que es imposible atravesar la cortina de humo de la fe de la «Iglesia primitiva»: no podemos saber lo que Cristo dijo (las *ipsissima verba Christi* que son como el «Vellón de oro» de la exégesis bíblica protestante), sino sólo lo que los primeros cristianos creyeron. No se da cuenta, en este sentido, de que el problema de los *ipsissima verba Christi* es un falso problema puesto que los Evangelios no «mitifican» a Cristo, sino que describen con verdad su historia y su predicación. Para Lampe el camino hacia el Jesús histórico está cortado por el Cristo de la fe. Pero, al aceptar esta separación entre fe e historia, olvida que la fe de la Iglesia primitiva se basa en *unos hechos históricos* y no en elucubraciones. No se puede explicar la fe inmediata, constante, universal, sin fisuras, de los cristianos en la Pasión, Muerte y Resurrección del Señor si no admite que *hubo* realmente una Pasión, Muerte y Resurrección.

Lampe pasa constantemente de la interpretación al hecho: el hecho *debe* haberse desarrollado según la explicación racional que se le puede dar. En este sentido «reinterpreta» la Sagrada Escritura, especialmente



el Nuevo Testamento, y los Padres. Vamos a dar un ejemplo entre muchos: el sentido del término bíblico Espíritu. Lampe empieza diciendo (cfr. pág. 35) que «Espíritu es uno de aquellos «términos-puente» que, en el lenguaje religioso judío, expresan la idea de un Dios que se dirige y entra en contacto con el mundo creado. Según Filón —añade Lampe— Espíritu es lo mismo que Sabiduría y coincide con el «female divine principle» (pág. 42): el principio femenino de la divinidad. Puesto que Filón hipostatizó el Logos, o por lo menos dio inicio al proceso cultural de hipostatización, los Teólogos Trinitarios, sobre todo los escolásticos, los escritores de espiritualidad y los místicos cristianos hicieron lo mismo con el Espíritu. Este proceso no se desarrolló siempre con claridad, sigue diciendo Lampe, puesto que la palabra Espíritu mantuvo por mucho tiempo un sentido ambivalente: por un lado indicaba a Dios mismo y, por otro lado, la fuerza —impersonal— de Dios presente en la vida (*ruah*), en los profetas y en las inteligencias (*dynamis, pneuma*). Fue precisamente este segundo aspecto, que ponemos de manifiesto cuando hablamos de inspiración, el que, poco a poco, hizo pensar que existía una «presencia especial» de Dios en Jesús y en los cristianos, hasta que se llegó a concebir esta presencia como una hipóstasis distinta.

Este razonamiento es un buen ejemplo de unas conclusiones precipitadas debido a la falta de rigor de su autor. Sería largo enumerar todos los fallos que encierra. Nos limitamos a los siguientes: Lampe silencia que existe toda una predicación de Cristo y del Evangelio acerca del Espíritu Santo como persona (Lc 1,35,41; Mt 3,16; Lc 12,10; Lc 12,12; Mt 12,32; Mt 28,19); olvida toda la descripción de la acción personal del Espíritu Santo en la fundación de la Iglesia (cfr. p. ej. Ioh 14,15s; 14,26; 16,23; Act 1,5; Act 2,38; 8,17-19; 10,44s; 15,28; 19,2; 20,28, etc., etc.) omite la afirmación de la existencia y personalidad del Espíritu Santo en la predicación apostólica (p. ej. de Pedro: 1 Petr 1,12; de Judas: Jud 20; de Juan: 1 Ioh 3,24; 4,13; Apoc 2,7...; e innumerables citas de San Pablo: p. ej. 1 Cor 2,10-12, etc.); no dice una palabra de la herejía macedoniana, que fue detectada enseguida como herejía y que dejó perplejos a muchos arrianos, etc., etc. Si el Espíritu Santo, admitiendo por un instante la tesis de Lampe, fuera una «hipostatización» del *ruah* hebreo, tal hipostatización debería remontarse no al ambiente helenístico (es inútil citar en este sentido a Platón y a Jámblico que hablan sólo de la *mántica*, es decir de los fenómenos de éxtasis que se daban en el paganismo), sino a la predicación apostólica ya en Jerusalén, (como demuestran el caso de Simón Mago, del Concilio de Jerusalén, de la Pentecostés, el *Kerygma* de Pedro, etc.), y, más allá todavía, a las palabras mismas de Cristo, anteriores a las eventuales «proyecciones» de la fe pos-pascual de los Apóstoles (es el caso de la famosa perícopa de la «blasfemia contra el Espíritu Santo»). En realidad no hace falta conceder tanto a Lampe: es evidente que la subsistencia personal individual y distinta y la naturaleza divina del Espíritu Santo fue un elemento de la enseñanza de Cristo y de la experiencia concreta de los apóstoles.

