

Cristo más allá del dogma. Hacer cristología en el contexto de las religiones de los pobres¹(I)

Aloysius Pieris, S. J.
Tulana Research Centre
Gonawala-Kelaniya
Sri Lanka

Primera parte
El arte de formular nuestra agenda teológica

1. El dogma y el *sutra*

En la tradición cultural india² existen *sutras* y no existen *dogmas*, tal como se los entiende en la teología cristiana contemporánea. Desde el principio es importante hacer notar la diferencia entre ambas cosas y caer en la cuenta de sus implicaciones, pues bien pudiera suceder que tengamos que abandonar el camino que llevó a la formulación de los dogmas cristológicos y tengamos que recorrer un camino alternativo si es que queremos comprender y expresar el misterio de la redención, con la mirada puesta en el calvario, donde, *sub Pontio Pilato*, en circunstancias políticas registradas históricamente, Jesús se reveló a sí mismo

1. Lo que vamos a proponer en este artículo supone el cambio de paradigma que ya sugerí en *God's Reign for God's Poor. Return to the Jesus Formula* (Kelaniya, Sri Lanka, 1999). El texto fue entregado a los participantes del Congreso Ecueménico de Jesuitas (Kottayam, India, agosto, 1999), en el cual fue leída la primera redacción del presente artículo.
2. Uso la palabra "indica" para designar el vasto campo cultural que se extiende mucho más allá del territorio político, unificado como "India" bajo la administración colonial británica, y que quedó después dividido, formando Pakistán un estado separado. El elemento *indico* no se reduce a lo *indio*. Mucho antes de que se formase el Estado de la India, compuesto por una gran parte de la región india, ya existía un buen grupo de regiones con una tradición cultural india.

como el Cristo, el mesías, el liberador, en el contexto de *un conflicto social*, de una confrontación pública entre el mundo que él había soñado y el que nosotros hemos construido. Pues bien, la noción de dogma, hoy en boga, impide este cambio crucial de énfasis en la manera de hacer cristología.

El significado de la palabra griega "dogma", tal como ha sido aceptado en la teología cristiana tradicional, no se puede remontar a la Escritura. En la Septuaginta y en el Nuevo Testamento, "dogma" significa decreto u ordenanza, sea del Estado (Dan 2, 15; 3, 10; Lc 2, 1; etc.), sea de la comunidad de los creyentes, como, por ejemplo, las órdenes que da Moisés (Ef 2, 15; Col 2, 14) o las normas prácticas que adoptaron los apóstoles (*ta dogmata ta krekrimena apo ton apostolon*), en el concilio de Jerusalén (Hech 16, 4). Obviamente, este significado era aceptado en el mundo griego.

En la literatura griega clásica, la palabra "dogma" significaba también una opinión o una doctrina autorizada e incuestionada por provenir de algún reconocido filósofo. Este significado específico del término es el que quedó asentado en el vocabulario eclesiástico en forma masiva. Denota una verdad revelada, consignada en una tradición escrita y, o no escrita; una verdad, por tanto, definida, es decir, formulada por la autoridad legítima (y, después, infalible) de la Iglesia lo más exactamente posible para excluir así cualquier apariencia de error, y convertirse en formulación obligante para la fe. Por esa razón, su negación es considerada, como negación de la ortodoxia de una persona. Pero esta noción de "dogma" —repetámoslo— no encuentra ningún apoyo en las Escrituras.

La declaración de dogmas comenzó como reacción a desviaciones *doctrinales*, lo cual, a su vez, surgió de la tendencia eclesial a "doctrinizar" el contenido de la revelación. Este recordatorio es importante, porque la necesidad de formular un dato de la fe en forma de *doctrina* y en lenguaje inequívoco parece que ha ido aumentando a lo largo de los años. Estas formulaciones que, técnicamente, llegaron a convertirse en *definiciones*, tolerarán algún tipo de ambigüedad sólo cuando algún aspecto del dato revelado no es absolutamente claro para quienes lo definen. De no ser así, tales *formulae* asegurarán la precisión, especialmente cuando la herejía concreta, que movió a formular las definiciones, ya había expresado los límites exactos entre verdad y error. Esto es totalmente legítimo, y aun necesario, para cualquier comunidad de fe. De hecho, la Iglesia universal ha quedado agradecida a los obispos y teólogos que desarrollaron esta tradición.

Dicho esto, no podemos dejar de expresar reservas sobre una cierta limitación cultural que ha afectado a la comprensión tradicional de la finalidad y la naturaleza de los dogmas así definidos. Me refiero al cambio *juridicista* que sufrieron tales formulaciones doctrinales debido a la orientación hacia la *jurisprudencia* en el modo romano de gobernar, legado que la Iglesia heredó del imperio. Walter Ullman ha señalado que, bajo la influencia de juristas como Tertuliano, en la Iglesia latina apareció la tendencia a formular sentencias y

principios “religiosos” como sentencias y principios jurídicos³. Así, el concepto de “canon” como regla de fe acordada, el concepto de culto, de comportamiento y de gobierno, tendieron a asumir una rigidez legalista que, quizás, no era necesaria para mantener la comunión en la fe. ¿No refleja la tendencia de los grandes concilios a recurrir a “cánones” —a los que les sigue el *anathema sit*— esa orientación jurídicista?

Como lo ha hecho notar David Paul, el surgimiento de normas autoritativas, tales como la constitución del texto sagrado (canon de la *Escritura*), de la regla de fe (*credos*), de la ordenación del culto (*liturgia*) y de un modo establecido de gobierno (*episcopado*), conllevaba un gran riesgo: “surgió la tentación de identificar estas mediaciones con la autoridad y el poder divino a cuyo servicio estaban”⁴. La Iglesia, ciertamente, sucumbió a este peligro. Las *formulaciones* de fe, cuyos contornos conceptuales comenzaron a configurarse cada vez más en una interminable serie de debates, dejaron de ser meras mediaciones de autoridad y se convirtieron en dogmas, que usurparon el *status* de autoridad de la misma revelación divina.

En este contexto, las doctrinas que llegaron a ser definidas como dogmas asumieron un carácter disciplinariamente prescriptivo, más que pedagógicamente descriptivo; un carácter definitivo e irreformable, más que evocativo e inspirador. La fe personal, es decir, la actitud más íntima del creyente hacia su Señor y Salvador en lo más profundo de su ser, comenzó a ser objeto de juicio —y quienes se desviaban eran condenados— sobre la única base de su adhesión a la *fórmula de fe*, lo cual, obviamente, presupone la reverente sumisión a (el juicio de) aquellos que *crearon la fórmula*.

Con el decurrir del tiempo, la autoridad de la fórmula coincidió con la autoridad que tenía el formulador-promulgador, sin poder distinguir ya entre ambas cosas. Fue una especie de anticipación, en la esfera doctrinal, de lo que, después, John Hobbes aplicaría a la esfera legal: *auctoritas non veritas facit legem* (la autoridad, no la verdad, determina qué es ley). El Vaticano II trajo alguna esperanza. Y así, por lo que toca a la recepción de un documento promulgado por el magisterio, el concilio, como bien lo captó Yves Congar, desplazó sabiamente la fuente de autoridad a la naturaleza obligante del documento en sí mismo⁵. Pero esta postura

-
3. Véase Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Revised Edition (Middlesex, 1970), pp. 20-21 y *passim*.
 4. David Power, “Power and Authority in the Early Christian Centuries”, en Michael Downey (ed.), *That They Might Live: Power, Empowerment and Leadership in the Church*, Crossroad (New York, 1991), p. 28.
 5. Yves Congar, “A Brief History of the Forms of the Magisterium and Its Relation with Scholars”, *The Magisterium*, p. 326, citado en James F. Keenan, S. J., “Compelling Assent: Magisterium, Conscience and Oaths”, *The Irish Theological Quarterly*, vol 57, n. 3 (1991), pp. 215-216.

conciliar no ha tenido la fuerza suficiente para que el actual magisterio se acomode a ella.

De ahí que la comprensión que se tiene, en la actualidad, de ortodoxia doctrinal presupone un aparato institucional que puede detectar y descifrar lo íntimo de la fe de una persona a través de *un canon de fe, expresado con precisión conceptual*, que se asemeja a un código jurídico ante un tribunal. Cuando la verdad salvífica, una Persona Viviente que desencadena la fe del creyente, se “doctriniza” gradualmente y queda fijada en proposiciones, entonces él *assensus intellectus* (“asentimiento intelectual”) a esa verdad formulada —exactamente así llegó a ser comprendida la fe en el pensamiento escolástico— parece necesitar un sistema de monitoreo igualmente eficaz, que mantenga la *pureza doctrinal*. Este sistema doctrinal consiste, comprensiblemente, en una poderosa *clase clerical*, equipada con masivos *poderes punitivos*, como lo ha lamentado el eclesiólogo e historiador de la Iglesia Giuseppe Alberigo⁶.

Según esto, ¿podrá sorprender que los dogmas, pensados para asegurar la unidad en la *koinonia* cristiana, terminaran destruyéndola? Como es bien sabido, la historia de los dogmas cristológicos no es una historia edificante de un desarrollo inocuo de la doctrina. Es más bien, una triste historia de graves incomprendiones, acompañada de intrigas políticas y de violencia física⁷. Como todos sabemos, el concilio de Calcedonia, en el año 451, condenó al patriarca de Alejandría e incluso lo depuso de su sede por supuesto monofisitismo. Quince siglos más tarde la sede de Roma se vio obligada a revocar la condena en una encíclica (*Sempiternus Rex Christus*, septiembre de 1951), ¡explicando que la incomprendión fue debida a un vocabulario confuso! Una fórmula no puede sustituir al espíritu de Cristo como principio que garantiza la *koinonia* en la fe.

En la actualidad, la posibilidad del *desarrollo* de los contenidos de un dogma se admite en principio, al menos desde Newman, e incluso la noción de una “jerarquía de verdades”⁸ (algunas de ellas consideradas como centrales y otras como periféricas) está afectando nuestra actual comprensión de “verdades definidas”. De ahí que sea posible admitir, en principio, que un dogma, en cuanto es un constructo humano, es una expresión de fe relativa (es decir, no absoluta), condicionada a una época y limitada culturalmente. La fórmula, por lo tanto, no debería ser usada como norma *absoluta* para medir la ortodoxia. Esta postura sensata y razonable es la que los “absolutistas” del patriarcado occidental han

6. Giuseppe Alberigo, “Comunione e verità”, en Alberto Melloni y Gianni La Bella (eds.), *L'Alterita: Concezioni ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo* (Bologna, 1996), pp. 237-254.

