

LA TEOLOGIA Y EL EVANGELIO DE CRISTO SEGUN E. L. MASCALL

MICHAEL GIESLER

El Doctor Eric L. Mascall, antiguo profesor de Teología Histórica en la Universidad de Londres, es muy conocido en el mundo anglicano por varios libros, como p. ej. *He Who Is, Corpus Christi* y *Openess of Being*¹. Su trabajo más reciente² analiza algunas tendencias actuales en Teología y ofrece algunas sugerencias para una consideración más fructífera de las verdades básicas del Cristianismo.

Este libro puede ser, por tanto, una respuesta serena y meditada a la turbación producida por el libro dirigido por John Hick, *The Myth of God Incarnate*. El editor del libro nos avisa que las dos obras, la de Mascall y la de Hick, salieron a la luz casi al mismo tiempo y que precisamente por esto «frente a unas peticiones tan exigentes en favor de una drástica revisión de las doctrinas tradicionales, Mascall expone con lucidez y con profundo convencimiento sus tesis. El autor entiende que la doctrina ortodoxa del cristianismo, lejos de ser estéril o ya agotada, ofrece respuesta a muchas necesidades y problemas actuales, y tiene una rica e inexplorada profundidad».

1. E. L. Mascall es muy conocido por ser un convencido defensor de la filosofía y teología tomista. Pertenece a un grupo de tomistas ingleses de confesión anglicana. Cfr. B. MONDIN, *Le teologie del nostro tempo*, 2.^a ed. (Alba 1976) pp. 187-200. Otros pensadores destacados de la misma corriente son L. Gilkey, J. B. Cobb, S. M. Ogden, P. Berger y T. Luckmann. Las noticias que aparecen en cambio en L. KLEIN, *La Teología anglicana en el siglo xx*, en *La Teología en el siglo xx*, dir. por H. VORGRIMLER y R. V. GUCHT, tr. de M. Jiménez y P. Varela, vol. II (Madrid, BAC-maior, 1973) pp. 107-131, son francamente parciales y tendenciosas.

2. E. L. MASCALL, *Theology and the Gospel of Christ (An Essay in Reorientation)* (London, SPCK, 1978) 254pp. El autor ha evolucionado bastante desde su obra *The secularisation of Christianity* (London 1965) donde miraba con cierta simpatía a los representantes de la *Death-of-God-Theology*. Si allí veía algunos aspectos positivos en las nuevas corrientes, ahora, con la experiencia y mayor profundidad, ha podido denunciar carencias y claros errores.

A. *Las premisas*

En la misma introducción, que lleva un título en francés: *Trahison des Clercs*, Mascall señala ya uno de los temas centrales de este libro: en los últimos años se ha dado una progresiva traición de la doctrina cristiana, y muchos de los llamados teólogos «intelectuales» han de-sobrenaturalizado a Jesús, con grave daño para sus hermanos espirituales y para las almas a ellos confiadas. Las causas de esta eliminación de lo sobrenatural son complejas, pero dos son las áreas particularmente afectadas: la filosófica, por la evidente carencia de fundamentos filosóficos y teológicos que se detecta en muchos autores; y la ecuménica, debido a una confusión muy difundida acerca de la verdadera naturaleza del ecumenismo.

Es interesante señalar que Mascall, al abordar el tema de las causas de la *trahison des Clercs*, lo hace desde la perspectiva más difícil y más conflictiva: la doctrina social cristiana. En la confesión anglicana, nos dice el autor, en los últimos años, se ha producido una fractura que se evidenció de modo patente cuando en 1975 se publicaron las Actas de un *simposium* sobre la exégesis del Nuevo Testamento que había sido reunido en honor de C. Evans. La mayoría de los asistentes empleó para desarrollar la hermenéutica bíblica unos métodos de cuño positivista: Mascall se detiene en comentar la reacción de J. M. Redford que señaló con acierto cómo el verdadero problema de la exégesis es un problema de método. Redford echó de menos en casi todas las aportaciones de los congresistas el *theological level* y denunció la presencia de un *doctrinal empiricism*, o —como prefiere llamarlo Mascall— de un *doctrinal positivism*. En dicho simposio el criterio positivista llegó a tales extremos, añade con humor Redford, que hubiera sido mejor que los biblistas hubieran hecho alarde más que del tradicional empirismo anglo-sajón, de la meticulosidad alemana, de la lógica latina y de la penetración francesa. Mascall recoge y hace suyas las opiniones de Redford pero amplía el campo de análisis: el problema no es exclusivamente bíblico.

Siempre en 1975, por ejemplo, en el interior del anglicanismo se abrió un encarnizado debate a propósito de la ordenación de mujeres. El enfrentamiento manifestó la existencia de un malestar cuyas causas son (Mascall cita a este propósito la opinión de Kemp, obispo anglicano de Chichester) un fuerte escepticismo prácticamente universal y la pérdida de la fe en la perfecta Divinidad y Humanidad de Cristo. A la luz de las implicaciones de estos dos episodios, Mascall plantea el problema de la naturaleza de la acción social del cristiano. El anglicanismo se ha señalado siempre por su preocupación humanitaria: pero esta preocupación «no ha sido simplemente una manifestación de bondad y de compasión... sino algo sólidamente apoyado en una doctrina cristiana bien establecida y que ha sido expresada mediante un pensamiento disciplinado y teológicamente

penetrante». La preocupación social y misionera cristiana, que en Inglaterra tuvo en años recientes como destacados representantes a F. D. Maurice, C. Gore, W. Temple, P. E. T. Widdrington y otros muchos, menos conocidos, ha entrado en crisis. Y amplios sectores de la intelectualidad anglicana han llegado hasta repudiarla. Este fenómeno de rechazo ha tenido como manifestación el olvido, y hasta la puesta en discusión, del término mismo «sociología cristiana». Mascall entiende que esta crisis del entero planteamiento ético del anglicanismo se debe a que, como dijo ya en 1955 el célebre A. M. Ramsey, «la teología ha tomado bastante en serio el orden natural, pero ha rebajado lo sobrenatural a ese mismo nivel». La confusión natural-sobrenatural es la fuente y la raíz de las «teologías secularizadas» o «secularizantes» y esto se da por otro lado, añade Mascall, no sólo en el anglicanismo, donde los casos de A. T. Robinson, G. Vahanian, W. Hamilton, T. J. J. Altizer y H. Cox son paradigmáticos, sino también en el Catolicismo, donde se asiste a una *theological disintegration*, porque la fundamentación de la doctrina social no se busca en las fuentes auténticas del pensamiento cristiano sino en la situación cultural contemporánea. También el ecumenismo, por su parte, ha sufrido mucho por todo este fenómeno secularizante: los autores han buscado establecer una base común de modo irénico y ficticio, apoyándose en el humanitarismo y dejando de lado los temas doctrinales. Mascall entiende, en cambio, que el verdadero ecumenismo debe tener un fundamento adecuado y un soporte teológico, de modo que «los miembros de las diferentes iglesias lleguen, mediante el estudio común y el intercambio de ideas, a una comprensión más profunda tanto de la propia tradición como de las de los demás». Esta profundización podrá permitir detectar prejuicios u opiniones preconcebidas que quedaban ocultas, obviar a eventuales deficiencias y corregir desviaciones hasta llegar a un verdadero y benéfico enriquecimiento³. Pero —repite el autor— la consecución de este objetivo exige que los problemas se planteen y se resuelvan, hasta donde es posible, en el terreno teológico.

