

Aspectos dogmáticos cristológicos

El capítulo que abordamos ahora es importante y difícil. En lo que llevamos ya recorrido, más de un lector habrá sentido en sí mismo las objeciones clásicas de las que hasta ahora no hemos afrontado en nuestro curso. Y no lo hemos hecho, conscientemente, esperando este momento. Después de habernos sensibilizado con la realidad histórica del pluralismo religioso (caps. 3-5), necesitábamos primero desbrozar el obstáculo de una inadecuada comprensión de la revelación (cap. 8) y hacer las primeras afirmaciones positivas de una nueva postura ante el pluralismo religioso (cap. 9), así como confrontarnos con los principales puntos de referencia cristianos (caps. 10 y 11). Pero ahora debemos ya abordar la dificultad principal, que es, sin duda, el «dogma cristológico».

Necesitamos decir de entrada que nos movemos en el terreno de las hipótesis y de las «propuestas de reconsideración», no en el de las tesis confirmadas o de las afirmaciones contundentes. En los estrechos límites de una lección de este curso no pretendemos más que introducir al lector -individual o colectivo- a esta problemática e invitarle a profundizar ulteriormente en ella por su cuenta. Por lo demás, como diremos, tal vez deberán pasar varias generaciones para que llegue el cristianismo a respuestas nuevas satisfactorias para estas preguntas de siempre. Mientras, debemos vivir, creer y actuar en lo urgente, dejando que madure lo que «puede esperar».

Incluyendo dentro de esta sección la conocida metodología, partiremos (VER) de un planteamiento del problema en síntesis, seguido de la evocación de los efectos históricos negativos, que descubre tras él la «hermenéutica de la sospecha». A continuación (JUZGAR) trataremos de ver de dónde viene el problema, que no procede de Jesús, sino de la construcción eclesial del dogma cristológico. Estudiaremos luego el estado actual de la cuestión, y alguna de las propuestas en curso. Concluiremos deduciendo los criterios de praxis y acción que podemos proponernos (ACTUAR).

I. Para desarrollar el tema

VER

El núcleo del problema

El cristianismo dice que su fundador, Jesús de Nazaret, es Dios mismo, la segunda persona de la santísima Trinidad, que se ha encarnado en la Humanidad para darle a conocer la verdad y traerle la salvación. Si esto es verdad, la religión cristiana es la única religión fundada por Dios mismo en persona, venido expresamente a la tierra para establecer «la» religión, y por tanto el cristianismo es la religión absoluta, indiscutiblemente superior, la única y definitiva, a la que toda la Humanidad debe adherirse. Este es el efecto de la afirmación dogmática de que Jesús es la segunda persona de la Trinidad, encarnada en la Humanidad. Y esta afirmación dogmática sobre Jesús es el núcleo mismo del cristianismo, que lo ha mantenido durante casi los dos milenios de su historia en una conciencia clara de exclusivismo, conciencia que sólo hace 40 años ha derivado al inclusivismo, y que ahora se resiste a dar el paso a la aceptación de un paradigma pluralista¹.

El problema en la historia

Como ya quedó aludido en los primeros capítulos de este curso, los efectos de este núcleo dogmático no se han quedado en la esfera puramente teórica o especulativa, sino que su proyección social y política a lo largo de la historia ha sido notable, y ciertamente dolorosa. Las Iglesias cristianas, en efecto, han sido reconocidas en el mundo, clásicamente, por su conciencia orgullosa de ser la única religión verdadera, por su pretensión de universalidad y de conquista del mundo, y por una cierta inveterada actitud de desprecio hacia las demás religiones. Esta proyección histórica de efectos negativos procedentes de afirmaciones teóricas, no es algo único del cristianismo, sino de muchas religiones; así, aunque muchos sucesos o aspectos negativos se debieron más bien a razonamientos prudenciales de personas investidas de autoridad en las religiones, con frecuencia fueron validados y legitimados apelando a enseñanzas oficiales de las religiones. Las enseñanzas védicas, por ejemplo, relativas al sistema de castas fueron utilizadas en la India hinduista para justificar el tratamiento de millones de personas como parias sin dignidad. En algunos países islámicos, algunas formas inhumanas de castigo fueron justificadas utilizando el Corán. Algunas situaciones históricas claramente lamentables en el ámbito cristiano fueron justificadas con la cobertura del dogma cristológico de la encarnación. Enumeremos sólo algunos de los más llamativos:

1 Nos referimos aquí, una vez más, al pluralismo como paradigma superador del exclusivismo y del inclusivismo, lógicamente, no al simple pluralismo o pluralidad de religiones.

- a) el antisemitismo,
- b) la explotación del tercer mundo a manos del primero,
- c) la subordinación de la mujer,
- d) la superioridad misma del cristianismo y su espíritu de expansión y conquista,
- e) la absolutización de la autoridad eclesiástica y la reducción del cuerpo eclesial a la pasividad.

La hermenéutica de la sospecha sobre la fe cristológica

Todas estas páginas históricas que podemos recordar son, para muchos observadores, motivos suficientes para volver nuestra mirada al dogma cristológico y reconsiderar su fundamento y su significado real, así como para analizar más críticamente el papel que los propios intereses institucionales, corporativos, económicos, culturales... de los cristianos han jugado en la construcción de esta dogmática cristológica. Una fe «ciega», fideísta, incuestionada e incuestionable, ajena a toda razonabilidad, cerrada a toda discusión del dogma cristológico, no es una fe que pueda «dar razón de sí misma» a los hombres y mujeres de hoy.

La actitud más madura es la de aceptar serenamente un juicio histórico sobre estos efectos negativos que de hecho se han dado en nuestra historia, y un reconocimiento honesto de lo que en la génesis de la elaboración de la fe cristológica -y, sobre todo, en su invocación y utilización a lo largo de la historia- ha podido haber de elemento «ideológico»². Bien sabemos que muchos de los protagonistas de esta historia fueron hombres y mujeres de buena voluntad, pero ello no nos exime de reconocer el hecho real de las responsabilidades humanas, aunque recaigan no en actos personales sino en estructuras sociales, institucionales o mentales. Volvemos a recordar aquellas palabras: «en esta historia criminal del cristianismo -dice Reinhold Bernhard-, la responsabilidad recae, precisamente, sobre el conjunto de elementos teóricos que han hecho posible tal prepotencia»³. En la «historia criminal del cristianismo», esa historia de guerras, de conquistas, cruzadas, persecuciones, imposiciones, condenas, avasallamientos... la responsabilidad recae -dice él- sobre «los elementos teóricos», sobre la teología en definitiva. No sería la única responsabilidad, pero tal vez sea la principal. Una mala teología puede ser la responsable de los peores crímenes de la historia del cristianismo. Ante la mera sospecha, es obligación de todo cristiano, y de todo teólogo o teóloga, reexaminar las doctrinas teológicas.