7. Cfr. Andrew Hamilton, “Creeds as Anti-personal Lines”, *Pacifica* 11/1 (1998), pp. 27-53.

8. Vaticano II, *Unitatis Redintegratio*, N. 11.

condenado como "relativismo", acusación que se ha dirigido contra teólogos asiáticos, especialmente de India. Estemos, pues, de acuerdo en que la intención primaria de un dogma es servir a la comunidad creyente como guía segura y ayuda práctica para promover y hacer fructificar nuestra *fe* y *esperanza*, en un Dios que es *amor*.

Si se acepta lo que acabamos de decir, entonces estamos muy cerca de la noción de *sutra*, por la que abogamos ardientemente como un posible modelo para "formular una verdad salvífica", es decir, un modo sutil y estético de usar palabras humanas para *evocar* fe, esperanza y amor. Por la misma razón, animados por nuestra confianza en la presencia del Espíritu dentro de y en medio de nosotros, nos hacemos esta pregunta crucial: ¿no sería posible comenzar a tratar todos los dogmas existentes como *sutras*, redimiéndolos así del tono juricista de una cultura particular y evitando que sean usados como un aparato a control remoto, en manos de un único grupo de personas?

La literatura *sutra* tiene su origen en la antigua sociedad índica como instrumento práctico de resumir sus abundantes escritos con tersa claridad, a través de un medio lingüístico que era, a la vez, mnemonómico y eufónico. Su finalidad era la de ayudar a la gente normal a recordar con facilidad verdades importantes y a reflexionar en profundidad sobre ellas. "La brevedad era el alma de este nuevo estilo literario, al punto de que hay un proverbio (tomado del *Mahabhasya*) que dice: '¿un autor se regocija tanto en ahorrar la mitad de una vocal corta como en el nacimiento de un hijo'".

En otras palabras, la composición de un *sutra* exige la misma atención a la disciplina intelectual y la precisión conceptual que la formulación de un dogma cristiano; la diferencia estriba en que los *sutra-karacas* nunca han reclamado inspiración divina en su recopilación⁹. De ahí que los *sutras* no tienen el peso de *sruti* o revelación, pues son considerados como constructos humanos. No son, pues, exactamente dogmas en el sentido de la tradición cristiana. Más aún, un *sutra* normalmente es una mezcla de exactitud conceptual y fraseología eufónica, más *evocativo*, por lo tanto, que meramente declarativo. En teología serviría para traer la revelación hasta la puerta de nuestra casa, por así decirlo, y esperar a que se desencadene una respuesta. No sería un instrumento de control, sino simplemente una invitación a la *fe*, la *esperanza* y el *amor*.

9. R. Mukerji, *Ancient Indian Education, Brahmanical and Buddhist* (Delhi, 1989), pp. 162-164. Para comprender esta afirmación hay que recordar que en la antigua sociedad brahmánica, especialmente antes de que ganase terreno la creencia en la reencarnación (como fue también el caso entre los patriarcas de Israel, antes de que llegase a ser aceptada la creencia en la resurrección), el nacimiento de un hijo era la única garantía de supervivencia después de la muerte y, por lo tanto, era la mayor fuente de plenificación humana y gozo espiritual.

10. Mukerji, *ibid.*

Sin duda alguna, el *género sutra* ha servido de medio de comunicación útil en varios campos del conocimiento y de la acción en los antiguos pueblos índicos, tales como la medicina, lo jurídico, lo político, lo artístico... En el discurso *teológico*, en el que ahora nos movemos, nos ocupamos de *sutras* que expresan nuestra *fe*, que es inseparable de la *esperanza*, siendo ambas cosas dimensiones del *amor*.

Nuestra intención es desarrollar, a continuación, algunos *sutras* que desmenuzan y explican el dato básico del cristianismo, que consiste en lo siguiente:

El amor, que es nuestra salvación, no sólo es el *nombre* de Dios (es decir, la *realidad* que la palabra "Dios" significa), sino que es también la *palabra de promesa* de Dios, es decir, "ama a Dios y a tu prójimo y te daré vida eterna". Esta palabra de promesa, que nos invita a expresar nuestra *esperanza* a través de la *acción salvífica que manifiesta nuestro amor*, es *Jesús*, quien también encarna, es decir, constituye, esta acción.

La cristología que vamos a elaborar en estas páginas, a través del desarrollo progresivo de tres *sutras*, no es más que un comentario a esta simple afirmación.

2. El *sutra* sobre "la *fe* que es *esperanza de amor*"

Creemos que el amor es la *misión* de Dios —que todo lo impregna— en Cristo¹¹. La razón es que Dios, a la vez, es amor y *desencadena* amor. Esta *fe* puede muy bien ser reformulada como nuestro primer *sutra*:

El amor es, a la vez, el *ser* mismo de Dios, así como la *palabra* de Dios hacia nosotros. (Primera fórmula.)

"El amor" (*hesed*) que se predica de Dios en la Biblia lleva consigo la noción de lealtad y *fidelidad* (*emet*). Ahora bien, "fidelidad" presupone que el Dios que es amor expresa su ser Dios en una palabra que constituye una promesa. Dios es, por lo tanto, como lo sabemos por Moisés, los profetas y Jesús, un Dios hecho alianza, un Dios que se ha ligado a sí mismo a nosotros con una promesa. Cuando Dios habló, hizo realidad una promesa. En otras palabras, *la palabra de Dios es esencialmente una alianza*. Y esa palabra de alianza de Dios es lo que llamamos Jesús, el Cristo. El es la promesa de Dios a nosotros, es decir, una palabra de amor (*hesed*) que es proferida y, por lo tanto, hecha real, al mantener la fidelidad de Dios (*hemed*). Y sólo este tipo de palabra es la que guía nuestra agenda teológica.

Desafortunadamente, la palabra no siempre ha sido concebida en este sentido dinámico. Muy pronto se nota que existen por lo menos dos diferentes modos de concebir la palabra, que, a su vez, dan origen a dos diferentes agendas teoló-

11. Yves Congar, en Geoffrey Chapman, *The Mystery of the Church* (Londres, 1965), p. 106, n. 1, aprecia una correspondencia exacta entre "como el Padre me ha enviado..." (Jn 15, 19) y "como el Padre me ha amado, así les he amado yo" (Jn 17, 23.26).

gicas. La primera es el modelo *logos*, de *especulación*, que fue adoptado por los teólogos aceptados en la Iglesia, es decir, los escolásticos en el pasado y los "curiales" y "liberales" de hoy. El segundo es el modelo *dabar*, de compromiso, defendido por los teólogos de la liberación de todos los continentes¹².

En nuestra agenda teológica, la palabra no es el mero *logos* de los filósofos estoicos (un principio racional para *interpretar* el mundo), sino el *dabar* de los profetas de Israel (una fuerza activa para *cambiar* el mundo). Lo que hace activa a la palabra es el aliento de vida del mismo Dios, sin el cual ninguna palabra es expirada. Y a la inversa, cuando Dios *expira* su Espíritu, acaece un hablar *creativo*. Por lo tanto, no es erróneo decir que la palabra de promesa, al quedar cumplida cuando el Cristo resucita en un cuerpo con nosotros, se convierte en el "Espíritu que da vida" (1Cor 15, 45). Esta es la razón por la cual la Palabra no puede ser reducida a un *logos* sin espíritu. Más bien, como lo indica Juan en el prólogo a su evangelio, la Palabra está investida de *poder* para ejecutar lo que expresa, pues fue a través de la palabra que todas las cosas fueron hechas (Jn 1, 3). *Dijo* Dios "hágase la luz" y la luz *llegó a ser* (Gn 1, 3). Por esa razón, creemos que la palabra de promesa de Dios lleva consigo la ejecución de su cumplimiento; que la palabra de amor (*hesed*) implica necesariamente lealtad (*emet*). Así, Jesús es la palabra de Dios a nosotros. Así también, Jesús es nuestra respuesta humana a Dios, nuestra fidelidad a Dios, nuestra alianza con Dios. Pues en él Dios nos dice "sí" a nosotros y nosotros decimos "amén" a Dios (2Cor 1, 18-22).

De todos los mandamientos de Dios se dice también que son "palabras" (*debarim*) dichas a nosotros. La palabra que *recapitula* todos los mandamientos es Jesús, pues él es también el deseo de Dios en acción y su palabra eficaz que *resume* todas las "palabras" reveladas a través de la ley y los profetas: *ama a tu Dios y ama a tu prójimo* (Mt 22, 37-40) o *ama a [Dios en] tu prójimo* (Rom 13, 8-9). Esto es el todo de la revelación y de la salvación. De ahí que nuestro siguiente *sutra*, que profundiza el contenido cristológico del primero, puede ser formulado de la siguiente manera:

La palabra de Dios a nosotros es *Jesús*, desencadenando y dando cuerpo a nuestro amor a *Dios* y al *prójimo*. (Segunda fórmula.)

Cualquier cristología que no haya logrado expresar el vínculo eterno (¿o debiéramos decir identidad?) entre *Jesús que es la palabra* y *la palabra que desencadena amor* (a Dios y al prójimo), tal como se dijo en la anterior *sutra*, es un ejercicio vacío que nada tiene que ver con la misión de Cristo, que es la *salvación* de todo el cosmos, a través del amor.

Al decir esto ha quedado asentado el *más fundamental* de los dos problemas que surgen de la doctrina cristológica elaborada por el concilio de Calcedonia, a

12. Esta idea germinal la he desarrollado en *Fire and Water* (Nueva York, 1996), pp. 138-146.

saber, que, aun siendo correcta en lo que trata de decir en un lenguaje filosóficamente sofisticado, sin embargo, desafortunadamente, es *irrelevante y periférica*, desde el punto de vista de lo que constituye realmente la singularidad irrepetible (*uniqueness*) de la persona y misión de Jesús. De ahí la ironía de que un dogma que no aborda el tema fundamental de esa singularidad irrepetible de Jesús sea usado como criterio para acusar a los teólogos asiáticos de relativizar a Cristo. Este es un asunto grave, que afecta a la Iglesia universal y que, por lo tanto, debe ser discutido con mayor amplitud.

El segundo problema es que la doctrina conciliar no sólo es *irrelevante*, sino que es también engañosa, desde un contexto asiático. Como este segundo problema afecta sólo a las iglesias asiáticas, trataré de explicarlo lo más brevemente posible, antes de volver a la primera pregunta en la que todas las iglesias están comprometidas.

Reformulemos el segundo problema: el lenguaje de Calcedonia es tan particular y tan restringido culturalmente que no solamente es incomprendible, sino que es positivamente contraproducente en Asia, porque la traducción más fiel del concilio a muchas de las lenguas asiáticas acaba diciendo exactamente lo contrario de lo que querían decir los padres del concilio. Presenta a Cristo, en efecto, como un *dios-hombre*, es decir, como la encarnación de uno de los muchos "poderes cósmicos" (*devas*), a los cuales algunas religiones asiáticas rechazan conceder un *status* salvífico¹³. De aquí que, en nombre de Calcedonia, hay que abandonar su propio lenguaje teológico. En esto encuentro abundante apoyo en Josef Neuner, S. J., el teólogo austríaco que ha formado a varias generaciones de sacerdotes en India y que también estuvo presente como *peritus* en el Vaticano II. Hablando desde el punto de vista de India, dice:

Debemos admitir que las antiguas definiciones dogmáticas cristológicas, expresadas en categorías de filosofía y antropologías griegas, no guardan relación con los marcos de pensamiento indio. En palabras de A. Pieris, "la fórmula de Calcedonia carece de sentido cuando se la traduce (si es que la traducción es posible) a muchas lenguas asiáticas" (*Vidyajyoti Journal* 1993, p. 595). El marco de trabajo antropológico es simplemente diferente¹⁴.