Definido así el marco general de su intervención mediante una vigorosa llamada a volver a hacer teología y a no perderse en lo filantrópico,

3. El ecumenismo de Mascall queda sin embargo insatisfactorio, a pesar de las buenas intenciones de nuestro autor y de la seriedad de su planteamiento. Mascall parece convencido que las distintas «iglesias» (un plural ya muy significativo) están destinadas a convivir de un modo que podríamos llamar «paralelo». Así, p. ej., se expresa en pág. 9: los miembros de las distintas iglesias podrán conseguir mediante el diálogo ecuménico que «without any of the parties abandoning the special insights, both in thought and in practice, which under the providence of God it had been privileged to achieve, there would be a real sharing and an enrichment of life from which both parts and whole would benefit». Con lo cual casi parece que la existencia de varias confesiones religiosas se debe a la Providencia Divina (!). No parece que Mascall haya aplicado aquí el principio de que la verdad es necesariamente *una*. El enfoque anglicano es sin duda el límite más notable de su intervención cultural.

Mascall pasa a los temas candentes de la Teología. No sin señalar antes que el problema del método teológico depende en el fondo de la contestación que se dé a la pregunta acerca de Jesucristo.

B. La metodología teológica

En el primer capítulo, por tanto, cuyo título es *The Nature and Task of Theology* (la Naturaleza y la tarea de la Teología), el autor se refiere al primero de los dos sectores señalados, es decir, a las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural. La crisis contemporánea en el pensamiento teológico (y Mascall afirma con toda claridad que tal crisis existe)⁴ está caracterizada por la división de la Iglesia en dos alas extremas, una de izquierda y otra de derecha⁵, por la pérdida generalizada de mentalidad cristiana en Occidente y por un profundo prejuicio que ha penetrado en las Facultades universitarias, en base al cual se da más importancia a la evidencia experimental que a los principios teológicos⁶. Hace urgentemente

4. Mascall declara con pena pero con claridad que existe una sima en el interior de la especulación religiosa anglicana, y que se trata de un fenómeno que se extiende a «todas las confesiones Cristianas» (p. 15). No es algo peculiar a una confesión, sino algo común a todo el mundo cristiano. La crisis, añade Mascall, es doble: teológica y eclesial. En teología el interés se ha desplazado de Dios al hombre y a las ciencias humanas. En el ámbito eclesial hay una separación muy clara entre clero y laicado, entre teólogos y párrocos y entre la intelectualidad eclesiástica y el mundo académico. La denuncia de Mascall es de agradecer, frente a tanto optimismo sin fundamento que considera la secularización como algo positivo. Sin embargo la óptica de Mascall se demuestra de nuevo parcial: la unidad doctrinal de la Iglesia no depende de las posturas doctrinales que se dan de hecho. Mascall, si aceptara acriticamente la situación de división que denuncia, se vería obligado a condicionar la famosa tesis rahneriana sobre el pluralismo: nuestra época tendría como elemento característico un pluralismo teológico insalvable. Lo que es manifiestamente un error.

5. Así en su terminología. Hay un «left-wing, courageous, liberal, radical, progressive and democratic», según dicen sus partidarios. Y a ello se opone un «right-wing, cautious, conservative, traditional, reactionary and authoritarian» (p. 25). Mascall afirma que «it is impossible today to discuss any topic of Christian faith, ecclesiastical policy or religious practice without finding one self allocated, if not by oneself then by one's audience, into one of two sharply opposed camps». La afirmación nos deja algo perplejos: quizá pueda ser verdadera desde un punto de vista puramente fáctico. Lo que de todos modos no nos convence es en cambio la atribución de tal división a un mecanismo histórico de *releasing of authoritarianism* que habría producido por un lado un brote de individualismo irresponsable y un endurecimiento reaccionario por otro. No: la división existente, o mejor dicho el alejamiento de la ortodoxia por parte de algunos sectores culturales se debe a causas filosóficas profundas.

6. Mascall señala con acierto el peligro del «positivismo» práctico. Pero hay que añadir que no es sólo el empirismo el enemigo de la Teología. Bastaría considerar, p. ej., el peligro que supone el idealismo, que quiere llevar a cabo una *aufhebung* de la Revelación. Pero, repetimos, Mascall contempla el problema así como se da en el mundo de habla inglés. En este sentido es interesante un dato que nos da en pág. 20. Según un estudio de E. J. Burge, entre 1950 y 1962 se leyeron en las uni-

falta, insiste el Autor, volver a la Teología como actividad eclesial, desarrollada como algo que está en continuidad con los compromisos contraídos en el bautismo. Al analizar las obras de varios autores ingleses, franceses y alemanes⁷, Mascall indica el peligro y la falsedad del nuevo «sentido común» de las teologías historicistas.

Por esto examina con más detenimiento las posturas de Lonergan y de Torrance que corresponden a unos sistemas teológicos «trascendentales»⁸. El pensamiento del profesor escocés le parece a Mascall muy oportuno por haber señalado con claridad el peligro de una vuelta al protestantismo liberal inclusive en el pensamiento católico. No todas las tesis

versidades británicas 611 tesis para el Ph. D. en las facultades y departamentos de Teología. Ahora bien, de estas tesis, 128 eran de carácter biográfico, 120 de historia de la Iglesia, 90 de Sagrada Escritura (con orientación prevalentemente filológica) y sólo 89 relativas al pensamiento teológico, es decir, de Teología especulativa. La conclusión de Mascall es muy tajante. Utilizando las palabras de Norman P. Williams, escritas en 1933 cuando era profesor del Instituto *Lady Margaret* de Oxford, nuestro autor afirma: «la teología, para bien o para mal, en su sentido estricto de estudio de Dios y de su revelación personal al hombre en Jesucristo, ha sido rebasada y finalmente suplantada por las distintas disciplinas que en el pasado habían sido sus auxiliares» (p. 22).

7. Mascall analiza brevemente a muchos autores. Entre los del mundo anglosajón destacan M. Wiles, que es el gran defensor de la idea de una nueva construcción del cristianismo (*The Remaking of Christian Doctrine*, London 1974) que implica previamente la erosión de toda aserción específicamente cristiana; Don Cupitt, que describe el Cristianismo como «una familia de creencias monoteístas que de distintas maneras encuentran en Jesús la clave para las relaciones del hombre con Dios» y, por último, J. Hick que se demuestró convencido de que todas las religiones confluirán en el futuro hacia una «single world religion». Wiles, Cupitt e Hick son tres destacados colaboradores que han intervenido en *The Myth of God Incarnate*. Entre los autores católicos, Mascall pondera el pensamiento de H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar, M. D. Chenu y L. Bouyer, dando una clara preferencia a este último, del cual cita con admiración *The Decomposition of Catholicism*. Rápido y agudo es el juicio de Mascall sobre H. Küng, del cual dice que su *Infallible? An Enquiry* podría ser el producto de una pluma perfectamente anglicana, aparte alguna afirmación (p. ej. la afirmación de que toda definición dogmática que no está explícitamente en el NT es a lo mejor poco importante) que es heterodoxa tanto para un católico, como para un anglicano, como para un griego-ortodoxo. De Rahner Mascall, con humor, dice: «aunque muchos puedan sentirse exasperados por la tortuosidad excesiva y la incesante vuelta sobre sí del estilo literario de Karl Rahner, es muy fácil reconocer que no es más que el producto de una especie de decisión delicada de llevar a cabo la misma tarea de ruptura deliberada (con el carácter sobrenatural y revelado del Cristianismo)» (p. 26 s.).