2 Recordemos todo lo dicho al respecto en la lección 5ª.

3 H. BERNHARDT, *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*, Desclée, Bilbao 2000, pág. 315-316.

Por lo demás, es la conocida la palabra de Jesús (Mt 7, 17-20) la que nos lo confirma: no puede una doctrina buena producir frutos malos ni provenir de semillas malas. Si se manifiestan en la historia signos de prácticas viciosas bajo la cobertura legitimadora de alguna justificación teológica, es preciso reconsiderar esta teología y reexaminar el proceso de su elaboración, para detectar posibles deficiencias tanto en su construcción como en la valoración de sus conclusiones.

JUZGAR

El problema no viene de Jesús

Lo primero que constatamos es que este problema del dogma cristológico no viene ciertamente de Jesús, sino del Cristo de la fe⁴ construido por la dogmática cristiana. Como hemos visto ya en la lección 10^a, la actitud de Jesús es totalmente distinta: él nunca afirmó de sí mismo lo que la institución que a él se remite ha dicho sobre él. Y la casi totalidad de lo que la Iglesia ha dicho de Jesús, ella misma creía que Jesús lo sabía y lo había venido a testimoniar. La Iglesia ha vivido prácticamente toda su historia creyendo que eran históricas las palabras que Juan puso en su boca, que afirmaban su identidad con el Padre, su consciente y proclamada divinidad, su ser «el camino, la verdad y la vida», etc. Hoy estamos ya seguros de que Jesús nunca pensó eso. Nunca fue cristocéntrico, sino teocéntrico y reinocéntrico⁵. Jesús no predicó nunca la dogmática cristológica, sino otro mensaje...

Pero el Jesús «mensajero» de la Buena Nueva fue convertido, luego, él mismo en «mensaje» cristiano. El Cristo todopoderoso, Pantocrator, sustituto de Júpiter en el Panteón romano, se constituyó poco a poco en mensaje de la Iglesia cristiana y desplazó al mensaje subversivo de Jesús, lo cual permitió a la Iglesia asumir el papel de religión oficial del imperio que había ejecutado a su fundador. Se dio lo que Díez Alegría llama «La gran traición»⁶. Se puso a Jesús en el pináculo del Templo del Imperio, bendiciéndolo y legitimándolo, y exigiendo por su carácter de unicidad, la unidad religiosa de toda la Humanidad.

¿Cómo surge pues el dogma cristológico?

4 Recordamos en este punto necesariamente aquella distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, que damos aquí por conocida.

5 Cfr. lección décima.

6 DÍEZ ALEGRÍA, J.M., *La gran traición*, en *Rebajas teológicas de otoño*, Desclée, Bilbao 1980, cap. 7; también en servicioskoinonia.org/relat/271.htm

La construcción misma del dogma cristológico

Es una experiencia común que cualquier cristiano de a pie, sin especial formación crítica, al leer los evangelios sinópticos crea que ahí está ya claramente expresado el dogma cristológico. Y es que en nuestra cabeza los textos evangélicos se hallan ya «ocupados» por una determinada interpretación. Nos han sido leídos y proclamados y enseñados desde una determinada interpretación; por eso, cuando volvemos a ellos, los entendemos inevitablemente desde esa interpretación, sin darnos cuenta de la distancia que media entre la interpretación con que nosotros los percibimos y lo que dicen los textos en sí mismos.

Por ejemplo, si leemos atentamente y con sentido crítico los evangelios sinópticos -los más cercanos a la historia misma de Jesús-, podemos descubrir, en primer lugar, que no nos hablan nunca del «Hijo de Dios» como segunda persona de la santísima Trinidad; la doctrina de la Trinidad se elaboraría mucho después.

Cuando en los evangelios sinópticos se habla de «Hijo de Dios» no se está hablando de «Dios Hijo» (segunda persona de la Trinidad⁷), como nosotros espontáneamente damos por entendido, sino de un concepto pretrinitario de «Hijo de Dios», del mismo género que el que se aplica a tantos otros personajes de la historia. Hijo de Dios, en realidad es un concepto, una expresión no propia del evangelio ni del judaísmo, sino común a las religiones de la antigüedad. Hijo de Dios en este sentido se aplicaba a aquellas personas que, por la calidad de su vida o de sus obras, comportaban para la sociedad una significación religiosa especial, o especialísima, una transparencia o una llamativa cercanía a lo divino. Los héroes, los «santos»... eran así considerados «Hijos de Dios» en un sentido real de excelencia, sin una necesaria referencia a una «generación divina»; aunque también eran frecuentes las leyendas que atribuían filiación divina en este mismo sentido a personajes importantes de la sociedad, que llegaban a ser tenidos incluso como hijos de madre virgen. Todo esto es un fenómeno común en el mundo religioso de la antigüedad, hoy conocido ampliamente⁸.

En el NT hay numerosos indicios que muestran que, en muchos lugares y épocas del proceso de formación del mismo NT, la línea que prevaleció respecto a la relación de Jesús con Dios fue la «adopcionista»: en

7 Las personas de la Trinidad son Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo; en ese sentido habría que distinguir entre «Dios Hijo» (segunda persona de la Trinidad) e «Hijo de Dios» expresión muy anterior a la elaboración de la doctrina de la Trinidad, que no se refiere a esa segunda persona de la Trinidad, sino a una «especial relación» con Dios de la persona a la que se refiere.

8 Referido concretamente al AT, véase HAAG, H., 'Hijo de Dios' en el mundo del Antiguo Testamento, «Concilium» 173 (1982) 341.

la carta a los Filipenses (2,6-11) Jesús habría sido «adoptado» como Hijo de Dios, de parte de Dios Padre. Jesús habría sido un ser humano enteramente normal, «según la carne», antes de la resurrección, pero «constituido Hijo de Dios con poder» después de la resurrección (Rom 1,4). Esto es claro en los estratos inferiores del proceso de gestación del NT.