Desafortunadamente muchos teólogos que critican las cristologías germinales de los asiáticos lo hacen desde la mentalidad calcedoniana. Muchos de los

13. Para un análisis más detallado, véase A. Pieris, "Christology in Asia. A Reply to Felipe Gómez", en *Voices from the Third World* XI/2 (1989), pp. 155-172.

14. J. Neuner, "Mission Theology after Vatican II", *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection*, Vol. 58, N. 4 (1994), p. 213. En el mismo artículo también apoya mi propuesta (que explicaré en la segunda parte) de que la cristología debe ser desarrollada a partir de dos "dogmas" fundamentales, a saber, el conflicto entre Dios y Mammon y el pacto entre Dios y los pobres en defensa de éstos. Sin embargo, el autor pone sobre aviso contra una nociva interpretación política de estos dos principios.

argumentos usados para defender la así llamada "singularidad irrepetible de Cristo" (una frase que desecharé después, porque no tiene ningún sentido), en contra de las supuestas desviaciones de los teólogos asiáticos, están basados en un esquema de pensamiento que los asiáticos han abandonado, precisamente, por irrelevante y peligroso.

Ciertamente, hay que estar de acuerdo con lo que Calcedonia *trataba* de decir dentro de su propio paradigma, es decir, que lo divino y lo humano no permiten fusión ni división, en el modo de constituir a Jesús como una unidad personal. Al reconocer esta verdad, expresamos debidamente nuestra ortodoxia y nuestra solidaridad con la fe de la Iglesia. Pero *cómo* —exactamente— las dos naturalezas permanecen distintas y a la vez unidas es una pregunta que, desde la perspectiva soteriológica, parece intrascendente y desafía toda explicación humana, y, por lo tanto no puede ser invocada como criterio de ortodoxia¹⁵. Al mismo tiempo, quisiera reiterar que, al definir la unidad y la distinción entre las dos naturalezas en una persona, el concilio de Calcedonia no prestó atención a los *problemas fundamentales* que implica la definición de Jesús como persona y acontecimiento irrepetibles (el primer problema). Y, además, aquí en Asia, no vemos la más mínima posibilidad de proclamar al Cristo de nuestra fe, usando el modo de expresión calcedoniana (el segundo problema).

De ahí que, antes de elaborar un paradigma asiático o de argumentar en su contra, tenemos que estar de acuerdo en lo que realmente constituye la base de una auténtica cristología. El mayor obstáculo para alcanzar tal consenso es el patriarcado occidental, pues parece considerar su propia *formulación* como algo absolutamente esencial en la profesión de nuestra fe porque la fórmula supuestamente define "la singularidad irrepetible de Cristo". A menos que sus teólogos progresistas se unan a los asiáticos en *una renovada búsqueda de Cristo*, continuará impidiendo que la totalidad de la Iglesia se embarque en este proyecto atrevido e intrépido, lo cual debiera haber hecho hace mucho tiempo.

Esta es la razón por la cual en el presente artículo, en el que se propone una visión común de Cristo para todas las iglesias, me abstendré de citar a un solo teólogo asiático. En su lugar, mencionaré el apoyo de investigadores occidentales clarividentes como estrategia para mostrar que, en la actualidad, en cristología, existe un cambio de paradigma en la Iglesia universal.

Dicho esto, volvamos al primero de los dos problemas con que nos encontramos en las definiciones de Calcedonia, a saber, que las preguntas que se hizo el concilio estaban *muy alejadas de la enseñanza central de Jesús, en la cual se*

15. Me quedé estupefacto al enterarme (*Jivan*, noviembre de 1999, p. 16) de que la congregación vaticana para la doctrina de la fe pidió a Jacques Dupuis que respondiese claramente a esta pregunta, siendo así que ni él ni la congregación de la fe lo pueden hacer.

resume la ley y los profetas, es decir, todo el ámbito de la revelación y de la salvación, lo cual, por lo tanto, no sólo *constituye la misión de Cristo*, sino que está *personificado en Cristo*, pues él es, a la vez, *nuestro Dios y nuestro prójimo*. Y lo importante para nuestro propósito es que, sin tener en cuenta este interés fundamental, no tiene sentido hablar de la singularidad irrepetible de Cristo. Para corregir esta laguna en la fórmula de Calcedonia he ofrecido el segundo *sutra*, citado más arriba: "Jesús es la palabra de Dios a nosotros, desencadenando y personificando nuestro amor a Dios y al prójimo", lo que desarrollaré como el doble "dogma" cristológico (*cfr.* tercera parte 1).

Concedo que, *prima facie*, pareciera que estoy incurriendo en la crítica de un teólogo tan eminente y progresista como Karl Rahner, al tener la osadía no solamente de "dejar de lado" la pregunta suscitada y respondida por Calcedonia como de alguna forma irrelevante desde la perspectiva de la persona y misión de Cristo, sino también por tener la osadía de, en palabras de Rahner, "saltarme" muchos siglos de especulación alrededor de esa cristología clásica¹⁶. Pero no le costará mucho al lector darse cuenta de que la posición de los teólogos liberales del siglo XIX, quienes eran el blanco de las críticas de Rahner, es totalmente diferente del doble *Kraista Sutra* que propongo en la tercera parte como fundamento de una cristología de alianza, donde también defiendo la tesis de Rahner de que la cristología clásica fracasó al no abordar adecuadamente el aspecto de la realidad de Jesús como el *crucificado-resucitado, el mediador de la salvación*¹⁷.

3. Hacia una agenda teológica común

La primera implicación del cambio de paradigma que propongo es aceptar la insistencia de los reformadores en que "la fe y la promesa se corresponden una a otra" (*fides et promissio sunt correlativa*)¹⁸. Lo que corresponde a la fe no es una *revelación*, como lo ha estado enseñando (y lo continúa presuponiendo en su praxis curial) la Iglesia romana, sino *la promesa divina, que respira esperanza*. La fe no es primariamente una realidad que gira alrededor de verdades reveladas por Dios, formuladas con precisión por la Iglesia para satisfacer a la mente humana que cuestiona, sino que es fidelidad a un Dios fiel, quien ha hecho una promesa de salvación.

Por eso, no aceptamos que la teología —y *a fortiori* la cristología— sea definida unilateralmente como *fides quaerens intellectum* (fe que busca entender). Esta definición de teología está basada en el modelo del *logos* que llevó a los escolásticos a subordinar la facultad del amor a la facultad del entendimiento

16. Karl Rahner, *Theological Investigations*, Vol. XVII (*Jesus, Man and the Church*) (Crossroads New York, 1981), pp. 24-28.

17. *Ibid.* pp. 28-30.

18. J. Moltmann, *Theology of Hope* (Londres, 1967), p. 44.

(*voluntas sequitur intellectum*: “la voluntad sigue al intelecto”). En una teología del *dabar*, la intelección viene del amor y de la fidelidad, o, por ponerlo en lenguaje joanneo, quien no *ama* al prójimo no *conoce* a Dios (1Jn 4, 8.20). La praxis es la primera formulación de una teoría. Puesto que la fe (en las Escrituras judías) significa *estar junto* a la palabra que uno oye, la realidad en que uno es, determina lo que uno ve. La fidelidad a la alianza de amor es la fuente de conocimiento, de un conocimiento que es salvífico. Pues lo que genera intelección es el encuentro con quien es nuestro amor y nuestra salvación.

Moltmann sugiere la *spes quarens intellectum* (la esperanza que busca entender) como la alternativa apropiada a la *fides quarens intellectum* (la fe que busca entendimiento)¹⁹. Quisiera proponer una alternativa más bíblica y menos escolástica: *fides sperans salutem* (la fe que espera la liberación), *sutra*, por cierto, que se encuentra en la Constitución sobre la Iglesia del Vaticano II.

Ella [María] sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que de él esperan (*sperant*) con confianza y reciben la salvación (*salutem*), (*Lumen gentium*, 55).

Así, María, el modelo de la Iglesia, “sobresale” (*praecellit*), es decir, “aparece llamativamente”, entre los “humildes y pobres”, que esperan y, por lo tanto, reciben la salvación. La Iglesia que está claramente presente entre “los pobres y los humildes” a la manera de María, *sperans salutem* (esperando la salvación) y recibéndola, tiene una fe que se despliega a sí misma como una teología de liberación (o salvación)²⁰. Y como Dios es salvación-liberación (eso es lo que significa literalmente el nombre “Jesús”), “esperar la salvación” es esperar el amor que Dios es en su misma realidad y que Dios *pronuncia* como su propia palabra, es decir, Jesús. Esta es la *fons et culmen* (la fuente y culminación) de una auténtica cristología.

Los “pobres y humildes” son los *sperantes* (los que esperan) por excelencia. Esperar es aquello de lo que son más capaces. La liberación que anhelan es un mundo nuevo de amor, en el cual podrán disfrutar de felicidad total o “beatitud”. Esta esperanza se expresa en sus cantos y oraciones, en sus ritos y fiestas, en sus mitos y parábolas, y en sus luchas del día a día, mezcladas con fracasos e incluso con pecados. Es una esperanza que está marcada por la tensión entre la resignación, casi desesperada, en su adversidad presente y la certeza implícita de que en el horizonte se avizora un futuro mejor. Lo que sueñan los pobres es lo que también su socio y compañero de alianza sueña por ellos. Estos anhelos secretos (“esperanza”) emanan de una profunda e implícita convicción (“fe”), en

19. *Ibid.*, p. 33.

20. La distinción entre “liberación” y “salvación” debe ser considerada como un constructo mental. Véase, *God's Reign for God's Poor* (cfr. Nota 1), Capítulo 2.

una posibilidad de salvación ("amor"), dada de antemano, la cual, en términos bíblico cristianos, se conoce y se nombra mejor como *una promesa de liberación hecha por alguien que es fiel*.

Así, en los evangelios, los pobres, es decir, los *excluidos socialmente* (leprosos y deficientes mentales), los *marginados religiosamente* (prostitutas y publicanos), los *oprimidos culturalmente* (mujeres y niños), los *dependientes socialmente* (viudas y huérfanos), los *minusválidos físicamente* (sordos y mudos, lisiados y ciegos), los *atormentados psicológicamente* (posesos y epilépticos), los *humildes espiritualmente* (gente sencilla temerosa de Dios, pecadores arrepenidos), parecen tener un cierto conocimiento previo de la liberación como aquello de lo que carecen, a diferencia de los fariseos y poderosos, quienes no sentían necesidad de salvación y, por lo tanto, no la esperaban.