8. Se trata del apartado tres del capítulo segundo. Este apartado lleva el significativo título de «Dos enfoques constructivos» (*Two constructive Approaches*). En ello Mascall analiza el pensamiento de T. F. Torrance, teólogo calvinista y profesor en la Univ. de Edimburgo, así como está contenido en una conferencia sobre «El futuro de la Iglesia», pronunciada en Bruselas en septiembre de 1970, y en sus libros más importantes: *Space, Time and Incarnation* (OUP 1969); *Theological Science* (OUP 1969) y *God and Rationality* (OUP 1971). De Lonergan Mascall analiza, por su parte, *Method in Theology* (Darton 1972); *Insight: A Study of Human Understanding* (Longmans 1957) y *Philosophy of God, and Theology* (Darton 1973).

de Torrance son compartidas por nuestro autor⁹: pero su enfoque fundamental merece —según él— respeto y atención. Se trata de reivindicar para la Teología la naturaleza de ciencia en sentido estricto, gracias a la unidad y peculiaridad de su objeto que es Dios¹⁰. Torrance supera, por otro lado, la postura bultmaniana, así como la de la «nueva teología» de J. A. T. Robinson, porque busca y defiende un planteamiento «objetivo» de la Teología y no un refugiarse en el mero sentimiento religioso, lleno de *romantic irrationality* y *bloated subjectivity*. Lonergan, por otro lado, tiene el mérito de haber señalado que la Teología supera y culmina todas las demás actividades cognoscitivas del hombre. Esto es cierto, admite Mascall, pero se debe al *philosophical Sound* de Lonergan: la Teología obedece al esquema general de toda actividad gnoseológica que es, de por sí, metodológicamente trascendental¹¹. No queda suficientemente ga-

9. Mascall pone de relieve que Torrance es un «calvinista convencido» (p. 46) y que es «una figura controvertida, como todos saben, en el terreno teológico» (p. 49). Así resume sus tesis relativas a la Teología: la Teología es una ciencia «en el sentido estricto de la palabra»; su objeto es Dios mismo; es una ciencia peculiar que debe establecer con claridad su método en base a su naturaleza. Mascall comparte estas tesis y agradece a Torrance su rigor metodológico, frente a la vaguedad sentimental de la «new theology». Pero discrepa del profesor escocés en dos puntos importantes. El primer punto es la orientación anti filosófica de Torrance. Para Torrance, en efecto, Dios puede ser conocido sólo por la fe en Cristo (es un *God-as-revealed-in Christ*) y la teología natural es ociosa y perversa. El segundo punto es la consideración exclusiva de la revelación en Cristo. Mascall admite que en Cristo se dio la plenitud de la revelación, pero esto no excluye la posibilidad de «otras revelaciones» por parte de Dios, aunque sean siempre ordenadas a Cristo. En definitiva lo que más comparte Mascall de Torrance es la tentativa de superar un planteamiento subjetivista de la Teología (de un tipo que podríamos llamar Schleiermacheriano) para buscar un «anclaje» sólido en la fe. Pero —y aquí intervenimos nosotros— Mascall no detecta el verdadero defecto fundamental de Torrance o, por lo menos, no lo somete a una crítica cuidadosa. Torrance no supera el planteamiento subjetivista de la Teología porque, aunque vuelva a conectar con un acto de fe lleno de contenido, entiende que la fe es una «proyección» del sujeto hacia un Dios desconocido y que *siempre queda desconocido*. La fe es «tendencia hacia» Dios, dice Torrance. Hacia un Dios verdadero, existente, real; pero inalcanzable. Con lo cual la Teología, deducimos nosotros, no puede superar para Torrance el nivel de explicitación de esta «tendencia» inmanente. La Teología sería entonces no el «discurso racional sobre lo revelado», sino la «estructuración científica de las consecuencias de un acto inmanente de fe fiducial».

10. Es sintomático que Mascall hable de Torrance después de haber analizado la definición tomista de Teología. Puede que este orden se deba simplemente al deseo de seguir una línea cronológica, pero no deja de ser significativo que Mascall no vea que la formulación de Torrance es un *retroceso* en comparación con el planteamiento de Sto. Tomás. Ni el acudir al planteamiento de G. Moran (*Theology of Revelation*, Burns Oates 1967; cfr. pág. 35 ss.) para solucionar las diferencias nos parece satisfactorio. Volveremos sobre esto un poco más adelante.

11. Como bien se sabe Lonergan pretende fundamentar un «tomismo trascendental» sobre la base metodológica de una «triple conversión» por parte del teólogo. Lonergan vuelve a afirmar la exigencia de una crítica filosófica que preceda la Metafísica y, en el terreno teológico, la adopción, en sentido fuerte y con valor criteriológico, del axioma *nihil amatum nisi precognitum*. El teólogo debe realizar,

rantizado, según Mascall, en el pensamiento lonerganiano el carácter gratuito de la Revelación¹².

A este punto Mascall ofrece su solución: ni la de Wiles¹³ ni la de Rahner¹⁴ son satisfactorias. Volviendo a las grandes tesis de Sto. Tomás

en primer lugar, una conversión intelectual: el «método trascendental» del pensamiento que debe adoptar le llevará a una «elevación de autoconciencia» (*heightening of consciousness*) que le permitirá arrojar luz sobre sus interrogantes básicos (¿qué hago cuando conozco? ¿por qué el conocimiento hace esto? ¿qué es lo que conozco cuando conozco?). Dios se presenta, si uno adopta el método trascendental, como la condición a-priori de la posibilidad misma de preguntarse qué son y cómo son lo inteligible, lo incondicionado, y el valor. Llega así el momento de otra conversión: el paso a la Teología. El «método trascendental» resulta ser simplemente una parte del método teológico global, porque este último incluye también la consideración de la exigencia religiosa. La pregunta acerca de Dios es, por tanto, no sólo el elemento implícito en toda pregunta, sino que nuestra relación de amor con Dios (*being in love with God*) es la fuerza motora fundamental de nuestra intencionalidad consciente. En definitiva para Lonergan la Teología no es sino la explicitación («objetivación» según su terminología) teórica de la búsqueda del «don del amor de Dios», es decir, la explicación de la inquietud humana, del esfuerzo cognoscitivo, de la explicación de la historia y de la organización sistemática del pensamiento a la luz de la presencia implícita del problema de Dios. Mascall objeta justamente que Lonergan falla en seis puntos cuando elabora su complicado sistema basado en la «intencionalidad» y «autoconciencia» (*consciousness*). Los seis puntos son: excesivo intelectualismo, falta de una clara separación entre razón y revelación, minusvaloración de la unicidad del Cristianismo, aceptación acrítica de la situación actual del pensamiento, olvido del carácter específicamente «religioso» de la Teología con el consiguiente olvido de la tradición del pensamiento cristiano, apriorismo apodíctico del punto de partida de Lonergan. Son críticas totalmente acertadas. Pero falta una que hubiera sido aún más decisiva: Lonergan no supera el ámbito de la opción de immanencia y su «teología» no es un conocimiento objetivo, sino la «formalización» de la autoconciencia religiosa.