En estratos posteriores y ya últimos de ese proceso es cuando surge la idea de una divinidad de Jesús, que sería anterior, preexistente a su existencia humana. De hecho, en vida de Jesús, ni él ni los discípulos vislumbraron esta perspectiva. Fue después, ya en la comunidad pospascual, cuando los cristianos comenzaron a reflexionar sobre Jesús, para expresarse a sí mismos la experiencia religiosa que estaban teniendo. Los evangelios, como sabemos, se escribieron, de alguna manera, de atrás hacia delante. Lo primero que se escribió fue el final, la resurrección, más tarde su muerte, y más tarde aún la pasión. Con mayor posterioridad fue recuperada la vida de Jesús, su predicación y su práctica liberadora. Los evangelios de la infancia fueron lo más tardío, y algo redactado ya con otro tipo de preocupación y de género literario.

Recordemos la gradualidad del proceso tal como ha quedado de hecho en los escritos neotestamentarios. Marcos llegó a remontarse hasta el comienzo de la vida pública de Jesús, y, por eso, su evangelio comienza con el final del ministerio de Juan Bautista; nos dice que cuando detuvieron a Juan es cuando comenzó Jesús a predicar (1,14). Mateo, que escribe más tarde, ya incluye una «genealogía» de Jesús (evidentemente teológica, no histórica: 1, 1-17), en la que llega a remontarse a Abraham. Lucas -que escribe más o menos contemporáneamente a Mateo, pero que escribe para gentiles-, redacta otra genealogía (3, 23-38) en la que se remontará más atrás, hasta el propio Adán. Finalmente, Juan evangelista, mucho más tarde, tal vez por el año 100, en el prólogo a su evangelio, que hace las veces de genealogía, se remonta al «principio» de los tiempos y allí coloca ya la preexistencia (eterna) del Verbo (Jn 1,1ss). En los escritos de Juan, y en los prólogos de las cartas a los colosenses y efesios esa preexistencia llega a ser eterna.

Es decir, conforme pasa el tiempo, las comunidades del NT van avanzando su reflexión y van proyectando más y más atrás en el tiempo el origen del Cristo de su fe⁹. No obstante, este proceso así ordenado y expuesto es un ordenamiento nuestro; la realidad fue una no fácil convivencia de la variedad notable de cristologías y de eclesiologías en todo el tiempo del NT, sin que podamos decir que se dio en este tiempo -ya bien posterior a la muerte de Jesús- una doctrina común ni sobre la trinidad, ni sobre la filiación divina de Jesús, ni sobre muchos otros temas importantes.

9 L. BOFF, *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae 1980, 172ss.

El desarrollo espectacular de estos aspectos se va a dar bien tarde. Concretamente en los siglos IV y V. Ya hemos estudiado en la lección anterior la convulsión tremenda que el siglo IV significó para la Iglesia al entrar en la época constantiniana y convertirse en la religión oficial del imperio romano. Con ese telón de fondo, podemos concentrarnos ahora en lo que ocurrió en los llamados concilios cristológicos (Nicea y Calcedonia principalmente) y en un análisis de su significado.

Como dijimos, después de casi tres siglos de propagación más bien discreta y a temporadas clandestina dentro del imperio romano, alternando épocas de tolerancia y épocas de persecución, después de la última persecución –la de Diocleciano– la Iglesia cristiana experimentaría una transformación vertiginosa que no podía haber imaginado. Apenas salió de la clandestinidad y fue tolerada –gracias al edicto de Milán, que, en principio no es sino un edicto de libertad religiosa– el emperador Constantino toma la iniciativa y convoca a los obispos a lo que resultará ser el «Concilio» de Nicea. Los obispos no se habían reunido nunca en Concilio desde el mismo origen de la Iglesia; no había tradición alguna a este respecto. No había todavía una «autoridad central» eclesiástica que pudiera «convocar un concilio». Y de hecho, no hubo autoridad eclesiástica que convocara. Fue Constantino quien convocó, por sus propios intereses y con sus propios objetivos, y se empeñó desde el primer momento en hacer que los obispos entendieran claramente que estaban obedeciendo al emperador, como funcionarios del Estado. El emperador convoca, el emperador paga, la posta imperial (de lujo) recoge a los obispos y los traslada con cargo al Estado. En Nicea los obispos son huéspedes del emperador, que los invita, los agasaja, los dirige... A Eusebio, como ya hemos recordado en la lección anterior, le pareció ver, en el banquete ofrecido por Constantino a los obispos en su palacio imperial, protegidos por las espadas en alto de los soldados del ejército romano... todo un símbolo de la realización del Reino de Dios en la tierra¹⁰...

Hoy está fuera de toda duda el genio político de Constantino. En una época de clara decadencia ya del imperio, intuyó que la Iglesia cristiana podría fungir como un eficazísimo factor de cohesión de aquella sociedad en buena parte fragmentada y descompuesta. Con todo un despliegue de inversión y esfuerzo, tomó la iniciativa, para hacer que la Iglesia, efectivamente, fuese un instrumento al servicio de su política de gobierno.

No podemos entrar en el detalle de esta historia. Nos bastará referirnos a los elementos más conocidos y significativos en lo que se refiere al tema central que nos ocupa: la construcción del dogma cristológico en los concilios de Nicea y Constantinopla. En el de Nicea, el emperador es

10 EUSEBIO, *Vita Constantini*, 3,14.

no sólo quien convoca, y quien señala los temas a ser estudiados y debatidos en el aula conciliar, sino que sugiere y presiona para que se aprueben las decisiones que él desea. El debate por momentos no es teológico ni escriturístico, ni siquiera pastoral, sino netamente político: se trata de una batalla entre los que obedecen y se ponen de parte del emperador y los que se atreven a disentir. El debate acaba siendo el forcejeo entre las facciones a favor y en contra de la autoridad civil. En medio del transcurso de los debates, tan frecuente es escuchar razones y argumentos teológicos cuanto vivas al emperador¹¹. Constantino impone finalmente sus opiniones ante unos obispos sin cabeza visible, desconcertados, que realizan un «concilio» sin haberlo convocado y sin saber bien lo que hacen, sin controlar la situación, sintiéndose y sabiéndose funcionarios del Estado, tan abrumadoramente agasajados como moralmente presionados. Aquí es importante notar dos cosas: el propio emperador Constantino preside, dirige, presiona y sanciona un Concilio que elabora un dogma cristológico que es, a la vez, un instrumento político que el Imperio necesita; y, por otra parte, que el presidente de tal Concilio, su cabeza efectiva, no sólo es un emperador, sino que es además un no cristiano¹².