Cuando Jesús, lleno del Espíritu (creíble, por lo tanto), anunciaba la cercanía del reino de Dios (Mc 1, 15), eso sonaba en sus oídos más o menos de la siguiente manera: "Lo que ustedes están esperando ya está a su disposición, aquí y ahora, en mí; por lo tanto, prepárense a cambiar". Era la *buena noticia* que tanto habían anhelado escuchar, la *bienaventuranza* (felicidad) de la que estaban a la espera, la *salvación* que habían *esperado*. Cuando escucharon esta palabra de ánimo, respondieron a ella juntándose alrededor de él para convertirse en el primer núcleo del reino de Dios, un acontecimiento que sólo llega ser un fenómeno visible después de la resurrección. La obediencia a la palabra es lo que les hizo bienaventurados (Lc 11, 28). María, quien recibió, concibió y alimentó la palabra en su cuerpo y en su corazón, fue fiel a ella hasta el momento cumbre revelador en la cruz. Los apóstoles dejaron su profesión y sus posesiones para seguir a la palabra, que los configuró como sus anunciadores. Ya en su nacimiento, los pastores que escucharon la buena noticia, actuaron de acuerdo a ella, yendo a encontrar la palabra de salvación, en condiciones sociales humildes. Simeón y Ana, que esperaban la salvación, la reconocieron y proclamaron. Los pobres y humildes tienen una inclinación connatural para oír, reconocer y responder a la palabra.

Delengámonos un momento para responder a una objeción. Los que abogamos por esta cristología de alianza no raras veces somos acusados de "idealizar" a los pobres. Esta queja contra la teología de la liberación, simplista y prejuiciada, proviene al menos de tres grupos de cristianos: los liberales, los curialistas y parte de la élite intelectual en Asia. Pero antes de responder a sus críticas, hay que explicitar algunos presupuestos cristológicos, que se esconden tras cada una de estas tres posturas anti-liberacionistas.

Los liberales, tanto en occidente como en el este, han optado por un *Cristo sin la cruz*, por un cristianismo confortable, que ha hecho desaparecer, precisamente, lo que define "lo cristiano" como singularidad irrepetible de Jesús (véase la tercera parte, 2). No pueden ver el papel salvífico de las mayorías de los

pobres sufrientes en la liberación de los ricos, porque ven a los poderosos de este mundo como los liberadores de los pobres. No parecen entender que sólo una creencia secular en el Cristo colonial, que ha sido rechazado por las masas asiáticas, sirve de fundamento a una tal visión.

Los curialistas romanos, por su parte, están acostumbrados a hacer teología en el marco de la práctica del gobierno eclesiástico. Su eclesiología, al menos para quienes la vemos desde la distancia, corre el peligro de dejar que la Iglesia llegue a ser —exageradamente— *un cuerpo euro-ecclesial, que puede ocultar a Jesús, su cabeza*. Más aún, ven a los pobres como *una cruz sin Cristo*, de modo que hay que llevar a aquéllos a Cristo a través de una “evangelización directa” (eufemismo por “proselitismo”). Nuestra firme convicción es que donde está la cruz, allí está Cristo presente (*ubi Crux, ibi Christus*), porque Cristo es la alianza de Dios con los pobres, pero esto sonaría a los guardianes de la ortodoxia a infiltración de “la dictadura del proletariado” marxista en la teología. El servicio a los pobres es, entonces, relegado a un segundo nivel de lo que, en la teología curial, es conocido técnicamente como *promotio humana* (desarrollo humano). Al parecer, esto no dejaría de ser un mero instrumento para el proselitismo, mientras que el objeto de la fe cristiana sería supuestamente otra cosa muy distinta: el “Cristo” que es encontrado en la devoción personal y en los sacramentos eclesiásticos. Esta postura es el resultado natural de una eclesiología que ha como engullido la cristología.

Por último, hay algunos intelectuales asiáticos cuyas teologías giran exclusivamente alrededor de las soteriologías metacósmicas de Asia, en diálogo sofisticado con sus defensores altamente escolásticos, no familiarizados con la religiosidad cósmica de los pobres —la gran mayoría de la población asiática— o que muestran desdén hacia ella. Desechan nuestro énfasis en los pobres como exageración romántica, porque la suya es una cristología sin eclesiología, exactamente lo opuesto a la teología curial (una eclesiología sin cristología). Su Cristo gnóstico es una *cabeza sin cuerpo*. Les es difícil aceptar nuestra convicción de que los pobres de Asia, la mayoría de los cuales son no-cristianos, forman el *verdadero cuerpo de Cristo que (todavía) no ha reconocido y nombrado a su cabeza*²¹.

Dicho esto, podemos ahora responder brevemente a sus acusaciones. En primer lugar, nunca hemos dicho que las diversas categorías de pobres que hemos mencionado estén exentas de pecado por el mero hecho de ser pobres. La palabra “pobre” es una especie de abreviación bíblica para mencionar varios grupos de gente sin poder, incluyendo a los que son excluidos por pecadores, como queda claro en la enumeración que hemos hecho más arriba. Por lo tanto, no mantenemos

21. Véase A. Pieris, *Fire and Water*, Capítulo 7 (originalmente publicado en *Concilium* 1993/2, pp. 33-47).

en modo alguno que los pobres son justificados o santificados por su miseria. Esto equivaldría a idealizar al pobre e iría contra los fundamentos de cualquier teología de la liberación. Sin embargo, sigue siendo verdad que Dios los elige como socios-compañeros de su alianza, no porque sean santos, sino porque son pobres. Ser pobres y sin-poder y ser rechazados por pecadores e indignos es el criterio de su elección. Este parece ser el esquema general de elección tal como aparece en la Biblia.

En segundo lugar una elección divina no es motivo de exclusivismo, porque la elección es para una misión, es decir, alguien es elegido no por *encima* de otros, sino *para* otros. Los sin-poder son elegidos para confundir a los poderosos, los pobres son convocados a ser mediadores de la salvación de los ricos y los débiles son llamados a liberar a los fuertes.

En tercer lugar, la *salvación* de los pobres depende de su *fidelidad* a la misión para la que han sido elegidos. Su salvación se constituirá en la aceptación y el cumplimiento de su obligación de acompañar a Dios, dando testimonio y proclamando la buena noticia. No es una tarea fácil para ellos. De ahí que quienes son *pobres debido a las circunstancias* tienen que ser "concientizados" en la misión que Dios les ha dado y tienen que ser despertados de su pasividad por el ministerio de aquellos que son *pobres por elección*. Moisés, por ejemplo, renunció a su posición privilegiada en la institución opresora y se identificó voluntariamente con los oprimidos a los que consideró como el pueblo mesiánico y a quienes, por lo tanto, acompañó a salir de la casa de esclavitud a la tierra de la libertad (*cf.* Hebr 11, 23-31).

Pero Israel luchó y con frecuencia fracasó en la misión para que fueron elegidos, y así con frecuencia se separaron de Dios, tal como se lo recordaban los profetas; y, sin embargo, siempre hubo pobres entre ellos, el resto, que llevó a cabo la misión. También la Iglesia fue fundada como una comunidad de "los pequeños" (*mikroi*, una palabra clave en Mateo)²². Pero en pocas décadas, también esta comunidad comenzó a adorar a la bestia de Roma de la que se habla en el Apocalipsis. Para los elegidos la elección es un desafío continuo a permanecer fieles a su misión a pesar de los fracasos. Esta es la razón por la cual, de vez en cuando, Dios hace surgir del resto comunidades proféticas.

El *resto* es una categoría que designa a quienes, por su pobreza (involuntaria o voluntaria), esperan incesantemente la liberación o la salvación (*sperantes salutem*), en lugar de buscar una apropiación conceptual de la verdad salvífica (*quaerentes intellectum*). A estos pequeños, la salvación les llega juntamente con la revelación, el amor les llega con el conocimiento y la comprensión de los

22. E. Schillebeeckx, *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ* (Nueva York, 1981), p. 21.

secretos del reino de Dios (Mt 11, 25-30). Así, *la verdad* que salva les es revelada en el contexto de *la esperanza* generada por la palabra de la promesa, pronunciada por un Dios fiel, en una perspectiva escatológica. Dice Moltmann:

El lenguaje de la escatología cristiana no es el *logos* griego, sino la promesa que ha sellado el lenguaje, la esperanza y la experiencia de Israel. Israel encontró la verdad de Dios no en el *logos* de la epifanía del eterno presente, sino en la palabra de promesa que genera esperanza²³.

Segunda parte

Un triple cambio en la metodología

1. Encarnación versus crucifixión

Resumamos lo que hemos dicho hasta ahora: una comprensión intelectual de Cristo que precede al encuentro con la palabra de Dios (la cual es Jesús, expresándose a sí mismo como la doble palabra-mandamiento de amor a Dios y al prójimo) es *gnosis*, que no resplandece con el amor del ágape, una especulación que no evoca el amor, que es nuestra salvación. Es *crisología sin soteriología*, algo tan imposible y sin sentido como "*sal que no sala*". Tal sería el intento de comprender el misterio de Cristo *meramente* a través de conceptos tales como naturaleza, substancia, divinidad y humanidad, lenguaje que lleva a abstracciones acerca de Cristo más que a un compromiso con él.

Además, estas abstracciones no sólo provienen de recurrir a categorías filosóficas como instrumentos de una mera *explicación* (en la línea de la especulación), según el modelo de *logos*, sino también de *otra fuente* relacionada con la anterior: *el método que hace girar el discurso cristológico alrededor del misterio de la "encarnación", interpretada como unión hipostática*.

Parece que hemos olvidado que las primeras reflexiones sobre la encarnación fueron una *idea tardía* de quienes ya habían captado el significado de la cruz como el culmen del proceso redentor y el lugar privilegiado de exaltación. La encarnación, por lo tanto, fue la *conclusión* de un proceso de retrospectión, hecho a la luz de la exaltación en la cruz (muerte-resurrección). Convertir la conclusión en la premisa mayor de una "*cristo-lógica*" es un error metodológico, que ha dejado su huella en la teología oficial del patriarcado de occidente, y aún más profundamente en los patriarcados de oriente.