12. Es evidente, y así lo señala Mascall, que Lonergan quiere proporcionar a la Teología un estatuto «crítico-filosófico», pero al hacerlo parece absorber la filosofía en la Teología, puesto que la «conversión intelectual» postula una «conversión religiosa», y, sin embargo, lo que hace en realidad es disolver la Teología en la filosofía.

13. Wiles (*The Making of Christian Doctrine*, Cambridge, CUP 1967; *The Re-making of Christian Doctrine*, London, SCM 1974), a pesar de un teísmo vago y pietista, niega la posibilidad de cualquier intervención de Dios en el mundo que no sea la simple creación. En conexión ideal con los deístas de los ss. XVII y XVIII, Wiles piensa que los «dogmas» de la Encarnación y de la existencia del Espíritu Santo son formulaciones de opiniones piadosas, tolerables, tal vez probables, pero en cualquier caso relativas a la sensibilidad religiosa de cada época. En la misma línea el profesor de Oxford, antiguo Presidente de la Comisión Doctrinal del Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra, piensa que hay que «rehacer» la doctrina cristiana adaptándola a la mentalidad moderna, que es empírica, no dispuesta a reconocer el principio de autoridad y fundamentalmente histórico-crítica. Wiles concluye que hace falta «hacer» un cristianismo sin Encarnación, puesto que, en el fondo, la Encarnación resulta no esencial para el cristianismo. Mascall lo critica duramente y sin piedad en las págs. 38-42, señalando su escasa originalidad y su profunda incoherencia.

14. Mascall examina *per summa capita* el pensamiento de Rahner en las págs. 42-45, centrándose en la afirmación de que el pluralismo dogmático es actualmente y definitivamente ineliminable y radical. El profesor anglicano, después de haber la-

(armonía entre razón y fe; unidad entre Sagrada Escritura, Padres y Magisterio), la Teología se define como «una actividad eclesial relativa a la revelación hecha por Dios al hombre a través de Cristo en su Iglesia»¹⁵.

La postura de Mascall nos parece valiosa por tres razones: porque reivindica la naturaleza «objetiva» de la Teología, porque defiende la armonía entre fe y razón y porque inserta el quehacer teológico actual en el surco de la tradición teológica bimilenaria de la Iglesia. Sin embargo, Mascall manifiesta claramente sus límites, que son propios, por otro lado, de la postura anglicana. En primer lugar podemos señalar que su convencimiento de estar en la verdad es débil y poco valiente. El profesor anglicano opone sus afirmaciones a las ideas de Wiles, Rahner, Torrance, Lonergan, etc., como si se tratara de contrastar opiniones, manteniéndose sobre una base de igualdad. En realidad, por lo menos en algunos casos, no se trata de opiniones, sino de *verdades* de las cuales no se «puede» dudar. Estamos pensando, p. ej., en el tema del pluralismo teológico como condición inevitable del pensamiento actual, o en la opción fideísta de Torrance o en la prioridad del problema crítico de Lonergan. Mascall no comparte estas tesis, pero no parece que haya descubierto hasta qué punto están equivocadas. Con lo cual el profesor anglicano da la impresión de que no está muy seguro de la bondad del realismo filosófico. El segundo punto dudoso es la falta de un criterio dogmático claro cuando se

mentado las manifestaciones de intolerancia que subyacen a determinados planteamientos «pluralistas» en apariencia, objeto que considera que «el entendimiento mutuo entre sistemas teológicos diferentes en una situación de pluralismo teológico, aunque difícil, no debería ser en última instancia imposible». No parece que Mascall haya detectado con claridad el sofisma gnoseológico que supedita el razonamiento rahneriano. Aunque las filosofías sean muchas, la verdad siempre es una sola.

15. Mascall quiere defender que la Teología es una actividad «eclesial», que se desarrolla con y en la gran tradición cultural de la Iglesia. Por esto acepta con gusto las sugerencias de Gabriel Moran (cfr. n. 10). Moran, que sigue en el fondo las ideas de E. Mersch, piensa que el «topos» propio de la Teología es la ciencia humana que Cristo tenía y *tiene* de los misterios divinos. La tarea del teólogo es conseguir «participar» de esta ciencia: sobre todo de la ciencia que posee *ahora* Cristo mediante su Humanidad glorificada. Mascall añade (p. 36): «Seguiré la línea de pensamiento de Moran al describir el desarrollo de la doctrina cristiana como una traducción progresiva, en el entramado lingüístico y conceptual de nuestros modos terrenos de conocer y de hablar, de los aspectos sucesivos e interrelacionados de la verdad contenida en el pensamiento del Cristo glorificado, el cual es la misma Verdad y la Palabra del Padre». Pero, más allá de Moran, entiende que la consideración del Cristo se extiende al *Christus totus*, a la Iglesia, de cuya tradición e historia el teólogo no puede prescindir. Mascall, sin embargo, no comparte las ideas de J. Knox (*The Church and the Reality of Christ*). Allí donde Knox habla de una adhesión del teólogo al pensamiento de la Iglesia (que Mascall llama con algo de ironía *ecclesiastical psychology*), Mascall prefiere hablar de un «pensar teológicamente en el seno de la vida de la Iglesia» (*thinking theologically within the life of the Church*). Es evidente que con esta última afirmación Mascall, a pesar de tantos buenos propósitos, vuelve a caer en el subjetivismo y en el eclecticismo, porque, desde un punto de vista anglicano, hablar de la «vida de la Iglesia» puede decir todo y no decir nada.

trata de establecer el contenido de la Revelación. Mascall acude en efecto a la tradición del pensamiento católico, incluyendo en ella a los Padres. Pero esta especie de *consensus theologorum* no es la Tradición propiamente dicha ni puede eliminar o sustituir la tarea propia del Magisterio. La «tradición», como la entiende Mascall, no puede evitar que en Teología subsista un amplio margen de subjetivismo: el hacer Teología *in situ Ecclesiae* queda en la práctica más un buen deseo que una realidad efectivamente alcanzable.

La conclusión de este notable capítulo es, por tanto, un poco decepcionante. En lugar de establecer unas tesis claras y netas sobre la Teología, el Autor prefiere investigar las relaciones entre la «tradición» y el cambio en la Iglesia. Esta investigación desemboca lógicamente en la admisión de que en la historia del pensamiento teológico ha habido verdaderos «cambios»¹⁶, aunque Mascall rechace el principio hermenéutico de la necesidad de una re-interpretación de los dogmas. Por este motivo los ejemplos que da de lo que él llama «cambios» en la doctrina católica son fruto de una visión equivocada. Mascall p. ej. afirma que la doctrina según la cual la Escritura y la Tradición deben ser consideradas como dos fuentes independientes de doctrina se hizo general sólo desde el siglo XIV en adelante; lo mismo repite a propósito de la doctrina de la identificación entre sacrificio e inmolación en la Eucaristía; de la doctrina, que