Es, en cambio, a la luz de la doctrina predicada por el Redentor, y de la realidad concreta histórica experimentada por la Iglesia en sus comienzos, como se descubre que el *ruah Yahweh* del Antiguo Testamento tiene un sentido mucho más profundo de lo que los mismos judíos podían sospechar. Por otro lado la certeza en la existencia personal del Espíritu Santo, que se da en la doctrina cristiana, explica por qué en toda religión humana haya, de alguna forma, una noción aunque vaga y borrosa de un Espíritu vivificador y santificador: se trata de aquellos famosos *semina spiritus* o *semina verbi* que los Apologistas cristianos sabían descubrir y emplear para convertir a los paganos cuando les hacían ver que los mejores entre ellos habían, sin saberlo, preparado el camino a Cristo.

Lo mismo que acabamos de señalar a propósito del término Espíritu se podría repetir *mutatis mutandis* por los términos Sabiduría, Verbo, etc. En general se puede decir que la metodología de Lampe es radicalmente defectuosa y no digna de un investigador porque, en vez de dejarse conducir por los datos, antepone a los datos una interpretación previa (la evolución cultural) y selecciona los datos mismos en base a este prejuicio.

Pasando a los elementos literarios e históricos que el autor aporta o analiza en favor de su tesis principal (el modelo de un Dios-Espíritu que se manifiesta como «espíritu de Cristo» y «espíritu del hombre»), cabe señalar que las graves deficiencias metodológicas repercuten aquí de modo todavía más evidente.

Aparte los tópicos como hablar de la época actual, del hombre de hoy, de la mentalidad contemporánea, para establecer el punto de partida para investigar qué quiere decir la afirmación de que Jesús «sigue viviendo hoy» o qué quiere decir el «acontecimiento Cristo», tópicos que pueden ser desbaratados con facilidad, es interesante escoger entre las afirmaciones del autor una que constituye un ejemplo particularmente característico.

Lampe, en efecto, no puede ignorar y no ignora el largo y duro esfuerzo que tuvieron que desarrollar los Padres de la Iglesia para defender la fe trinitaria contra las herejías que surgieron a lo largo de los siglos: antes contra los gnósticos (S. Ireneo, S. Hipólito), después contra los monarquianos (Tertuliano) y los subordinacionistas (S. Dionisio), por último contra los arrianos (S. Hilario, S. Ambrosio, S. Atanasio, los grandes Capadocios, etc.). Pero, a pesar de todas las reiteradas afirmaciones de los Padres, Lampe se ratifica en su postura: hablar de una trinidad de personas distintas es incompatible con el monoteísmo<sup>31</sup>. O se adopta el politeísmo, que es evidentemente absurdo, o no cabe sino volver al monarquianismo<sup>32</sup>. En un determinado momento, el autor

---

31. Cfr. pág. 137.

32. Pág. 139.



se da cuenta<sup>33</sup> de que su enfoque le lleva inevitablemente a confundir el cristianismo con el gnosticismo. Si hubiera detectado con claridad este error, Lampe hubiera podido, a lo mejor, rectificar toda su postura: hubiera sido una rectificación radical, pero, por lo menos, le hubiera permitido evitar caer en la herejía. Pero no: he aquí su desconcertante (pero en cierto sentido coherente) conclusión: «la diferencia entre la Cristiandad ortodoxa y el Gnosticismo no consiste tanto en que para éste el mito es suficiente para la fe y la salvación, mientras que para aquél la eficacia salvadora brota de unos acontecimientos históricos; depende más bien de la distinta idea que tienen de salvación: para los Gnósticos se trata de la realización por parte del hombre de su propio ser, actualmente existente; para los Cristianos ortodoxos se trata de la transformación del hombre en algo que Dios quiere que sea, y que él todavía no ha alcanzado». En definitiva, no es la verdad doctrinal la que separa los Cristianos de los Gnósticos (lo que hace suponer que para Lampe la historia de un hecho es lo mismo que el mito), sino que, sencillamente, el Cristianismo es un Gnosticismo dinámico. Se trata de una mistificación increíble, puesto que es casi exactamente al revés. El Gnosticismo se separa y se distingue del Cristianismo *precisamente* porque somete la Revelación a la visión filosófica previa; y decimos *casi* al revés porque siendo el Cristianismo una doctrina de salvación (aunque sea al mismo tiempo mucho más que éste) firmemente anclada en una verdad (que como tal es eterna), es, sin embargo, también algo escatológico (algo empezado, pero todavía no perfecto). El Gnosticismo, por su parte, no posee en absoluto una dimensión de permanencia, de algo ya conseguido: al contrario, bajo la apariencia de una salvación que puede ser conseguida con facilidad, se refugia en el futuro, o vive de una escatología mítica (el mito del eterno retorno, de los ciclos, etc.) que encubre un tremendo vacío. El Gnosticismo, en realidad, es una religión del anonadamiento humano, porque no consigue romper el vínculo de la contingencia, y éste es precisamente lo que se nota en la misma obra de Lampe, que, después de haber hablado de una «creación permanente», la hace desembocar en la mejor convivencia entre los hombres (!).