Hay que persuadir a los teólogos de esta tendencia dominante a que retornen al orden de la revelación del Nuevo Testamento, según el cual la exaltación en la cruz es lo que da sentido a la dimensión *kenótica* de la encarnación, y no a la inversa. Si en el intento de reformular la gran revelación del cuarto evangelio, es

23. J. Moltmann, *op. cit.*, pp. 40-41.

decir, que "la palabra (pre-existente) se hizo carne", tuviéramos que recurrir al instrumental conceptual de la filosofía griega —y al lenguaje religioso greco-romano— para entender términos como "eternamente pre-existente", "palabra", "se hizo" y "carne" (véase la parte tercera, 3) entonces, en la cristología sería imposible captar el espectáculo escandaloso del cuerpo de Jesús destrozado en el calvario. La "carne" que se hizo la palabra no fue sólo humanidad o naturaleza humana en lo abstracto, sino la concreta "*persona* humana", en situación de destrozamiento. Jesús, desde el momento de su concepción, emergió de un pueblo destrozado, como una persona destrozada ella misma. A esto es a lo que apunta Filipenses 2, 5-11.

Muchas de las sospechas que hoy se ciernen sobre los teólogos asiáticos y su comprensión de Cristo como uno en medio de muchos "portadores de un mensaje de liberación" (fundadores de religiones) provienen de una noción de encarnación que reduce la "carne" de las Escrituras a la humanidad de la que hablan los filósofos. La unión *hipostática* de divinidad y humanidad en una *persona divina* es aducida como la base de la singularidad irrepetible de Cristo como salvador universal, lo cual cuestionaré más adelante. Pero digamos desde ahora que es mejor poner la singularidad irrepetible de Jesús en el hecho de que él se convierte continuamente en la *persona corporativa* llamada el Cristo (aunque bien se pudiera encontrar otra palabra para decir "salvador"), en el cual todos los compañeros-de-alianza o co-redentores o co-agentes (*synergoi*) de liberación (es decir, las dos categorías de pobre) están en proceso de quedar unidos, junto con la totalidad del cosmos al cual ayudarían a co-redimir.

Hay que cuestionar, por lo tanto, una clara distinción entre *soteriología* y *cristología* y el modo como cada una de ellas es definida. Algunos cristólogos (más en la línea protestante) reclaman que el enfoque de Jesús en el cristianismo más primitivo era más "soteriológico", es decir, que *miraba hacia adelante*, hacia la *parusía* o a la participación final de toda la creación en su resurrección, desde el acontecimiento cumbre de su muerte y su resurrección, mientras que en un período neotestamentario posterior, habría surgido un enfoque más "cristológico", que consistió en *mirar hacia atrás* (también a la luz de la resurrección, hacia su ministerio, su vida, su nacimiento, su pre-existencia en Dios y su subsecuente encarnación)²⁴.

Mucho mejor es evitar tales dicotomías que parecen ser el resultado de una doble visión, generada por la óptica analítica de la teología del tipo *logos*. Mejor es usar el término cristología en el único sentido en el que debiera ser comprendido: una *soteriología* que recibe su significado necesariamente del decisivo

24. Véase James D. J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Earliest Character of Christianity*, Westminster Press (Philadelphia, 1977), pp. 203ss.

“momento escatológico” de Cristo en la cruz. Dios es siempre un *Dios para nosotros*, pues Dios revela su ser Dios en lo que Dios hace para nosotros. Dios es, por lo tanto, el salvador-creador, está, por ello, automáticamente implicado en lo creado y lo redimido. La cruz da fe de este dinamismo visible para todo el mundo de todos los tiempos. Lo que (Dios en) Cristo hizo en la cruz por nosotros, define, por así decirlo, quien es (Dios en) Cristo.

Ahora bien, la cruz es un *lugar social*, en el que acaece de una vez para siempre un *conflicto social* entre la soberanía (reinado) del *Abba-Amma* de Jesús, que confiere libertad, y el sistema esclavizante de dominación, inventado por los adoradores de Mammon (el dios dinero, el capital absolutizado). En la realidad de este conflicto, el “Jesús de ayer” (el Jesús pobre, a *quien seguimos como sus discípulos*) muestra su pretensión de ser “el Cristo de hoy” (el Cristo víctima, a *quien servimos como apóstoles*). Esta “vocación” al discipulado y esa “misión” al apostolado constituyen, a la vez, *el testimonio profético y el culto sacerdotal*, a través de los cuales el reino de Dios, presente en Jesús el Cristo (*autobasileia*), es proclamado proféticamente, celebrado litúrgicamente y compartido universalmente. Esta cristología es, por lo tanto, un programa de liberación, que, simultáneamente, genera una teología, y no una especulación de la cual se debe sacar forzosamente una *praxis*, o una explicación filosófica, en la que hay que introducir artificialmente una soteriología con ulteriores especulaciones, o una doctrina declaratoria que, por ello, tiene que ser exigida por la autoridad.

Más aún, hay que prestar la debida atención a la fórmula de la Escritura “*en los días mortales*” y “*como lo conocemos ahora*” (2Cor 5, 16). Con esto no se hace referencia, ciertamente, a la humanidad y divinidad de Jesús respectivamente, como si ambas pudieran ser separadas, sino que se quiere indicar su *participación* en nuestra condición humana, por una parte, y su *victoria* sobre ella, por otra. Expresan dos momentos de la actividad redentora de Jesús que coinciden en la cruz. No son separables, como no lo son su existencia carnal, según la cual proviene de la tribu de David, y su ser constituido Hijo de Dios por la resurrección (*cf.* Rom 1, 3-4). Pero la especulación cristológica, que se concentró puramente en la unión —sin mezcla— de la humanidad y de la divinidad en Cristo, llevó gradualmente a las definiciones de Calcedonia, en las cuales el nexo entre los “días mortales” y “como ahora lo conocemos” fue desvaneciéndose, al parecer, tras el pseudoproblema de armonizar la humanidad y la divinidad de Jesús en el *logos divino*. Y peor aún, este “problema” fue “resuelto” a expensas de su humanidad²⁵.

Este énfasis equivocado, que aparece en la cristología, puede ilustrarse, comparando dos momentos en que la *lectio divina* sobre “los días mortales” ha sido llevada a cabo por dos diferentes categorías de pobres a lo largo de la historia de

25. *Cfr.* el comentario de Rahner, *art. cit.*, p. 28.

la Iglesia. Han generado dos formas complementarias de "humanismo cristiano", no a causa de, sino a pesar de la cristología de Calcedonia. En ambos casos (uno del tiempo medieval y otro de la historia reciente, como veremos más adelante), una parte de los fieles parece haber *enmendado* la cristología del concilio por el modo en que la *recibieron*.

Como dice un historiador, la identificación de Cristo como el *logos* divino, de tal manera dominó el pensamiento de los padres griegos, así como el de influyentes padres latinos, tales como Agustín, que la así llamada devoción a la *humanidad de Cristo* surgió por primera vez sólo en asentamientos monásticos medievales de occidente (benedictinos y cistercienses), gracias a la costumbre de *meditar* la vida de Jesús, en las Escrituras (*lectio divina*) como motivación para imitarlo en sus virtudes²⁶. La influencia de "la literatura pagana de amor" en la recuperación de un humanismo cristiano, enraizado en el hombre Jesús²⁷, parece que sirvió de acompañante y precursora de muchas otras devociones que se han centrado en la humanidad de Cristo, como la devoción a sus heridas, su corazón, su pasión, su rostro, su cuna y su cruz. Este fenómeno atestigua "los días mortales" de Jesús, a través de *una lectura de fe de las Escrituras*, en el contexto del *influjo de un humanismo* que tenía su fuente fuera del cristianismo. El hecho de que, muchos siglos después, la versión jesuita de esta devoción a la humanidad de Jesús (el culto al Sagrado Corazón) fuese condenado por los jansenistas como concesión al nestorianismo, muestra lo enraizada que estaba la teología en el molde calcedoniano²⁸.

Comparemos ahora la génesis de esta espiritualidad humanista de la edad media con el surgimiento del *humanismo liberacionista* (no liberal), que ha caracterizado a la teología de la liberación, en la segunda mitad del siglo XX. También aquí el fenómeno masivo conocido como "la irrupción de los pobres", que claman por una nueva humanidad y un nuevo humanismo, fue abonado por una nueva forma de leer las Escrituras, no sólo por aquellos que han *optado por ser pobres* (monjes y religiosos) como en la edad media, sino especialmente por aquellos que han sido *forzados a ser pobres* bajo el impacto de la codicia organizada. Este fue el origen de la *teología de la liberación*, que es el marco de la cristología, que ahora propongo.

26. Ewert Cousins, "The Humanity and the Passion of Christ", en Jill Rait *et al.* (eds.), *Christian Spirituality, Vol. II: High Middle Ages and Reformation* (World Spirituality Series) SCM (Londres, 1989), pp. 375ss.

27. Jean Leclercq, *Monks and Love in the Twelfth Century France* (Oxford, 1979), *passim*.

28. En *God's Reign for God's Poor*, Capítulo 5, también he demostrado cómo el modelo calcedoniano de la persona divina que asume la naturaleza humana ha dejado su huella indeleble en el paradigma contemporáneo de espiritualidad, que se expresa en términos de modelos dualísticos, tales como contemplación-acción, fe-justicia, salvación-liberación.

Ahora, “el seguimiento de Jesús (tal como él fue) en su vida mortal”, propio del monje medieval, que desencadena una devoción personal a Jesús, queda complementado por los mismos pobres, que reconocen a “Cristo como ahora lo conocemos”, como a *su* propio acontecimiento pascual, e invitan a los no-pobres a buscar su salvación, participando de ese mismo acontecimiento. Ambos fenómenos surgen de una *lectio divina*. La cristología implícita en este doble movimiento parece respaldar la insistencia del cardenal Martini en que la espiritualidad abarca tanto lo personal, el servicio al *rey* (una devoción apasionada a Jesús, el Cristo), como el *servicio al reino* (¿se tratará, presumiblemente, de un servicio profético a los pobres como representantes de Cristo?)²⁹.

Con estas observaciones ya hemos comenzado la discusión sobre el segundo cambio en metodología, que vamos a desarrollar en mayor detalle, es decir, el modo correcto de leer las Escrituras, el tipo de *lectio divina* que nos asegura un compromiso con Cristo como la doble palabra eficaz de Dios, que desarrolla un programa de liberación.

2. Hermenéutica como *lectio divina*

Las Escrituras son documentos de fe recopilados y editados con la finalidad de suscitar nuestra fe y la fe de nuestra posteridad, comunicando lo que “los pobres y humildes que esperaron y recibieron la salvación” (LG 55) tenían que decir sobre lo que vieron y oyeron. De aquí que el medio de la comunicación es narrativa y drama, parábola y alegoría, metáfora y símiles, himnos o poesía, paraleipsis e hipérbole. Estos son, en efecto, instrumentos capaces de *evocar* en los oyentes la experiencia de aquellos que han sido testigos de la palabra como acontecimiento.