16. Mascall cita como ejemplos, siguiendo a Wiles aunque con un fin polémico, la doctrina trinitaria y la doctrina de la inspiración de la Sda. Escritura. Wiles, en efecto, afirma que la Revelación *no es* un conjunto de proposiciones (*set of propositions*) sino sencillamente un esquema de expresiones (*pattern of expressions*) relativas a la vida religiosa. Para Wiles la doctrina trinitaria no es una deducción de premisas reveladas, ni una hipótesis para explicar la experiencia cristiana, sino «an arbitrary, unimportant, and dispensable speculation». Mascall contesta, frente a este brutal ataque contra Nicea y Calcedonia, con las siguientes palabras, demasiado blandas en verdad para ser una contestación, (cfr. p. 61): «...me limitaré a sugerir lo siguiente: considerando la extraordinaria falta de concordancia que se ha producido hasta en torno a los temas más básicos, después de un siglo de investigaciones críticas llevadas a cabo por muchos centenares de estudiosos muy expertos y competentes, tal vez se pueda justificar que alguien dude de si aun hoy haya podido ser establecida una metodología técnica adecuada para estudiar los orígenes del Cristianismo». En cuanto a la inspiración se repite la misma consideración. Wiles opina que la Iglesia se ha visto obligada, en los últimos años, a repudiar en práctica el modo en que la Iglesia primitiva entendía la Escritura por la exigencia de adoptar un método moderno de acceso al conocimiento (*a modern approach to knowledge*). Mascall explica simplemente que «El respeto a la tradición no implica, como es obvio, que la tradición misma no pueda a veces sufrir una pérdida de la recta orientación o de vitalidad, ni que las autoridades eclesiásticas (*ecclesiastical officials*) no puedan ser miopes, temerosas o tiránicas... Lo que yo considero como esencial para el teólogo es que su quehacer teológico debería ser un aspecto de su vida de miembro del Cuerpo de Cristo» (p. 60). Pero, añadimos nosotros, es desgraciadamente demasiado evidente que una llamada a la unidad y a la vida interior *no es suficiente* para subsanar divergencias de fondo que tienen una raíz hondamente metafísica y existencial. Aparte de que, como resulta evidente, Mascall no cree en la infalibilidad de la Iglesia *in docendo*.

llama «medieval» (?), según la cual Cristo no es el oferente principal de la Misa; de la doctrina relativa al estado de naturaleza pura y de la doctrina de la infalibilidad del Papa¹⁷.

Frente a la inseguridad, tanto dogmática como metodológica, que deriva de estas admisiones, Mascall se refugia en la esperanza en que el Espíritu Santo sabrá siempre conducir a la Iglesia hacia la verdad, pero la misma comparación de la acción rectora del Espíritu Santo en la Iglesia con un sistema de control (*as analogous to the cybernetic or 'negative feed-back' controls*) resulta incompleta, ingenua y un tanto burda.

C. Los problemas cristológicos: la historicidad de los Evangelios

El núcleo central del libro de Mascall está dedicado a los problemas relativos a la divinidad de Cristo, tanto en su aspecto de teología positiva (cap. 2: Historia y los Evangelios) como especulativa (cap. 3: La cristología hoy). En efecto era inevitable que al tratar de la metodología teológica se desembocara en la cristología, que es el *tópos* de las sistematizaciones del contenido de la Revelación.

En el segundo capítulo, Mascall examina con cierto detalle las afirmaciones principales de la escuela de la crítica histórica. Parte de una obra colectiva aparecida en Cambridge en 1972, deteniéndose en particular en una colaboración de Peter Carnley, cuyo título es muy significativo: «La pobreza del Escepticismo histórico»¹⁸. El escrito de Carnley es sólo el punto de partida de un amplio análisis de las principales conclusiones de los métodos histórico-críticos (*source criticism*), de la historia de las formas y de la historia de la redacción. Mascall, citando a muchos autores, demuestra que tanto Bultmann como muchos de sus discípulos más fieles (como p. ej. S. M. Ogden, F. Buri y J. Knox) suelen rechazar todo elemento sobrenatural en la vida de Cristo por un puro prejuicio¹⁹. En realidad —añade Mascall— el problema es todavía más grave porque la crítica histórica del Nuevo Testamento ha desembocado en el escepticismo hacia cualquier tipo de historia, negando la posibilidad de pasar de

17. Mascall opina que toda la autoridad que el Papa actualmente ejerce sobre la Iglesia deriva de una *concession* de la Iglesia misma y que no le inhiere intrínsecamente como sucesor de Pedro.

18. *Christ, Faith and History*, dir. por S. W. SYKES y J. P. CLAYTON, Ed. Cambridge Univ. Press (Cambridge 1972).

19. Mascall señala, con acierto, que la postura «desmitificante» de Bultmann deriva de tres supuestos: que la condición psicológica del hombre actual, rodeado por un ambiente en el cual dominan la técnica y la tecnología, le hace imposible aceptar lo sobrenatural y lo milagroso; que es inútil y perjudicial, como ya dijo Lutero, buscar una base racional para la fe; que es cierto el sistema especulativo fenomenológico-existencial de Heidegger. El «prejuicio» de Bultmann contra todo lo que es sobrenatural, concluye agudamente nuestro Autor, no es en realidad un prejuicio, sino el resultado del firme convencimiento de que los Evangelios *no nos quieren decir nada de Jesús* sino que quieren ayudar a un fiel a *autocomprenderse mejor como fiel* (p. 68).

los documentos a los hechos y de las interpretaciones a los acontecimientos. El escepticismo hacia la veracidad de los relatos evangélicos no es más que un caso concreto de la pérdida de la esperanza de conseguir la verdad.

Por otro lado, junto al escepticismo existencial de tipo bultmaniano, conviven, en el mundo de la exégesis neo-testamentaria, algunas corrientes de cuño neo-positivista. Así, p. ej., D. E. Nineham²⁰ está convencido que los autores de los Evangelios estuvieron totalmente condicionados por las comunidades cristianas en medio de las cuales vivían, y que las mismas comunidades cristianas «crearon» los relatos evangélicos plasmando en una forma literaria mítica sus sentimientos religiosos. Según Nineham todo intérprete «traiciona» su fuente debido a las influencias del ambiente.

Asimismo los defensores de la historia de la redacción (*redaction-criticism*), como N. Perrin y R. H. Fuller, piensan poder llegar a los datos «auténticos» sobre Jesús a través de una complicada serie de procesos de análisis literario²¹.

20. También Nineham es uno de los colaboradores de *The Myth of God Incarnate*. Mascall examina ampliamente sus ideas, recogiendo también los temas de fondo de un amplio debate teológico entre los dos. De Nineham se citan algunos artículos aparecidos en la revista *Theology* (que es la expresión del «anglicanismo medio» de Oxford) y una conferencia: *New Testament Interpretation in an Historical Age*, Athlone Press 1976. Nineham, que pertenece en el fondo al mismo sector ideológico de M. Wiles y L. Houlden, está convencido de que «para cualquier persona, por original que sea, el sentido y el contenido del ser un ser humano y vivir una vida humana está en gran parte determinado (*is to a large extent controlled*) por las ideas dominantes de la comunidad cultural a la cual está destinado a pertenecer». Se trata, como se ve por la cita de Mascall, de una postura estructuralista y determinista en el terreno de las ideas. Nineham además, al aplicar sus principios, se muestra mucho más radical de lo que dice. El suyo es un relativismo histórico-cultural absoluto de corte sociológico. Por esto Nineham plantea la exigencia de una re-interpretación del Cristianismo en las categorías culturales del siglo xx, después de haber situado el cristianismo primitivo en el marco histórico del siglo primero. Mascall se pregunta justamente si esta tentativa hermenéutica tiene algún interés y plantea un interrogante fundamental: si toda opinión depende de las circunstancias históricas, ¿cómo no se da cuenta Nineham que también su *reconstrucción* del Cristianismo está históricamente condicionada?