La debilidad de la Iglesia se profundiza cuando Constancio sucede a Constantino. La presión aumenta tanto que surgen voces críticas de obispos que denuncian esta situación¹³. Constancio llega a trasladar la sala de debate de los obispos a su propio palacio, y allí sorprende a los obispos en medio de su diálogo, irrumpiendo en la sala desde detrás de las cortinas, donde espía sus deliberaciones, y reclamándoles airadamente: «¡Lo que yo quiero ha de ser la ley de la Iglesia!»¹⁴. Es sólo un detalle elocuente de la situación de presión moral que los obispos atraviesan.

Hoy no se puede negar históricamente que los concilios cristológicos fueron, en una gran parte, obra del emperador, no sólo en cuanto a la materialidad del hecho de su convocación, presidencia y dirección, sino en cuanto a los objetivos que persiguió y que con ellos efectivamente consiguió¹⁵. Cuando Constantino se propuso cambiar la clásica religión pública oficial del imperio romano por el cristianismo, esperaba sin duda que

11 «No es extraordinario que, en esa época y en concilios donde se discuten al parecer puntos de alta teología, se escuchen, a guisa de argumentos, vivas al Emperador...»: SEGUNDO, J.L., *El dogma que libera*, Sal Terrae 1989, 224.

12 Se bautizaría «sólo a la hora de su muerte en el año 337»: SEGUNDO, *ibid.*, 222.

13 Así, un Hilario de Poitiers contra el emperador Constancio (*Contra Constantium Imperatorem*, 4-5: PG 10, 580-581); pero también san Ambrosio respecto a Teodosio...

14 VELASCO, R, *La Iglesia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1992, 121.

15 J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, UCA, San Salvador 1999, pág. 538; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, I, 146.

éste asumiera la función de legitimación del imperio, de sancionamiento moral de su política y de sus instituciones de autoridad, tal vez incluso de divinización de su persona. Esto último no era posible directamente en el caso del cristianismo, pero sí era posible indirectamente. El monoteísmo cristiano proveía de una magnífica base los esfuerzos para mantener la unidad del imperio¹⁶, y la afirmación de la divinidad de Cristo elevaba sin duda de rango la autoridad de quienes detentaban el poder en el «imperio cristiano». Éste era visto como «un trasunto del reino de Dios. Y así como éste tiene un solo Padre, así el imperio tiene un solo soberano, el emperador. Y la misión del emperador es realizar el plan de Dios sobre la tierra, como ‘lugarteniente’ de Dios. Se consagra así una forma de monoteísmo que comporta la monarquía imperial»¹⁷. Las nuevas afirmaciones sobre Cristo eran indirectamente afirmaciones sobre la autoridad civil y religiosa. El significado político del concilio fue que al emperador cristiano se le atribuía ahora el status de vicerrey de Dios en la tierra¹⁸, de «instrumento elegido por Dios», el «obispo de fuera», el «obispo universal», el «decimotercer apóstol»¹⁹. Y con ello, también la propia Iglesia resulta beneficiada: hereda y comparte las atribuciones religiosas que recaen ahora sobre el emperador, y cuando éste desaparezca, con la caída del imperio romano, el papa heredará sin rival la tradición del culto imperial²⁰. La cristología monofisista vertical que se elaboró, «en apariencia resaltaba la grandeza y la divinidad de Jesús, pero en realidad no hacía más que proyectar sobre él nuestros afanes, deseos o fantasías de poder y prepotencia»²¹.

Por otra parte, no faltan aspectos discutibles achacables a los propios obispos: «rivalidades teológicas (entre la cristología de Alejandría y la de Antioquía), antagonismos político-eclesíásticos (entre los patriarcados de Alejandría y Constantinopla) y, en muchas ocasiones, iniciativas personales de algunos eclesíásticos, como la clamorosa manipulación del Concilio de Éfeso en el 431 por Cirilo de Alejandría y su definición de la maternidad divina de María antes de llegar los padres conciliares antioqueños, que representaban en el Concilio la parte contraria»²². Tras la manipulación de Cirilo²³, la nueva

16 DIANICH, Severino, *La Iglesia en misión*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 208.

17 VELASCO, *ibid.*, 125. Cfr E. PETERSON, *Der Monoteismus als politisches Problem*, Hegner, Leipzig 1935.

18 HICK, J., *La metáfora de Dios Encarnado*, Abya Yala, Quito 2004, pág. 71, colección «Tiempo axial» n° 2.

19 VELASCO, *ibid.*, 123.

20 PORTELLI, Hugo, *Gramsci e a questão religiosa*, São Paulo, Paulinas 1982, p. 53.

21 TORRES QUEIRUGA, A., *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987, 86. Añade Queiruga: «La verdad es que esta concepción era profundamente infiel a los datos de la Escritura».

definición conciliar sobre la maternidad divina fue acogida con entusiasmo por el pueblo, en la ciudad de la antigua «Gran Madre», la originaria diosa-virgen Artemisa, Diana... recuerda Küng. Evidentemente, Cirilo conocía perfectamente este contexto de «religiosidad popular precristiana». Pero, su manipulación a favor del nuevo dogma, ¿vendría a significar un paso adelante en el proceso de maduración de la fe del Pueblo de Dios, o una mistificación y desvío de la propia fe basada en Jesús de Nazaret? El historiador Ramón Teja concluye lapidario: «para los obispos alejandrinos las cuestiones dogmáticas eran sólo un instrumento para imponerse a los de Constantinopla»²⁴.

En todo caso, después de muchas vicisitudes, la fórmula final del concilio de Calcedonia (año 451), expresada en unos conceptos totalmente alejados del NT y de la fe cristiana tradicional neotestamentaria, corrige y complementa por la parte humana la fórmula de la fe cristológica de Nicea. He aquí la fórmula final:

«Se debe reconocer un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión ni cambio, sin división ni separación, no quedando suprimida en modo alguno la diferencia de las naturalezas por la unión, quedando más bien salva la propiedad de cada naturaleza y reuniéndose en una sola persona y en una sola hipóstasis, ni repartida o dividida en dos personas, sino un solo y mismo Hijo Verbo Dios engendrado único, tal como los profetas inspirados y el mismo Jesucristo nos lo han enseñado y nos lo ha trasmitido el símbolo de los padres»²⁵.

Los tiempos eran tan polémicos —y probablemente la formulación conseguida era tan poco feliz pedagógicamente, no sólo para el pueblo-, que se tomó la determinación de «congelarla», prohibiendo alterar su redacción, modificar siquiera sus palabras o —mucho menos- verterla en otro juego de conceptos²⁶. Ello es lo que dará finalmente un resultado que durará por siglos: una fórmula teológica estereotipada y rígida, tenida

22 H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 584.

23 Está fuera de toda duda y profusamente documentada no sólo la grave y masiva manipulación de Cirilo en este Concilio, sino que éste era su comportamiento habitual y ampliamente conocido en los muchos asuntos de Iglesia en los que podía intervenir dada su relevante posición jerárquica. Cfr. Ramón TEJA, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999, pp. 123-134 y 173-194, con abundante bibliografía. La «hermenéutica de la sospecha» no recae sólo sobre Cirilo, sino, en general, sobre el comportamiento político de los obispos en estos concilios.