Creo, por lo tanto, que cualquier intento por expresar la “verdad real” de la palabra de la Escritura, prescindiendo de los *medios evocadores* de los escritores bíblicos en la comunicación de la fe, tal como lo acabamos de decir, por ser aditamentos míticos o desechables, es un esfuerzo tan inútil como el de producir música prescindiendo de los sonidos y su composición, o captar la belleza de una escultura desechando el material del cual está hecha. El uso del método de “desmitologización” se debe restringir a visiones culturalmente obsoletas (ver la sección 3 más abajo) y no debiera ser aplicado a estos medios evocadores. Así como el enfoque más *crítico* a una obra de arte (lo cual es verdaderamente necesario) está basado en una experiencia estética, así también, incluso el estudio más crítico de las Escrituras se fundamenta en nuestro encuentro con la palabra, en el Espíritu.

29. Carlo María Martini, *The Woman Among Her People: A Spiritual Journey into the “Planet Woman”*, St. Paul Publication (Slough, 1989; Indian edition, Bombay, 1990), p. 86.

También hay que valorar el hecho de que, dentro de las mismas Escrituras, se nota *una revisión y una re-edición periódica* de varias formas de comunicar la fe, de acuerdo a las necesidades de la fe de cada una de las nuevas comunidades. Hay que agradecer realmente este modo de proceder del mismo texto sagrado, que consideramos *normativo* para nosotros. Nos invita a no fosilizar el mensaje, convirtiéndolo en fórmulas doctrinales "irreformables" o "definitivas", sino que nos invita a recrear constantemente el *kerigma*, en el contexto de la situación histórica de nuestros pueblos, especialmente de los pobres. Esta es, en verdad, la forma en que el Espíritu de Cristo nos "trae a la mente" lo que Cristo (la clave hermenéutica de las Escrituras) nos ha enseñado (Jn 14, 26), ciertamente, no fijando ni enmarcando las fórmulas de fe de una vez para siempre. El Espíritu, la energía siempre creadora que expira la palabra, constituye el principio eterno, que nunca muere, de la tradición sagrada, la que guía la continua re-lectura de las Escrituras, en cada generación.

Esto significa también que la *especulación* sobre "el Jesús histórico", que se esconde tras el Cristo de la fe y que acaba ofreciendo lo que Ray Brown llama una "figura bidimensional de Jesús", puede conducir a un callejón sin salida. Aun aceptando la posibilidad de tal investigación, Brown expresa también la siguiente reserva:

Puesto que *la investigación deja de lado la percepción cristológica de Jesús por parte de sus seguidores*, la figura bidimensional que emerge *carecerá muy especialmente de profundidad teológica y espiritual*, porque reflejará lo que los investigadores quieren resaltar. La idea de que la fe cristiana debería depender de la reconstrucción del Jesús histórico es un peligroso error³⁰.

Nuestro discurso, por lo tanto, no es una *discusión especulativa* sobre la posible dialéctica entre el Jesús histórico y el Cristo del *kerigma*, entre el Jesús en sus días mortales y el Cristo como ahora lo conocemos. Nuestro discurso es más bien *proclamación martyrial* (apoyada por testigos) de que el JESÚS a quien nosotros *seguimos*, siendo pobres como él lo fue "en sus días mortales", ES EL CRISTO de hoy, "tal como *ahora* lo conocemos" (como el juez escatológico, en su gloria del fin de los tiempos), a quien nosotros *servimos* en sus representantes, las víctimas de las naciones.

En este esquema la distinción tradicional entre nuestro *servicio a Cristo* en los pobres (lo que antes se llamaba "obras corporales de misericordia", consideradas como una forma inferior de servicio) y el *servicio de Cristo a nosotros*, a través del ministerio de los sacramentos y la predicación ("obras espirituales de misericordia", supuestamente más valiosas que las anteriores), configuran una cristología, en la que el pan y los pobres son ambos sacramentos de salvación, el

30. Raymond Brown, *An Introduction to the New Testament*, Doubleday (New York, 1997), p. 106, énfasis añadido.

pan que apunta a los pobres³¹. El Cristo que nos sirve con la palabra y el sacramento, y nosotros sirviendo a Cristo en los pobres, implican un alimentarse, inseparablemente recíproco, del único cuerpo de Cristo, en el cual Jesús llega a ser juntamente con nosotros, por medio de este servicio mutuo. Estos dos ministerios no pueden separarse. "La solidaridad sufriente con los pobres e insignificantes es una nota esencial de la *apostolicidad* del ministerio, pues es una nota *apostólica* de toda la comunidad de Jesús"³². De hecho, esta *diakonía* recíproca es una constante clave hermenéutica en las Escrituras para entender lo que significa entender a *Cristo* (*Verbum Dei* 25). Si se me permite especificarlo todavía más, entender las Escrituras es entender a *Cristo como el pacto de Dios con los pobres*.

De este modo llegamos a nuestra observación final sobre la segunda dimensión del cambio en metodología: toda hermenéutica recibe su autenticidad *del modo como las Escrituras son leídas por los pobres a quienes el reino de Dios es ofrecido primariamente como buena noticia*. Las dos categorías de "pobres" arriba mencionadas (es decir, "los pobres por las circunstancias", quienes son los *vicarios de Cristo*, y "los pobres por elección", es decir, los *seguidores de Jesús*) son elegidos, a la vez, como los *herederos* y los *portadores* del reino de Dios, así como son también los *destinatarios* primarios y los *anunciadores* cualificados de la buena noticia³³.

La mayoría de los pobres llamados por Dios para ser los *socios de la alianza de Dios* en el proyecto de liberación no son cristianos. La primera categoría (*víctimas de Mammon, que representan al "Cristo" como lo conocemos*) constituye la mayor parte de la población del mundo, que se concentra en el Asia no cristiana. La segunda categoría (*los que renuncian a Mammon y siguen a Jesús "como él fue en sus días mortales"*) incluye a tantos co-agentes de liberación, guías en el camino de la justicia, descubridores y anunciadores de la verdad salvífica, fundadores y defensores de otras religiones. Estos no son rivales en una campaña proselitista para conseguir conversiones, sino socios en una misión común. Jesús, en quien Dios se convierte en alianza con los pobres, necesita su colaboración para llegar, *junto con ellos*, a la plenitud de su ser Cristo. *Jesús no puede ser Cristo sin ellos*.

Pues aunque Jesús es totalmente Cristo (*totus Iesus est Christus*), no es la totalidad de Cristo (*non est totum Christi*), pues la totalidad de Cristo no es Jesús (*totus Christus non est Iesus*). En otras palabras, Jesús está todavía en proceso de alcanzar el ser-Cristo total, y no llegará a serlo sin reunir a sus compañeros de alianza. De aquí que Cristo no debe ser *concebido* meramente como una "persona", en el sentido de una "sustancia individual de naturaleza racional", sino que

31. Véase *God's Reign for God's Poor*, Capítulo 3.

32. E. Schillebeeckx, *Ministry*, p. 37.

33. Véase *God's Reign for God's Poor*, Capítulo 5.

tiene que ser *encontrado* como una "persona corporativa", que es una carne y una sangre con todos los pequeños, aquel que está siempre comprometido con el proceso de salvar, reunir, integrar a todos y a todo en lo que, en lenguaje cristiano, es confesado como la plenitud de Cristo.

De aquí que en el proceso de cristogénesis, el magisterio de los pobres debe guiar los dos ministerios llamados a ser "servidores de la palabra" (cfr. *Verbum Dei*, 10), a saber, *el así llamado ministerio académico de los teólogos y el ministerio pastoral de los obispos*³⁴. Cuando los primeros teólogos (evangelizadores, profetas y maestros) y los líderes de la comunidad (obispos y ancianos) formaban parte del magisterio de los pobres (como lo fueron los doce, cuya misión continuaron aquéllos), el problema pudo no haber sido muy agudo. Pero en la actualidad, estos dos ministerios no pueden ser tratados como *magisterios* hasta que no recuperen su autoridad y vuelvan a ganar su credibilidad, a través de su solidaridad con esas dos categorías de pobres, a quienes Dios ha escogido como compañeros en la *praxis* de su liberación y como maestros de las naciones en los caminos de Yahweh. De esta manera, lo que se ha dado en llamar "teología de la liberación" no se basa necesariamente en la superioridad de "la *praxis* sobre el conocimiento", principio que habría sido heredado del marxismo, como Ratzinger parece insinuar³⁵, sino en comprender y partir de la palabra de Dios como *dabar* (un deseo prático que desencadena una *praxis* portadora de conocimiento), que es obedecida por ambas categorías de pobres, en las comunidades cristianas de base o (como en Asia) en comunidades humanas de base.

Paulo D. Siepiersky ha documentado el patético estado de pobreza en que vivía la gran parte de creyentes, mientras se debatían los dogmas cristológicos, en el concilio de Nicea, sin que se hiciese presente, ni siquiera en un comentario de pasada, su difícil situación, porque la finalidad del concilio era conseguir la unidad imperial, aun cuando asegurase que su finalidad era la de la unidad cristiana³⁶. Un juicio semejante pudiera hacerse sobre otros concilios cristológicos que nos entregaron abstracciones sobre un Dios que se hacía humano en Cristo, pero que no supusieron ningún acicate para escuchar al Espíritu de Dios gimiendo y clamando con la voz de los oprimidos.

34. Para una discusión más detallada de esta tesis, véase mi "Prajna Pittha: Seat of Wisdom: Toward a Marian Formation of the Ministers of the Word", *Vidyajyoti Journal of Reflection*, Vol. 63, N. 1, enero de 1999, pp. 7-20, y N. 2, febrero, pp. 103-118.

35. Josef Ratzinger, "Current Situation of Faith and Theology", *Boletín Eclesiástico de Filipinas*, 73, N. 799 (1997), pp. 132. Esta sospecha implica un enfoque negativo del marxismo por parte de quienes quizás no ven la incompatibilidad del capitalismo con el cristianismo bíblico. Por lo que toca a la necesidad de una "recepción crítica" del marxismo, especialmente en el área de la economía y la ética social, véase Ignacio Ellacuría, "Teologie der Befreiung und Marxismus", *Orientierung*, 50/11, 15 de junio (1986), pp. 127-131.

36. Paulo D. Siepiersky, "Nicea and the Marginalized", *Theology Digest*, 38/1 (1991), pp. 23-29.

Es tiempo de reconocer como dato de la revelación que no hay ningún problema (ni filosófico, ni de otro tipo) en el hacerse hombre de Dios, porque la humanidad es la propia creación amorosa de Dios, algo bueno y noble; Dios pudiera haber devenido flor sin ningún sonrojo. De hecho, Dios está en toda la creación. Lo que fue *escándalo* para los creyentes tradicionales y *locura* para los pensadores gentiles (por repetir el veredicto paulino) es que Dios, al hacerse una persona humana, escogió el nacimiento, la vida y la muerte de los deshumanizados (los *humiliores* de un imperio, basado en una economía de esclavos), y que Dios en Cristo *etapeinosen*, es decir, se abajó a sí mismo a la condición social de esclavo, en la manera de vivir y especialmente en la manera de morir en cruz (Fil 2, 5-11), pues tal condición social no era una creación producto del amor de Dios, sino el fruto pecaminoso de la codicia humana. Dios, por amor, *cayó en el abismo del pecado*. "Siendo (*uparchon*) de condición divina" significa "precisamente porque era divino", no "aunque fuese...", como traducen muchos. Gracias a su naturaleza divina pudo humillarse a sí mismo hasta asumir una forma de muerte reservada a los estratos más bajos de los humanos. Esta es literalmente la *crux* de cualquier cristología válida. Sólo esto define lo cristiano como aquello que hace de Jesucristo una realidad única (ver la tercera parte).