21. N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (London, SPCK, 1970) y R. H. FULLER, *The New Testament in Current Study* (London, SCM, 1963) son partidarios del método de la «historia de la redacción» elaborado en Alemania por G. Bornkamm, H. Conzelmann y W. Marxen. En base a este método, para reconstruir el «fondo auténtico» de la predicación de Cristo habría que superar las distintas capas redaccionales (de aquí el nombre de *Redaction criticism*) debidas a la fe *pos-pascual* de la Iglesia primitiva y el mismo ambiente judío-rabínico que pudo influir en la presentación del mesianismo de Jesús. Nos encontraríamos frente a una palabra pronunciada realmente por Jesús sólo si esta palabra no puede ser atribuida a ninguna otra fuente —ni la fe de la Iglesia primitiva, ni la literatura rabínica—, si está atestiguada por más de un documento independiente y si es coherente con el material ciertamente auténtico. Es evidente que esta postura crítica tan radical, observa Mascall, destruye prácticamente todo el contenido del Evangelio, y además es ella misma injustificada: ¿por qué pensar, en efecto, que Jesús *nunca* haya hablado en

Mascall opera en primer lugar una *reductio ad absurdum* apoyándose en las ideas de Carnley y de otros autores: el criticismo histórico no tiene ni puede ponerse un límite y corta de raíz cualquier posibilidad de saber algún día si los Evangelios tienen base histórica. Pero, al mismo tiempo, impide afirmar que no la tienen, porque no podemos pretender tener *ahora* más informaciones de las que tenían *entonces* los redactores. Así que las afirmaciones de las distintas escuelas crítico exegéticas son ellas mismas una demostración de falta de verdadero espíritu crítico. Por otro lado tampoco es cierto (como afirman los existencialistas) que la fe no se apoya para nada en los acontecimientos históricos, puesto que estos acontecimientos no ofrecen nunca una certeza. Es más bien verdadero lo contrario: de algunos acontecimientos es posible tener una suficiente seguridad y en ellos apoyar la fe. Citando a C. S. Lewis, que también se opone a estos críticos, Mascall indica cómo ellos suelen emplear elementos evidentes pero parciales y fuera de contexto, o sacan conclusiones totalmente infundadas. Del hecho, por ejemplo, de que la Iglesia primitiva tenía varios motivos para transmitir una tradición relativa a Cristo, muchos exégetas de la Biblia deducen inmediatamente que la entera tradición es una pura invención. Lewis comenta con gracia que los exégetas tan críticos piden al lector que esté seguro y confiado en que ellos (los críticos) son capaces de leer entre las líneas del texto auténtico. Pero lo que es evidente es su total incapacidad de leer las líneas mismas. Dicen que pueden distinguir los granos del polen de un helecho pero no consiguen ver un elefante a diez yardas de distancia en un día lleno de sol²². En realidad lo que supedita el exagerado criticismo es el a-priori de la oposición a todo lo sobrenatural. No cabe sino repetir frente al incesante sucederse de nuevos sistemas exegéticos: *multa renascentur quae iam cecidere*.

Una vez establecido un fundamento gnoseológico suficiente y después de haber devuelto al lector la confianza en la fuerza y la verdad de la razón, Mascall pasa a lo que llama «el verdadero punto central del panorama teológico actual»: la Cristología.

D. Las sistematizaciones cristológicas

El tercer capítulo trata en efecto de varias teorías cristológicas, teniendo como punto de referencia el Concilio de Calcedonia. Mascall en-

términos comunes a las escuelas rabínicas, o que la fe de la Iglesia *nunca* haya podido recoger con fidelidad las palabras de Cristo? Y ¿por qué desconfiar de lo que S. Lucas dice en el prólogo de su Evangelio o de lo que S. Pablo dice a propósito de la Resurrección del Señor? La exégesis de la escuela del *Redaction criticism* está aprisionada en un círculo vicioso: da por demostrado lo que debería demostrar.

22. Cfr. *Theology and the Gospel of Christ*, pp. 71-75; allí se cita la obra póstuma de C. S. Lewis, *Christian Reflections*, ensayos recogidos por W. HOOPER (Bles, 1967) y en particular un artículo titulado *Modern Theology and Biblical Criticism*.

tiende que muchos de los puntos de vista actuales en Inglaterra son adopcionistas, puesto que niegan la divinidad de Cristo. La primera parte de este capítulo está dedicada a «la escena contemporánea» y es un amplio *status quaestionis* de la situación cristológica en el anglicanismo. Nuestro Autor cita a J. Knox y J. A. Robinson²³ como ejemplos de distintas opiniones muy extendidas en los ambientes académicos ingleses. La base común²⁴ es la crítica de la fórmula de Calcedonia. Hick, a partir del rechazo de esta fórmula, que le parece estática e incomprensible actualmente, busca una definición de Cristo en el sentido de un hombre en el cual se manifestó de modo único el amor de Dios Padre y llega a la conclusión que la Encarnación es «una expresión mítica de la experiencia salvífica a través de Cristo». Knox afirma, por su parte, que toda Cristología es casi inevitablemente adopcionista y que la «divinidad» de Cristo debe ser entendida como una *humanidad* transformada, redimida y redentora. Robinson, por fin, aunque defiende en su obra más reciente la divinidad y la humanidad de Cristo, las entiende no como realidades sino como *way of speaking* acercándose así a una especie de neo-nestorianismo de tipo cultural-lingüístico²⁵.

23. De J. Knox se cita sobre todo *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge, Cambr. Univ. Press, 1967); de J. Hick, que ya hemos citado en la n. 7, y que pertenece a un grupo de pensadores de Birmingham de orientación immanentista, Mascall cita el ensayo *Christology at the Cross Roads* en *Prospect for Theology*, dir. por F. G. HEALEY (Nisbert, 1966), la relación final de un simposio de 1974: *Truth and Dialogue: The Relationship between World Religions* (Sheldon 1974) y un libro: *God and the Universe of Faiths* (London, Macmillan 1973); de J. A. T. Robinson, muy conocido como divulgador de la «Teología de la muerte de Dios», Mascall cita el libro que le hizo célebre: *Honest to God* (London, SCM, 1963); y otros dos: *The Human Face of God* (London, SCM, 1973) y *Redacting the New Testament* (London, SCM, 1976), que son, respectivamente, una tentativa de una síntesis cristológica y un examen crítico de las afirmaciones de los distintos métodos exegéticos.

24. Mascall denuncia el «tópico» de la acusación lanzada contra la fórmula de Calcedonia y se extraña de encontrar entre los «enemigos» de Calcedonia a un estudioso «tan ortodoxo y tan experto» como G. L. Prestige.