24 TEJA, R., *ibid.*, p. 124.

25 DS 302.

26 Dice el mismo Concilio: «Habiendo sido determinados estos puntos con una precisión y cuidado extremos, el santo concilio ecuménico ha decretado que queda prohibido a cualquiera proponer, redactar o componer otra [profesión de] fe o pensar y enseñar de otro modo». Cfr. J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, I, 146.

como intocable y sagrada, de cuyo apartamiento, por mínimo que fuera, se desprendería automáticamente la acusación de herejía y -durante muchos siglos de la historia de la Iglesia- la condena y la ejecución por parte de la inquisición. Es probable por ello que el lector actual encuentre en ella incluso palabras que le resultan familiares porque le recuerdan definiciones de catecismo aprendidas de memoria en su infancia: Jesús, Hijo de Dios, segunda persona de la santísima Trinidad, con dos naturalezas (divina y humana, «sin confusión ni división») pero en una sola persona (la divina). He ahí la fórmula final sintética de la fe cristológica elaborada por los concilios cristológicos de los siglos IV y V.

Llegados a este punto hay que hacer notar que, por un fenómeno curioso, tal vez debido a este origen histórico peculiar que acabamos de referir, esta fórmula es, sin duda, a mucha distancia de cualquier otra, la fórmula más sacralizada que el cristianismo ha tenido en toda su historia (o que para muchos todavía tiene). Ninguna otra fórmula ha sido considerada tan directa y rígidamente literal, con tan poco margen de recurso a la metáfora, a la interpretación o a la «relectura».

A las alturas actuales de la historia del cristianismo, ya son dos siglos los que la teología lleva -a pesar de la resistencia y de los miedos de la institución- asumiendo los desafíos de la racionalidad moderna histórico-crítica. Los textos fundamentales cristianos (principalmente las Escrituras) han sido estudiados en todos sus estratos redaccionales, en sus influjos y en sus debilidades, han sido reconsiderados y reinterpretados, sin que en muchos casos se haya conseguido unanimidad de criterios, ni siquiera cierta armonía convergente entre las interpretaciones, y sin que estas dificultades creen demasiados problemas. Por el contrario, las fórmulas del dogma cristológico están ahí -en el dogma, en la teología y el imaginario común de los cristianos- intocables, rígidas, inflexibles, sin análisis ni reconsideración ni, mucho menos, reinterpretación posible. Diríamos que están ahí como un «enclave de fundamentalismo» en el corazón del cristianismo, aun del cristianismo más «avanzado y progresista»... Sin embargo, esta situación está cambiando, desde hace bien poco tiempo, y a ello nos vamos a referir inmediatamente.

Hoy se hace evidente a los historiadores y a los teólogos que es inaplazable la introducción de un coeficiente de ponderación en la validación de los concilios cristológicos en función de estos condicionamientos tan fundamentales por los que se vieron afectados. No podemos dar reconocimiento pleno e indiscutido de ciudadanía dogmática a unas formulaciones por el mero hecho de que procedan simplemente de algo que hemos denominado -quién sabe si demasiado fácilmente- «concilio ecuménico», sin que obste la antigüedad de la tradición de intocabilidad de estas fórmulas. Está surgiendo entre los historiadores y los teólogos un consenso creciente sobre

la necesidad de «reconsiderar» críticamente el verdadero significado y hasta la validez misma de esta construcción cristológica²⁷.

La pregunta tiene un doble frente, al menos: un aspecto histórico y otro teológico o epistemológico.

Históricamente, se trata de elucidar hasta qué punto los concilios cristológicos, con todos esos aspectos problemáticos a los que estamos simplemente aludiendo, reunieron las condiciones sociales mínimas de legitimidad, de paz y de estabilidad para que pudieran tomar decisiones realmente ponderadas y realmente eclesiales; hasta qué punto se dieron condiciones mínimas de libertad que hicieran posible una capacidad de reflexión políticamente libre, tanto respecto a las presiones del imperio cuanto respecto a las exigencias que la transformación del cristianismo en religión oficial del imperio y religión de Estado estaban proyectando sobre la institución eclesial²⁸.

Teológica o epistemológicamente, la pregunta es más compleja: hasta qué punto la Iglesia tenía conocimiento teológico y bíblico suficiente de las fuentes documentales y de tradición de la fe cristiana, no vamos a decir que «como lo tenemos hoy», pero al menos un conocimiento que podamos calificar como libre de malentendidos fundamentales, de errores decisivos o de olvidos inadmisibles. De dónde sabían o creían saber lo que se atrevieron a afirmar tan categóricamente. Hasta qué punto los resultados de estos concilios en su forma y en su contenido son reflejo del acontecimiento histórico mismo que estaba viviendo la Iglesia: su transformación en religión de Estado del imperio romano²⁹. Hasta qué punto deben ser hoy reconsiderados y releídos para la perspectiva hodierna de la fe, desde una visión que está a un abismo de distancia de la situación en que se hubieron de mover los improvisados «padres conciliares» de aquel primer «concilio».

27 Con lo cual –para que no se nos entienda mal– no estamos postulando más que el ejercicio de lo que es una dimensión constante en la Iglesia: su deber permanente de reconsiderar la validez de su lenguaje como instrumento apto para transmitir la fe a sus contemporáneos en las cambiantes condiciones de los tiempos y de las culturas. Cfr *Gaudium et Spes* 44.

28 Jon Sobrino cree necesario resumir el contexto histórico del Concilio de Calcedonia antes de abordar el estudio de su contenido (p. 534-537). Concluye diciendo: «en medio de esta turbulencia se proclamó la definición dogmática conciliar más importante sobre Cristo»: cfr. *La fe en Jesucristo*, UCA, San Salvador 1999, p. 537. Teja, por su parte afirma: «La estancia de los obispos en Éfeso se desarrolló en un ambiente de presiones, tumultos y revueltas permanentes»: *ibid.* 179.