De esto trata la cristología: del escándalo y de la locura que asumió la palabra de Dios en sus días mortales. Cualquier intento de reducir el impacto de este escándalo o la magnitud de esta locura para hacerla "aceptable" a los piadosos y "razonable" a los sabios sería repetir el error de los "locos" gálatas (Gal 3, 1-5), error que hizo suyo después, en gran manera, la cristiandad romanizada, a pesar de las fuertes advertencias del Apocalipsis a las iglesias de no correr tras la "bestia atractiva" de la pompa imperial y del poder, y de la llamada —por el contrario— a identificarse con "el cordero degollado" como la fuente de la salvación. De ahí que el punto luminoso del Concilio Vaticano II fuese la llamada de Juan XXIII a convertimos en Iglesia de los pobres. Esto fue, al menos, una dimensión del pentecostés que deseaba que se hiciese realidad en la Iglesia. Una cristología del post-concilio tiene que responder a esa llamada de la cruz, que nos dejó el papa carismático.

Volvamos a la convicción cristiana de los inicios (no tenida en cuenta por los concilios cristológicos) de que lo que priva de la comunión no es la negación de un dogma que *nosotros, humanos*, hemos formulado, sino (para usar otra expresión bien conocida teológicamente) nuestra "opción fundamental", es decir, la orientación radical e irreversible de nuestro ser por la cual nosotros, *farisáicamente, excluimos a Dios y al prójimo de nuestra vida*. Eso es pecado, tal como lo entendió Jesús³⁷. Obviamente, el objeto de tal exclusión no es necesariamente un tipo de Dios, definido filosóficamente como el ser existente por sí

37. Véase Jürgen Moltmann, *Jesus Christ for Today's World*, SCM Press (Londres, 1995), pp. 15-16.

mismo, el Absoluto inmutable, el Poder impasible, el Motor inmóvil, de quien los ateos se rien y expulsan de sus vidas, sino *el Dios uno y verdadero*, que se ha atado a sí mismo a ser *el pacto de defensa con los pobres* contra los principados y poderes de *Mammon*. Nuestra fe, como lo implica la raíz hebrea *amn*, es nuestro "mantenemos firmes" ante ese pacto o palabra de promesa, en cuanto se ha encarnado por nuestra causa y ha morado en medio de nosotros como *Cristo Jesús*. Para estar en comunión con este Dios de Jesús, tenemos que estar en comunión (o solidaridad) con los pobres que forman su cuerpo visible en la tierra. Pues el *juicio final de excomunión* no está basado en nuestros dogmas, sino que es pronunciado sobre nosotros, ya *ahora*, por el juez escatológico, en y a través de los pobres de *hoy*, quienes actúan como *los verdaderos vicarios* de Cristo en la tierra (Mt 25, 31-47), y por nuestro prójimo, a quien el mismo Jesús ha definido como víctima de la explotación, que irrumpe en el camino de nuestra vida y nos otorga, a cambio, vida eterna por nuestro servicio del amor (Lc 10, 30-35). La excomunión del final de los tiempos acaece ya ahora.

Tal acto de fe en la alianza nos espolea para crecer en el *verdadero cuerpo de Cristo*, es decir, *una Iglesia que lleva las cicatrices de los pobres*. En otras palabras, este tipo de fe no es un "asentir intelectual a una doctrina" mediada por dogmas, sino una adhesión personal y comunitaria a Cristo, la Persona Corporativa, en la cual el Dios trino configura una continuidad-de-cuerpo (*body-continuum*) con los pequeños de la tierra, convocando a la Iglesia a ser el sacramento de ese mismo cuerpo. Por esa razón, la pretensión de la Iglesia de ser el cuerpo de Cristo debe ser verificada según la confesión de Cristo de que las víctimas de las naciones son su "yo", su persona, su cuerpo (Mt 25, 31ss). Si la Iglesia no es coextensiva con ese cuerpo, ¿hasta qué punto es la Iglesia de Cristo? De nuevo, la pretensión de la Iglesia de hablar en nombre de Cristo se tiene que dejar verificar en sí su voz es sincrónica con el grito del Espíritu en los gemidos de los pobres. Esta es la eclesiología que está implicada en la nueva alianza de su cuerpo y sangre, que celebramos al partir el pan y compartir el cáliz³⁸.

3. El lenguaje de arriba-abajo y las cristologías ascendentes-descendentes

La mayor anomalía en la teología actual es que, a pesar de un celo excesivo por desmitologizar y a pesar de que han transcurrido tantos siglos desde la adopción del modelo heliocéntrico del universo de Galileo, la teología permanece inmersa en el lenguaje arriba-abajo, que los escritores bíblicos adoptaron de la visión babilónico-canaanita de hace más de dos milenios y medio. Y el Nuevo Testamento lo acepta tanto como lo acepta el Antiguo. El binomio descenso-ascenso es parte del lenguaje cultural de la Biblia, aunque no sea el núcleo de su contenido revelador.

38. Para un ulterior desarrollo de esta idea, véase *God's Reign for God's Poor*, Capítulo III.

Durante su exilio en Babilonia, los judíos, que mantenían una memoria vívida del Yahweh del éxodo, tenían que presentar a la nueva generación, así como a las naciones que los sometían, una visión de Yahweh como ser transcendente, y para ello tenían que hacer uso de los mitos de la creación de aquellos pueblos. Para ofrecer una visión alternativa de la creación, una visión que no comprometiera la soberanía de Yahweh, el pueblo judío tuvo que usar la visión estática del mundo de sus vecinos no judíos (*cfr.* Gen 1 y 2). En esa visión del mundo, Yahweh residía en lo más alto de los cielos, mucho más allá de los cuerpos celestes, que no eran sino creaturas de Yahweh, y no divinidades, como, erróneamente, pensaban sus vecinos paganos. Los humanos, hechos a la imagen real de Yahweh, regían sobre la creaturas celestes y terrestres, pero permanecían sobre la tierra —muy lejos de las alturas—, con el *sheol* subterráneo esperándolos tras la muerte. Dios está arriba y los humanos abajo, con los muertos —silenciosos— en lo más abajo.

A esto hay que añadir que, mientras no hubo templo de Jerusalén, para acceder a Dios había que llegar al *sancta sanctorum* en los cielos. La totalidad de obras de la apocalíptica judía (anteriores a Daniel) ha mostrado una teología de ascenso y descenso, así como visiones simbólicas de las moradas superiores, lo que apoyaba la creencia en la ascensión de ciertos profetas³⁹. Para alcanzar la morada de Dios había que ascender a los espacios celestes (Is 14, 13-14).

Este lenguaje se da por supuesto en el Nuevo Testamento. El "Espíritu" descendió sobre Jesús (Mt 3, 16; Mc 1, 10) y "vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso" antes de llenar el cuarto en que se encontraba la comunidad primitiva (Hech 2, 2). Sólo Jesús "ha subido (*anabebeken*) al cielo" porque sólo él es "el que ha bajado (*katabas*) del cielo" (Jn 3, 13). De esta forma, la aparición de Jesús, descrita como descenso desde arriba y su vuelta al Padre como ascenso (Ef 4, 8), se convirtió en parte del lenguaje del *kerygma* y se introdujo en la más temprana confesión de fe: que Jesús "descendió" (*katelthonta*) para hacerse carne y "ascendió" (*anelthonta*) después de la resurrección, como lo dijo el primer concilio de Nicea⁴⁰. Jesús "descendió" al *sheol* después de su muerte (Ef 4, 9; Heb 7, 14). Ascenso y descenso llegaron a configurar, pues, un lenguaje tan natural para el creyente de entonces que Lucas no pudo representar la reunión final del Jesús resucitado con el Padre sino con la imagen gráfica de Cristo traspasando las nubes y desapareciendo en el cielo, todo ello seguido del anuncio de que volvería (es decir, *hajaría*) de la misma manera (Hech 1, 9-10).

39. Véase Martha Himmelfarb, "From Prophecy to Apokalypse: The *Book of the Watchers* and the Tours of Heaven", en Arthur Green (ed.), *Jewish Spirituality: From Bible Through the Middle Ages* (World Spirituality Series, editado por Ewert Cousins, *Jewish Spirituality*, Vol. 1) SCM Press (Londres, 1985), pp. 145-165.

40. Norman Tanner, (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, Sheed and Ward (Londres, 1990), Vol. I, p. 5.

El debate sobre cristología ascendente y cristología descendente está basado en un literalismo o en un fundamentalismo literario, pero no en una lectura adecuada de la *mente* de los autores humanos, que escribieron las Escrituras cristianas. Hemos adoptado un modelo obsoleto del universo —que no es un dato de la revelación— como escenario de la encarnación y resurrección, y, consecuentemente, como escenario, quizás, de todos los otros dones y ministerios de la Iglesia. Como nos advierte Schillebeeckx, todo lo que venía “de abajo”, en la comunidad en la cual moraba el Espíritu de Dios, fue considerado como “un don del Señor”, porque

el Nuevo Testamento rebosante de alabanzas hacia los “dones de arriba”, no conoce el contraste posterior entre lo que viene “de abajo” y lo que viene “de arriba”⁴¹.

Esta observación debe guiarnos también en la cristología. Rahner se refiere a la cristología clásica, tanto de las iglesias orientales como occidentales, como “cristología vertical, encarnatoria y descendente”. Ambas terminan en un callejón sin salida, pues la primera lleva a una teoría platónica y especulativa de la divinidad y de la humanidad, unidas en una y la misma naturaleza, y la segunda cae en la teoría feudal germana de la satisfacción. Ambas están en contraste con lo que él llama la “cristología horizontal de la historia de salvación”⁴². Esto es lo que en el lenguaje teológico convencional se denomina “cristología desde abajo”. Este lenguaje de arriba-abajo, que proviene de nuestra percepción humana de un espacio estático tridimensional, no se puede evitar del todo al hablar de Dios y la salvación. Por ello, al emplear la metáfora, debiéramos tener cuidado de no expulsar a la cristología de la *perspectiva promesa-cumplimiento de la historia de salvación*, una perspectiva lineal que se mantiene coherentemente en las Escrituras⁴³.