25. En cuanto a Robinson, Mascall dedica un apartado (la nota suplementaria del capítulo 2) a su último libro: *Redacting the New Testament*. En este libro el iniciador de la *Death-of-God theology* se enfrenta duramente con los postulados de las tres escuelas críticas: la escuela de la crítica literaria, la crítica de las formas y la crítica de la redacción. Mascall señala que Robinson denuncia las asunciones injustificadas de estas escuelas. Tales asunciones son, p. ej., la existencia de una doble fuente para los Evangelios sinópticos, la mutua dependencia literaria, la seguridad de que las profecías acerca de Jerusalén son profecías *post eventum* y el papel creador, desde el punto de vista literario, de la comunidad primitiva. Robinson, después de una amplia investigación, desbarata estos tópicos y establece tres cosas. En primer lugar, que los escritos neotestamentarios empezaron a existir, más o menos contemporáneamente, entre el año 40 y el 70. En segundo lugar, que los cuatro Evangelios y Act empezaron a escribirse a partir del año 40, y en concreto que las profecías acerca de Jerusalén tienen todo el aspecto de ser realmente anteriores a la caída de aquella ciudad. Y, en tercer lugar, que los Evangelios no son posteriores a los escritos paulinos. A los tres puntos de Robinson, Mascall añade por su parte otros

Mascall aboga en favor de una vuelta a los términos de Calcedonia y en este sentido alaba a Claude Tresmontant y a Louis Bouyer por sus tratados sobre la Encarnación²⁶, así como dedica un entero apartado a los trabajos de Jean Pére Galot²⁷, que él admira mucho por sus análisis de la Trinidad y de la Encarnación en base a la noción de la Persona entendida como «ser relacional» (*relational being*). La Encarnación de Cristo es descrita como un acontecimiento histórico que se abre a una relación dinámica y continua con toda la humanidad, uniéndola a la Vida divina en la Persona del Hijo. Mascall sugiere que éste es el enfoque que puede ser un instrumento eficaz para desarrollar el contenido latente del Concilio de Calcedonia: la afirmación que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

En realidad la crítica de las posturas neo-arrianas, neo-nestorianas o neo-adopcionistas es mucho más consistente y convence más que las propuestas positivas que Mascall ofrece para la Cristología.

Así, p. ej., el profesor anglicano se detiene bastante en el examen de la postura de K. Rahner relativa al dogma de Calcedonia y a la Cristolo-

dos: que está todavía por demostrar que el influjo del *sitz-im-Leben* haya llegado a *alterar* la historia (nuestra experiencia nos demuestra más bien lo contrario) y que el tiempo para «mitificar» la vida de Jesús (lo que Robinson llama el *tunnel period*) tuvo que ser tan breve que la posibilidad de crear mitos que fueran considerados como verdad histórica se hace inverosímil. Las conclusiones, pues, de Robinson son realmente alentadoras y devuelven confianza a las fechas y a los datos tradicionales. Sin embargo, como el mismo Mascall señala, el lector no se puede fiar demasiado ni siquiera de la metodología de Robinson, puesto que este último critica en efecto *los resultados* y *los métodos* de las escuelas críticas pero comparte sus principios. Y, añadimos nosotros, tampoco puede aceptar del todo el análisis de Mascall, puesto que Mascall, aun criticando a Robinson, no examina su *back ground* filosófico. Así que, en definitiva, se echa de menos, en todas estas críticas, una *reductio ad fundamentum*.

26. De C. Tresmontant Mascall estudia la *Introduction à la théologie chrétienne* (Paris, ed. du Seuil, 1974) y señala que la tesis central, en Cristología, del profesor francés es la recapitulación en Cristo de todo lo creado tanto desde el punto de vista ontológico como histórico. El peligro de panteísmo que este enfoque encierra es alejado por el hincapié que se hace en la gratuidad absoluta de la gracia y en la trascendencia de Dios. Mascall se limita a reproducir algunos párrafos significativos del libro de Tresmontant sin apenas criticarlos. Pone de relieve, sin embargo, dos cosas interesantes: la afinidad entre la visión cristológica de Tresmontant y algunas ideas de Torrance y Lonergan, y el dinamismo que el profesor francés comunica a la definición calcedoniano-antimonoteleta. Junto con el libro anterior, Mascall analiza *Le Fils éternel: Théologie de la Parole de Dieu et Christologie* (Paris, Ed. du Cerf, 1974) de L. BOUYER. Las palabras de Mascall para con Bouyer son sumamente elogiosas, pero también centran y evidencian, con total acierto, uno de los límites más serios de *Le Fils éternel*: no es posible, a menos de forzar el sentido de las palabras, hablar de una Encarnación *eterna a parte ante*. Cfr. sobre esto nuestra nota en *Scr. Theol.* 11 (1979) 264-266.

27. Mascall estudia *La Personne du Christ. Recherche ontologique* (Paris-Gembloux, Lethellieux y Duculot, 1969); *La Conscience de Jésus* (Paris-Gembloux, Lethellieux y Duculot, 1971); *Vers une nouvelle christologie* (Paris-Gembloux, Lethellieux y Duculot, 1971).

gía en general. Mascall relata las tesis principales de Rahner agrupándolas bajo dos afirmaciones: la Encarnación y la Creación no pueden ser considerados como dos actos distintos y adyacentes de Dios *ad extra*, sino que entre ellos hay una continuidad; el conocimiento que Cristo tiene de sí mismo como Hijo consustancial con el Padre no es distinto de los momentos del proceso de todo conocimiento humano, en el cual se pasa de un autoconocimiento a-temático (o pre-conciente) a un conocimiento explícito de sí mismo; la ciencia de Cristo es, en este sentido, una unión directa de su autoconciencia humana con Dios, pero no es una visión beatífica. Mascall, frente a estas afirmaciones, no plantea a Rahner la verdadera y fundamental pregunta: ¿cómo puede ser compatible el atribuir *toda* la ciencia de Cristo (sin entrar en el tema de si el conocimiento es autoconocimiento) a su naturaleza humana con la afirmación de la existencia en Cristo de una sola persona divina? Sino que se limita a dar un rodeo: señala que Rahner y los defensores de la «antropología teológica trascendental» hablan según modelos culturales alemanes, muy distintos de los términos y de la mentalidad inglesa. Por otro lado, añade Mascall, si no se puede dudar de la buena intención de Rahner (y, en cambio, mucho habría que decir del «tomismo» rahneriano...), sí en cambio cabe sospechar que los miembros del movimiento de la Teología trascendental hayan caído en una notable confusión.

En último término, para Mascall, Calcedonia mantiene todo su valor, pero no tanto por su contenido positivo, como por ser un punto de referencia fijo que nos ofrece una terminología común en base a la cual podemos entendernos. Es cierto que, citando ampliamente a Galot, Mascall quiere demostrar la validez *actual* de la fórmula calcedoniana, sobre todo por la fuerza «dinámica» que tiene el concepto de persona. Pero no se trata tanto de un desarrollo de lo que dijo el Concilio de Calcedonia, como de lo que Calcedonia no dijo aunque lo hubiera podido decir. Si se quiere, podríamos condensar nuestras dudas acerca del valor «positivo» del trabajo de Mascall en las siguientes preguntas: ¿en qué cree Mascall que la noción de *relational being* puede realmente añadir algo a la noción clásica de *perfectissimum in genere substantiae* que se da de la persona? Poner el acento en lo «relativo» al hablar de la persona ¿no supone un olvido del principio de la prioridad de lo actual (*actus essendi*), para recaer en cambio en lo formal? ¿No es eso un volver a privilegiar el *quid est* frente al *quo est*?²⁸ Tal vez Mascall nos podría contestar que

28. En efecto hace falta hacer una doble distinción. En primer lugar hay que distinguir cuando se habla de Dios y cuando se habla en general. Luego, al hablar de Dios, hay que distinguir entre las relaciones subsistentes y las relaciones *ad extra* (cfr. *S.Th.* I, q. 29, a. 4 c). Si hablamos de «persona» en general esta palabra indica «substantiam individuum rationalis naturae» o bien «individuum quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum». Si hablamos, en cambio, de Dios, la *relación subsistente* es la misma persona («persona igitur divina significat relationem ut subsistentem»), con lo cual «persona» indica directamente la relación e indirectamente la esencia. Pero también es cierto que, si «persona» se refiere a la hipótesis,

las ideas que él expone son de Galot y no son suyas: *relata refero*. Pero es evidente que las hace suyas, aunque con cierta reserva, y que, además, precisamente su rehuir de una afirmación personal no puede disipar del todo la acusación de eclecticismo.