29 «Un acontecimiento histórico de tamaña magnitud no ha dejado de insertarse en el documento elaborado por este concilio; en su forma: habla en nombre y con autoridad de la Iglesia universal, impone sus definiciones y decisiones a todas las Iglesias, les confiere

La edad patristica –y ésta es otra cara de la moneda- fue una edad de mucha libertad y creatividad teológica, por más que estuviera condicionada por las limitaciones culturales del momento; la pregunta es si hoy, a tanta distancia de conocimiento y de resultados ya claros de las ciencias histórico-críticas, y en un mundo realmente diferente, no tenemos nosotros derecho –y hasta obligación- de contribuir a la fe eclesial con nuestra aportación propia para la renovación permanente del lenguaje de la fe en Cristo bajo las exigencias y las posibilidades de las nuevas condiciones de los tiempos. Y con esta misma línea empalma el punto siguiente.

Una propuesta reciente de replanteamiento

Como hemos dicho, este punto del dogma cristológico está rodeado de un especial temor reverencial por parte de los teólogos. No hay campo dogmático de la fe cristiana que no haya sido revisado y reconsiderado desde diferentes vías de acceso; por el contrario, en lo tocante al dogma cristológico, la fecundidad teológica está claramente reprimida³⁰. Vamos, no obstante, a presentar, por vía de ejemplo, una propuesta teológica de revisión cristológica, que se ha hecho famosa, elaborada precisamente por el teólogo líder en el paradigma del pluralismo en materia de teología de las religiones, el ya citado John Hick.

En 1977, el volumen de ensayos titulado *El mito de Dios encarnado*³¹, a cargo de siete autores británicos, anglicanos y de otras confesiones, todos de primera línea, desencadenó la más grande controversia teológica en Gran Bretaña desde la publicación de *Sincero para con Dios*, trece años antes. Hubo un tumulto en el Sínodo General de la Iglesia de Inglaterra; fueron publicados artículos a lo largo de varias semanas en los periódicos británicos; sermones y pronunciamientos tronantes por parte de los clérigos; llamados para que los anglicanos que habían participado en la publicación del libro renunciasen a sus ordenaciones, etc. El libro vendió treinta mil ejemplares en los ocho primeros meses, pero obtuvo su réplica a las tres semanas de su aparición, con *La verdad de Dios encarnado*³² y no dejó desde

un carácter sagrado lanzando el anatema contra los que se opongan; y así mismo en su contenido: confiere los honores supremos de la divinidad al fundador del cristianismo»: MOINGT, J., *ibid.*, 114.

30 Lo cual no quiere decir que en el curso de los dos últimos siglos este campo no fuese abordado por la teología y la exégesis científicas de los investigadores. Lo que queremos decir es que siempre se mantuvo –y se mantiene- alejado del gran público en la Iglesia, habiendo un gran abismo entre lo que los expertos manejan en sus investigaciones y lo que los predicadores y los catequistas enseñan en sus comunidades.

31 *The Mith of God Incarnate*, Westminster Press 1977.

32 GREEN, M. (ed.), *The Truth of God Incarnate*, Hodder & Stoughton, Londres 1977.

entonces de producirse un encendido debate teológico³³. El libro fue publicado también en EEUU y tuvo allí una repercusión significativa. La tesis del libro de 1977 era tan simple como ésta: «que Jesús no enseñó que él mismo fuese Dios encarnado, y que esta idea formidable es una creación de la Iglesia»³⁴. Lo cual no era algo nuevo, en absoluto; hacía tiempo que los expertos, a un lado y otro del Atlántico, lo habían considerado y aceptado; lo nuevo era que estuvieran enunciando aquella tesis públicamente miembros de la institución teológica y que consideraran que la doctrina de la encarnación, en vez de continuar siendo considerada como sacrosanta e intocable, debía ser abiertamente reconsiderada.

Contrariamente a la retórica emotiva con que el estamento eclesiástico anglicano reaccionó a la publicación del primer libro, éste fue acogido calurosamente por muchos otros dentro y fuera de las Iglesias. Estos muchos se felicitaban por el hecho de que hubiera habido teólogos capaces de hablar abiertamente de las investigaciones sobre el Jesús histórico y los orígenes cristianos. También ellos estaban indignados, pero indignados más bien por el hecho de que la Iglesia les había estado animando durante décadas a seguir pensando, por ejemplo, que el Jesús histórico había dicho: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30) y «quien me ve a mí ve al Padre» (Jn 14,9), en vez de hacerles conocer el consenso de los especialistas, según el cual, fue más bien un escritor de cerca de sesenta años después, el que, expresando una teología que se había elaborado en su comunidad, puso esas famosas palabras en boca de Jesús. Estaban indignados de que las Iglesias les hubieran tratado como personas incapaces de conocer los resultados de las investigaciones bíblicas y teológicas, y no como adultos inteligentes³⁵.

No hace falta que señalemos que las Iglesias, en bloque, reaccionaron en oposición al debate, promoviendo una reafirmación cerrada, sin cuestionamiento posible, del dogma tradicional, y evitando preguntas posiblemente perturbadoras.

Dieciséis años después de aquel primer libro que desencadenó este debate, John Hick ha publicado otro³⁶, más maduro y sereno -según él mismo afirma-, enriqueciendo y matizando su postura con la crítica reci-

33 CAREY, G., *God Incarnate*, 1977; McDONALD, D., *The Myth/Truth of God Incarnate*, 1979; GOULDER, *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, 1979; HARVEY, A.E., *God Incarnate: Story and Belief*, 1981; MORRIS, *The Logic of God Incarnate*, 1986; CRAWFORD, R., *The Saga of God Incarnate 1988*, etc.

34 HICK, J., *La Metáfora...* 14.

35 *Ibid.*, 15.

36 *La metáfora de Dios Encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.

bida, buena parte de ella proveniente de críticos que no han dejado de ser siempre buenos amigos suyos. ¿Cuál es, pues, la propuesta final de Hick en este debate?

Hick aborda con perspectiva histórica la evolución del pensamiento sobre Jesús de la comunidad de sus seguidores. Existe un amplio acuerdo entre los exégetas sobre el hecho de que Jesús no reivindicó para sí el atributo de la divinidad, ni tuvo en absoluto la pretensión de ser Dios encarnado. Hasta hace 100 años (como todavía hoy, de forma muy difundida en los sectores no instruidos) se tenía como cierto que la creencia en Jesús como Dios encarnado se apoyaba en su propia enseñanza explícita: «Yo y el Padre somos una misma cosa», «aquel que me ve a mí ve al Padre», etc. Hoy día «difícilmente encontraremos un estudioso del NT que esté dispuesto a defender que las cuatro ocurrencias del uso absoluto del 'Yo soy' que se dan en Juan, o la mayor parte de otros usos, puedan atribuirse históricamente a Jesús»³⁷.