Por la misma razón, hay que ser igualmente precavidos al aplicar la creencia índica en el *avatara* (descenso de seres divinos) para formular una cristología asiática. Más allá de la discrepancia bien conocida entre los presupuestos filosóficos y antropológicos de la doctrina de Calcedonia, por una parte, y la doctrina *avatara* de la religiosidad índica, por otra, el asunto se complica al usar el lenguaje de ascenso y descenso, como claramente lo ha demostrado Neuner⁴⁴.

De aquí que la aparición de Jesús tiene que ser vista primariamente como *un acontecimiento cósmico, que estalla desde dentro de la creación*, como acontecimiento que ha sido esperado desde todos los tiempos: *aperiatur terra et*

41. E. Schillebeeckx, *Ministry*, p. 5.

42. Rahner, *op. cit.*, pp. 29-30.

43. Sobre esto hablaré en detalle más adelante.

44. J. Neuner, S. J., “Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avataren”, en A. Grillmeier and H. Bacht, (eds.), *Das Konzil von Chalcedon, Geschichte und Gegenwart*, Echter Verlag (Würzburg, 1979, 5a. ed.), [pp. 786-824], pp. 815 ss.

germinet salvatorem! Nubes pluunt justum! ("¡ábrase la tierra y haga surgir al salvador! ¡Que las nubes hagan llover al justo!"), como cantamos en adviento. Por ello, en Asia, recurrir al lenguaje de "descenso" (*avatara*) tiene que ser balanceado y corregido por el lenguaje de "emerger" (*unmajjana* en sanscrito, *ummujjana* en pali), lo cual, a su vez, siempre tiene que ser complementado con "convergencia".

También es interesante recordar que "emerger-convergir" eran imágenes que fascinaban a Teilhard de Chardin, quien optó por una teología del "Dios-adelante", modificando la teología tradicional del "Dios-arriba". El hecho de que, más o menos simultáneamente y en total independencia, el filósofo hindú Sri Aurobindo pensaba de alguna manera en la misma línea, desde su propia tradición religiosa, sumergiendo el concepto *avatara* en la corriente emanacionista del pensamiento hindú, tendría que ser tomado en cuenta al desarrollar una cristología índica.

De acuerdo a la cristología de alianza que estoy proponiendo, la palabra de promesa, que está ya actuando en la creación y en la historia humana desde el comienzo, *emerge* en "carne y sangre", en la plenitud de los tiempos como Jesús de Nazaret, el cual crece hacia el ser-Cristo omniabarcador, hacia el que *converge* toda la creación y toda la historia como hacia su futuro último. Aquí, la cristología, que es soteriología, constituye el movimiento hacia el *futuro*, que irrumpe en el presente.

Esto nos lleva a la tensión entre el *Dios-arriba* y el *Dios-adelante*, es decir, entre el *logos*, que *entra en la historia* desde la esfera divina arriba, y el *dabar*, la palabra de promesa, que *crea historia* en el proceso de su plenificación. La cultura greco-romana no es la que realmente originó esta tensión, pero sí la acentuó. En el mundo hebreo, la tensión comenzó, quizás, de otra forma, como tensión entre el *templo* y la *tienda*; entre el templo de Cedar, donde Dios es invitado por los seres humanos a morar (*yasab*) para poder ser alcanzado, a través del culto, y la tienda, en la cual Dios siempre se movía (*halak*) con su pueblo, en busca de una tierra (*cf.* 2 Sam 7, 1 ss).

Ya en el pentateuco, o en el hexateuco (Génesis-Josué), notamos la tensión en otra forma: la "tradición de asentamiento", que ve el cumplimiento de la promesa en la concesión de la tierra a las tribus (Jos 21, 41-43), y la "tradición del Sinaí", donde la tienda se convierte ella misma en el lugar de la plenificación final, la experiencia de la presencia y de la gloria (*kavod*) de Yahweh (Lev 9, 23-24). ¿Se trataba de "la tienda de la reunión", que anticipaba el culto del templo? De acuerdo a ciertas hipótesis controvertidas, esta tensión surgió cuando los redactores posteriores pusieron juntas dos diferentes tradiciones de un período anterior. Pero aunque esta hipótesis no fuese aceptada, permanece el hecho de que la tensión ha cristalizado para siempre en las Escrituras hebreas⁴⁵.

45. Jon D. Levenson, "The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience", *Jewish Spirituality, Vol. I (supra cit.)*, pp. 32-59.

El origen de esta tensión se ha buscado en el tiempo en el que *tribus nómadas*, que experimentaban a su Dios acompañándolas, llegaron a asentarse en Canaán, donde un *campesinado agrícola* las insertó en un medio cúltico totalmente nuevo, en el cual Dios aparece desde arriba, en un lugar sagrado, a través de un rito sagrado, todo ello en el contexto de celebración de los ciclos recurrentes de la naturaleza⁴⁶. La tensión entre la tradición de asentamiento y la tradición del Sinaí, arriba mencionadas, bien pudiera ser en el pentateuco una retroyección de este conflicto llevada a cabo por los redactores. El hecho es que esta tensión no ha quedado suavizada en la vida de Israel, ni en las Escrituras hebreas, sencillamente porque los polos de las tensiones son, por su propia naturaleza, irreconciliables, a pesar del esfuerzo por comprender las exigencias de ambos⁴⁷.

¿Cómo afecta esto a la cristología? Se puede presumir que los primeros seguidores judíos de Jesús, aunque fuese de forma inconsciente, estaban influidos invariablemente por estos dos diferentes enfoques de la divinidad, expresados en los dos modelos de religiosidad que hemos visto. En todas las religiones no bíblicas, a las que Moltmann llama "religiones de epifanía", la Realidad Última "aparece" y "se revela a sí misma" en un lugar y en un tiempo que, por esa razón, queda santificado, o a través de un intermediario, un hombre-Dios (*theos aner*), que se convierte en persona sagrada. En Israel tales *apariciones visibles* siempre quedan relativizadas por la *palabra audible de la promesa*, que apunta —más allá de tiempos, lugares o personas sagradas— al futuro, en el cual se realiza la promesa. El tiempo y el mundo presentes quedan cuestionados por un pueblo que tiene el futuro como criterio de verdad. Se consideran, literalmente, como extranjeros, en este tiempo y en este mundo. Son el pueblo del futuro, por lo menos idealmente, tal como lo exige la vocación y la misión que han recibido. De esta manera, la revelación de Yahweh no es una experiencia de unidad, entre el eterno presente de lo divino y nuestro mundo efímero y cambiante del aquí y ahora, que se consigue a través de ritos y oraciones, *elevándonos*, por así decirlo. Más bien, el encuentro con Yahweh queda configurado por un sentimiento de historia salvífica, que presupone necesariamente el recuerdo de la promesa, hecha en el pasado, y la esperanza de su cumplimiento en el futuro, convocándonos siempre hacia *adelante*.

La historia, según este modo de crear, queda definida esencialmente como un período de espera o de esperanza de cumplimiento, que se desborda siempre en una nueva promesa, que genera nuevas esperanzas. Así, en Canaán, cuando se cumplió la promesa, las tribus de Israel hicieron que esta concepción de historia transformara los festivales cíclicos de la religión cananea en otras tantas ocasiones de *anamnesis* de las promesas divinas, que generaban esperanza⁴⁸. Los

46. Moltmann, *Theology of Hope*, pp. 96-97, siguiendo a Víctor Maag, "Malkut Jhwh", *Supplement to Vetus Testamentum*, (Congress Volume, 1959) 1960, pp. 137-140.

47. Moltmann, *op. cit.*

48. *Ibid.*, pp. 100 ss.

festivales de la sociedad agraria de Canaán, el de la cosecha, por ejemplo, fueron transformados en celebraciones conmemorativas de acontecimientos históricos, que se relacionaban con la experiencia del éxodo.

Las Escrituras cristianas continuaron esta tradición hebrea en el modo en que resurrección y pentecostés fueron interpretados como los puntos culminantes de la *pascua*, que tuvo lugar en la cruz. Lo más específico de la fe judeo-cristiana hace que tengamos que adherirnos a esta tradición, según la cual el modelo del Dios-adelante es el *énfasis principal* de todo lo que leemos en las Escrituras y de todo lo que proclamamos como nuestra fe, conscientes al mismo tiempo de que en el texto sagrado la idea del Dios-arriba, saturada de religiosidad epifánica, está siempre latente como una contra-presencia.

Desde esta perspectiva, parecería que en la tradición teológica que llevó a Calcedonia y prevaleció tras ese concilio, el *o logos sarx egeneto* del evangelista Juan y las afirmaciones "Yo soy" del Jesús joanneo, así como las referencias himnicas a la preexistencia de Cristo, en el cuerpo paulino y deuteropaulino, han quedado selladas con la dimensión *óptica* propia de la religión griega. Los portadores de esta cristología no parecían ser conscientes de que quienes compusieron los himnos o se apropiaron de ellos lo hicieron porque querían decir algo acerca del fenómeno Jesús, y no porque quisieran especular acerca del ser divino con anterioridad a la historia⁴⁹.

Al aceptar estas palabras como verdaderas y válidas, no intento negar o ignorar la preexistencia de Cristo, sino simplemente avisar del peligro de que la cristología *no* esté basada en lo que *nosotros, seres humanos*, especulamos sobre la preexistencia de la palabra, en términos ópticos. Es pues razonable que en la línea de la tradición bíblica se deba poner el *énfasis* no tanto en el Dios-arriba, que aparece en figura humana, sino en el Dios-adelante, reconocido como Yahweh, el Dios *fiel* (el padre maternal de Jesús), a través del movimiento hacia adelante de la esperanza hacia la plenificación de su palabra de promesa *en* Jesús, el Cristo y como Jesús, el Cristo.

Si no aceptamos este cambio de paradigma, seguiremos sumidos en la confusión que genera el hábito de usar idioma óptico para designar el "fenómeno histórico de Jesús" como *abajo* y la "palabra eterna preexistente" como *arriba*, como se echa de ver claramente en el debate sobre el punto de partida de la cristología⁵⁰. En este debate, en efecto, la palabra "histórico" y la frase "preexistente eternamente" poseen significados que se han introducido inconscientemente desde el modo de pensar de las religiones epifánicas. Esta confusión es, sin

49. Reginald H. Fuller y PHEME PERKINS, *Who is this Jesus? Gospel Christology and Contemporary Faith*, Fortress Press (Philadelphia, 1983, segunda edición, 1984), pp. 6-7.

50. *Ibid.*, pp. 6-8.

duda, consecuencia inevitable de la opción calcedoniana. Me temo que el debate sobre el enfoque funcional y ontológico de la cristología⁵¹ merece la misma crítica. Por esta razón, en la cristología de alianza que voy a desarrollar en la tercera parte, tales cuestiones simplemente no se plantean.

(Continuará en el próximo número.)



51. *Ibid.*, pp. 8-10.