Con esto, sin embargo, no queremos quitar al profesor anglicano un mérito muy notable. La lucha, con valor y tenacidad, para buscar una síntesis que pueda, al mismo tiempo, ser respetuosa de los datos revelados, estar en continuidad con la tradición del pensamiento cristiano y apagar las existencias de la razón. La obra de Mascall es, en este sentido, un fuerte llamamiento, desde las filas del anglicanismo, a elaborar una Teología, y en nuestro caso una Cristología, con la razón y la fe al mismo tiempo.

E. *Las consecuencias eclesiológicas*

Mascall se había propuesto, al comienzo de su libro, examinar las raíces de la crisis eclesial actual. Por esto, una vez terminado el análisis de los principios metodológicos de la Teología, de la interpretación de la Sagrada Escritura y de las teorías cristológicas, vuelve al tema eclesiológico. Sin embargo allí donde cabría esperar un brillante remate de todo el trabajo anterior, el lector encuentra, en cambio, la parte más heterogénea y confusa del libro.

El cuarto capítulo, en efecto, de modo algo inesperado, se desvía hacia el doble tema del carácter sacramental y de la colegialidad en la Iglesia. Mascall reconoce en teoría el valor de la consideración del carácter como una calidad que inhiera en el alma, pero dedica a este aspecto muy poca atención. Prefiere considerar el carácter (especialmente en el caso del Sacramento del Orden) como una nueva y «vibrante» relación con la Iglesia y con Dios. Además considera que el sacerdote es más una persona incorporada a una asamblea que el receptor de un carácter o calidad individual. Del mismo modo, al tratar el tema más general de la colegialidad, el Autor considera la asamblea de obispos más como un cuerpo moral o una corporación que como un grupo de individuos que están en sucesión directa con los apóstoles. En este sentido, llega a decir que en la Iglesia Romana existe cierta ambigüedad por lo que se refiere al poder del Papa; no se puede decir con seguridad si el obispo de Roma recibe su autoridad del colegio episcopal o de una fuente más personal. Mascall termina el capítulo haciendo una aplicación del concepto de relación a las bendiciones y a la Eucaristía.

Es evidente, a la luz de este breve resumen, que el concepto de *relational being*, que parecía ser tan útil en los temas cristológicos, ha des-

entonces indica directamente la esencia e indirectamente la relación. La única posibilidad es que Mascall (y Galot) entiendan el *relational being* como *esse ad* y no como *esse in*.

bordado los límites de lo correcto. Todo parece ser «relacional» o apoyarse en una «relación nueva». Pero Mascall olvida que la relación es subsistente *sólo* en la Trinidad. En los demás entes la relación nunca constituye un ente, sino que le afecta extrínsecamente.

F. Conclusiones

Al examinar en conjunto el libro del profesor anglicano, hay que decir que nos encontramos frente a un ensayo brillante y de notable profundidad, y, lo que es más importante, apoyado en una filosofía segura y sólida. Pero, al mismo tiempo, sus defectos son patentes y sus límites muy claros. Mascall posee —si se puede decir así— el sentido de la ortodoxia: una especie de «sexto sentido» que le hace detectar los errores y las desviaciones. No sólo. Sino que, empleando un método filosófico metafísico, está en condición de criticar las posturas equivocadas o incompletas de modo bastante radical y profundo. A esto hay que añadir su estilo agradable, brillante y rico de paradojas. Mascall es un escritor con talento y lo sabe emplear no sólo para mantener viva la atención del lector sino también para subrayar y dar fuerza a los puntos que favorecen sus tesis. Por esto se lee con gusto. Su lectura de los autores es aguda y parece tener el don de detectar los elementos comunes a pesar de los planteamientos más dispares. Con lo cual tiene gran fuerza didáctica y una gran capacidad de poner por obra el espíritu de la «*philosophia perennis*». Pero ya en esto notamos una primera limitación. Mascall critica relativamente poco a los autores que cita; manifiesta así cierta tendencia ecléctica o, por lo menos, la falta de un punto de apoyo fuerte y vigoroso. Por esto, a pesar de la fundamental solidez de sus opiniones, Mascall manifiesta en su libro cierta falta de conexión y de unidad. La conclusión, por ejemplo, del primer capítulo es muy débil; se tiene la impresión de que no se saca todo el partido posible a todo lo que se ha amontonado en las páginas anteriores a propósito de la verdadera naturaleza de la Teología. Tampoco está del todo claro cuál es el hilo conductor de su ensayo. Su libro parece una colección de artículos y reflexiones de carácter monográfico más que una obra orgánica. Sobre todo se echa de menos, al final de cada capítulo, una conclusión que refleje la opinión personal del autor.

Esto es particularmente «frustrante» para el lector en el capítulo tres, que debería ser, en teoría, el más importante. Es indudable que este capítulo proporciona muchas informaciones, pero no está bien conectado con los dos anteriores. Y las perspectivas que, según Mascall, abre el *relational being* de Cristo, así como la defensa de Calcedonia y el rechazo de la deshelenización del Cristianismo hubieran merecido un desarrollo mucho más profundo. El capítulo cuarto es, por último, una tentativa de aplicar el principio de la relación, que ha despertado un gran interés en el Au-

tor, a varios terrenos teológicos, pero da la impresión que le falta estudio y profundidad. Mascall subraya, por ejemplo, la ventaja de considerar el carácter sacramental como una relación, pero nada dice de la perdurable conveniencia de considerarlo como una cualidad. Tal vez sea precisamente en estas páginas donde se nota de modo más evidente que el Autor no consigue entender bien algunas doctrinas de la Iglesia Católica Romana, como, p. ej., la naturaleza inmutable de la Tradición, la sucesión apostólica y el origen del primado del Papa.

Como cosa más notable se puede decir que el libro llega a transmitir una visión fundamentalmente sana de la Teología, y proporciona una buena base argumentativa para rebatir los errores modernos sobre la divinidad de Cristo y la verdad histórica de los Evangelios.

Pero, a pesar de todo, hay tres elementos equivocados que dejan en el libro cierto sabor de cosa incompleta. Mascall no tiene una *regula fidei* clara, su punto de referencia son el sentido común y la tradición del pensamiento cristiano. En segundo lugar la Tradición se reduce, según él, a una venerable continuidad de opiniones y de espíritu. Y en tercero y último lugar no supera los límites de un planteamiento cultural: buscar la verdad no en base a las cosas, sino en base a lo que los hombres opinan de las cosas.

De todos modos leer a Mascall es un gran consuelo. No sólo sus tesis coinciden con la doctrina católica y su postura es «simpática» con la de los autores católicos. Sino que su obra es como un aliento de esperanza y de confianza en la fuerza de la razón, que, por venir del anglicanismo, resulta todavía más animante.