Vale la pena hacer una pausa para reflexionar sobre la magnitud de este cambio. Por lo menos desde el siglo V hasta el XIX, los cristianos han creído que Jesús se autoproclamó Dios Hijo, segunda persona de la santísima Trinidad viviendo una vida humana. La fe de todas estas generaciones de cristianos ha incluido esta creencia como un artículo central de su fe. Pero el examen histórico científico moderno disolvió la base de esta creencia. Todavía en una época tan tardía como el siglo XVI en los países protestantes o como el siglo XVII en los países católicos, quienes hubiesen propuesto esta teoría hubieran sido ejecutados por herejía. Los resultados de las investigaciones de los siglos XIX y XX hubieran sido considerados como demoníacos por los líderes de las Iglesias después de Nicea o Calcedonia, o por Tomás de Aquino y los teólogos medievales, o por Lutero y otros reformadores, como por cualquier cristiano común hasta hace unas pocas generaciones, o todavía hoy en una muchedumbre grande de cristianos y cristianas que no tienen familiaridad con los estudios modernos de la Biblia. Precisamente esta ignorancia –que parece no preocupar a sus pastores– es lo que hace difícil dialogar estas cuestiones de manera abierta y serenamente reflexiva, dice Hick.

Hick estudia el uso de la expresión «Hijo de Dios» en el mundo judío en el que vivió Jesús y del que brotaría después el NT. Este lenguaje de la filiación divina gozaba de un uso difundido y variado en todo el

37 THATCHER, Adrian, *Truly a Person. Truly God*, SPCK, Londres 1990, 77. «Esos dichos puestos en boca de Jesús reflejan más bien la teología de la comunidad de final del siglo primero»: HICK, J., *God Has Many Names*, Westminster Press, Philadelphia 1982, 73. «Después de D.F. Strauss y F.C. Bauer, el evangelio de Juan ya no puede ser tomado por nadie como una fuente de palabras auténticas de Jesús»: HICK, *ibid.*

mundo antiguo y era familiar a los contemporáneos de Jesús. De hecho, afirma Hick, hubiera sido sorprendente que a Jesús no se le hubiese aplicado esa difundida divinización honorífica de figuras religiosas destacadas, que la metáfora hebrea «hijo de Dios» no hubiera sido aplicada a Jesús. Hick se remite en este punto a Geza Vermes: «La expresión ‘Hijo de Dios’ siempre fue entendida metafóricamente en los círculos judíos. En las fuentes judaicas, su utilización jamás implica la participación de la persona así designada en la naturaleza divina. Se puede suponer con toda seguridad que, si el medio en el que la teología cristiana se hubiese desarrollado hubiera sido el hebreo y no el griego, no se hubiera elaborado la doctrina de la encarnación tal como de hecho lo fue»³⁸.

Respecto a Pablo, Hick piensa que sus textos pueden ser comprendidos de varias maneras. Su lenguaje es exhortativo y retórico, no preciso en términos conceptuales. Él no escribe teología sistemática, simplemente predica a las comunidades. «Habla de Jesús como el Señor Jesucristo y como el Hijo de Dios; y en su última carta, a los colosenses —si es que es de Pablo, lo que muchos especialistas dudan— su lenguaje se mueve ya en la dirección de la divinización. Naturalmente, sin embargo, la pregunta es qué significó este lenguaje tanto para el escritor como para sus lectores del primer siglo. La imagen central utilizada por Pablo, de ‘padre e hijo’, sugiere con énfasis la subordinación del hijo al padre. En los escritos de Pablo no es posible afirmar que Dios e Hijo de Dios sean co-iguales, como más tarde se declararía que lo son las personas de la Trinidad. La noción de Jesús como Hijo de Dios es en realidad pretrinitaria»³⁹.

En todo caso, para Hick, el punto de inflexión de este proceso lo marcan los concilios cristológicos de Nicea y Calcedonia. Al salir de las catacumbas y pretender ocupar el espacio de la religión oficial del imperio, el cristianismo se vio presionado a dialogar con urgencia con la cultura del momento. Debía explicar sus creencias en términos filosóficos aceptables tanto para la cultura dominante, de origen griego, como para sí mismo. Debía también conseguir un conjunto unitario de expresiones de la fe cristiana, sin el que no podría mantener unido al imperio del que se constituía en religión de Estado. Constantino convocó en el 325 el concilio de Nicea «con el propósito de restaurar la concordia en la Iglesia y en el imperio»⁴⁰. «Y fue en ese concilio donde por primera vez la Iglesia adoptó oficialmente, de la cultura griega, el concepto no bíblico de *ousia*, declarando que Jesús, como Dios-hijo encarnado, era *homoousios toi patri*, de la misma naturaleza que el Padre.

38 VERMES, Geza, *Jesus and the world of Judaism*, Fortress Pres, Philadelphia 1983, 72.

39 HICK, J., *La Metáfora...*, 69. Lógicamente el problema es más complejo, pero no podemos extendernos más en este punto.

40 PELIKAN, J., *Jesus Through the Centuries*, Yale University Press 1985, 52.

De ahí en adelante, las metáforas bíblicas originales fueron consideradas –a efectos teológicos– como pertenecientes al nivel de la expresión popular que necesita ser interpretada, mientras que una definición filosófica ocupó su lugar para objetivos oficiales. Un hijo de Dios metafórico se transformó en el Dios Hijo metafísico, segunda persona de la Trinidad»⁴¹.

Aquí hemos llegado al centro del pensamiento de Hick: el error básico –dice él– consistió en que la metáfora religiosa pasó a ser considerada como metafísica literal⁴²; que lo que era poesía se tomó como prosa, y lo que era una metáfora hebrea se interpretó como si fuera metafísica griega. Hick subrayará que la fórmula encontrada no fue feliz porque no era viable, lo que, a su juicio, queda probado por el hecho de que todos los intentos que los teólogos han hecho por interpretarla y explicarla han sido filosóficamente imposibles, y teológicamente heréticos. Por eso propugna la vuelta a la inteligencia de Hijo de Dios como metáfora bíblica, que, entonces sí, recobra toda su fuerza de sentido y de expresión.

Estrechamente ligada a la doctrina de la encarnación está la doctrina de la redención. La segunda persona de la Trinidad se encarna para asumir la misión de redimir al género humano de la situación de pecado en la que se encuentra, debido a la caída de la primera pareja humana en el pecado original... Para Hick «la idea de la redención o reconciliación es un engaño si se toma en su sentido estricto, aunque, evidentemente, tomada en un sentido amplio en el que reconciliación simplemente significa salvación, cobra una importancia vital. Con el tiempo, la idea de la redención en sentido estricto desaparecerá entre los cristianos aficionados a la disciplina de la reflexión»⁴³.