Al señalar, por fin, los presupuestos filosóficos que condicionan toda la construcción ideológica de Lampe, es fácil señalar que son dos: el tomar como punto de partida para establecer la verdad la situación de la cultura contemporánea (por supuesto descrita de modo arbitrario) y el considerar que salvación y creación coinciden. El primer supuesto filosófico no es más que una forma entre muchas del principio de inmanencia: la verdad no es una propiedad del ser, sino una característica de la situación histórica de una sociedad determinada (real o ficticia, poco importa). El segundo supuesto (salvación = creación) manifiesta, a la vez, el desconocimiento de dos nociones: en primer lugar que la creación, en cuanto creación, *no puede ser evolutiva* (lo que sí puede evolucionar

33. Pág. 17.

es una cosa *después* de haber sido creada), y en segundo lugar, que el orden de la creación *no necesita* para ser perfecto en sí la elevación a un orden superior (salvación). Es cierto que la creación *puede* ser elevada (potencia obediencial), pero esta potencia debe ser interpretada como disposición pasiva a sufrir la acción de un agente externo. Decir lo que dice Lampe equivale a decir que la creación sin elevación es incompleta en su mismo orden, y ésto es lo mismo que decir que el acto de ser no hace existir las cosas: y ésto a su vez es tanto como negar el principio de contradicción (¡a esto llega el «racionalismo» de Lampe!).

Como casi siempre, por debajo de unas afirmaciones teológicas heréticas, se descubre la presencia de algunos burdos errores filosóficos; en este caso la deformación de la noción de ente y la negación de las propiedades transcendentales del ser que fundamentan el principio de no contradicción. Es lógico (o mejor dicho es previsible e inevitable) que Lampe desemboque por tanto en unas conclusiones que hacen inútil todo su esfuerzo religioso. Así p. ej., el autor se ve forzado, por su mismo pensamiento, y a pesar de tantas declaraciones en favor de la salvación, a decir una frase tan crudamente panteísta como la siguiente: «También se puede pensar que la divinidad, que es casi lo mismo que la racionalidad, inhiera por naturaleza en la constitución del hombre»<sup>34</sup>. Si esto es así de nada ya sirve la Encarnación, de nada ya sirve el Espíritu, porque todo ya está dado en la creación.

Muchas cosas se podrían concluir de este análisis del libro de Lampe. Entre ellas sólo queremos señalar dos. En primer lugar que el camino de aproximación a los Padres no puede ser exclusivamente ni prevalentemente filológico. Postular que el estudio del empleo de una determinada palabra pueda arrojar luz sobre su sentido teológico es peligroso, si no se matiza con cuidado: equivale a reintroducir un principio filosófico que puede ser de tipo inmanentista. Y, hay que repetirlo una vez más, el inmanentismo es incompatible con la Revelación. En segundo lugar, cabe añadir que cualquier filosofía que no admita la «presencia objetiva del ser» el *ser en sí*, o, en otros términos, entienda el «objeto» como un producto del sujeto (*a nosse ad esse valet consequentiam*), destruye necesariamente el misterio Trinitario. Lo puede destruir, como hace Lampe, en sentido monarquiano (o, como dicen los anglosajones, «unionista»), o lo puede destruir en sentido adopcionista (y siempre, en el fondo, volverá al monarquianismo); de todos modos, aunque el punto de partida pueda ser el deseo de mantener «algo» de la fe cristiana, siempre se desemboca en la negación del contenido de esta misma fe. Nos parece que hay que recorrer el camino inverso al de Lampe: los Padres nos enseñan que no es la verdad cristiana la que debe adaptarse a los tiempos, sino que son los hombres de cada tiempo los que tienen que aceptar la verdad de Cristo. Y, al aceptarla, encontrarán la solución a sus angustias.

34. Pág. 116.