Se fue formando una visión según la cual la justificación central de la encarnación sería el objetivo de rescatar a la Humanidad del poder del demonio, poder bajo el que habría quedado tras el pecado de Adán. La forma de hablar de muchos autores antiguos sobre esta cautividad de la humanidad bajo el poder del diablo, y de la batalla que tuvo que ser librada por Cristo para liberarnos, es de tal vivacidad y tal detalle que hoy día nos parece estar leyendo un cuento de hadas⁴⁴. Hoy día, para la mayoría de nosotros, atacar esta idea significa ponerse a luchar con un monstruo ya desaparecido⁴⁵. Por su parte, la idea de una caída real, de la que habría resultado una caída y una culpa universales transmitidas por herencia, es algo que, al menos para los cristianos instruidos, resulta completamente imposible de creer. Y, «si hoy

41 HICK, J., *ibid.*, 71.

42 *Ibid.*, 149-150.

43 *Ibid.* 158.

44 *Ibid.* 160.

45 *Ibid.* 161.

creemos que jamás se dio aquella caída humana desde un estado paradisiaco original, ¿por qué entonces correr el riesgo de confundirnos y confundir a los demás hablando como si hubiese existido?⁴⁶

Esta teología de la redención se purificó notablemente con la reformulación de san Anselmo, que ya no hablará del rescate de la Humanidad, de parte de Dios, para liberarla del poder del demonio bajo el que estaría cautiva, sino de la teología de la «satisfacción»: el pecado original habría sido una ofensa infinita (por la dignidad del ofendido), y su reparación necesitaba una satisfacción igualmente infinita, y ése sería precisamente el objetivo de la «misión» de Cristo, una misión que, lógicamente, sólo él, en su calidad simultánea de Dios y de ser humano, podía llevar a cabo. Jesucristo sería el único Salvador posible de la Humanidad caída, y hay que recordar que en aquella concepción, la Humanidad era la protagonista central y prácticamente única de la realidad: el cosmos y su inabarcable y complejísima formación evolucionaria no significaban nada, eran una «supererogación» innecesaria en el mundo de lo existente. La Humanidad era el centro que ocupaba todo el escenario, su «caída» era el drama cósmico mismo, y, por eso, el Salvador único posible y único de hecho, venía a ser el Salvador del Mundo, el centro absoluto de la Historia, de mundo y de la vida.

Si la teología del rescate -anterior a san Anselmo- había extraído su modelo soteriológico de las estructuras vigentes en la sociedad de su época -del hecho sociológicamente significativo de la esclavitud-, la posterior teología de la redención -de san Anselmo- viene a ser un modelo fundamentalmente jurídico (una «concepción penal sustitutiva») acorde con la nueva recepción del derecho romano en la sociedad de la Alta Edad Media. Lamentablemente, todavía hoy, ya entrado el tercer milenio, la mayor parte de las oraciones y rituales en general de la liturgia, del sacramentario, del «oficio divino»... de toda la oración oficial de la Iglesia romana -por ejemplo- está infestada de esta visión medieval, de la que no ha sido rescatada, de forma que el cristiano actual, cuando ora con la liturgia, se ve sumergido en un imaginario jurídico-teológico medieval feudal de rescate, de redención, de pago por el pecado... trasladado siete siglos hacia atrás, y expresado todo en categorías de sustancia, naturaleza, hipóstasis... retrotraído todavía más hacia el pasado. El lenguaje oficial litúrgico, teológico y espiritual de la Iglesia no ha sido revisado, por el mismo tabú fundamentalista del temor a las fórmulas dogmáticas «congeladas». El resultado es que, al presuponer un orden social desaparecido hace mucho tiempo, este lenguaje se hace hoy día muy poco significativo, o incluso incomprensible para nosotros. «A mi modo de ver, sería mejor abandonar completamente su uso en nuestras teologías y liturgias contemporáneas», concluye Hick⁴⁷.

46 *Ibid.* 162-163.

47 *Ibid.* 165.

Como es lógico, recomendamos al lector un acceso más amplio y profundo a esta posición teológica que invita a la revisión del dogma cristológico, postulada por la posición teológica pluralista, y de la que Hick es simplemente un representante más significativo⁴⁸.

Conclusión: ACTUAR

Extraigamos, de todo lo dicho, algunas consecuencias⁴⁹ y deduzcamos algunas tomas de posición operativas:

Deficiencias graves (¿inaceptables?)

- La ortodoxia del dogma cristológico, tal como de hecho quedó formulado y, sobre todo, como fue después utilizado como criterio unificante controlador, adolece de graves deficiencias, siendo las principales:

a) el «Cristo dogmático» allí contemplado es un Cristo en el que se ha perdido la conexión con el Jesús histórico, con su vida, su Causa y su predicación⁵⁰, un Cristo sin Reino, sin lo que fue la Causa central, el absoluto mismo de Jesús de Nazaret.

b) en el Cristo dogmático se ha dado una «reducción personalística» del Reino de Dios; el Reino ha sido concentrado en su persona⁵¹, eludiendo así el Reino propiamente tal y el mensaje de Jesús, así como su historia y la historia que es capaz de desencadenar.

Es «otro» cristianismo

- El cristianismo del Cristo dogmático es «otro cristianismo»⁵², o sea, un cristianismo diferente del cristianismo del Evangelio del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús. Es un cristianismo que reduce a Cristo a una teoría metafísica capaz de legitimar el sistema de «cristiandad»⁵³, con

48 «El dogma de la encarnación es cuestionado por un gran número de teólogos tenidos en alta consideración»: *ibid.* 25, dice el propio Hick.

49 Que no deben dejar de ser puestas en relación de continuidad con lo dicho en el capítulo anterior en el «balance teológico del giro constantiniano».

50 Lo cual se observa hasta en el mismo «credo» allí elaborado: de la encarnación se pasa a la muerte y resurrección; la vida misma, la palabra, el mensaje, la Causa, la predicación, la historia... de Jesús de Nazaret no son relevantes en ese dogma cristológico.

51 SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1977, xiii. ID, *La fe en Jesucristo*, UCA Editores, San Salvador 1999, 603. Esta «personalización del Reino» es, en palabras de Sobrino, una de las «formas de devaluar, anular y aun tergiversar el reino de Dios», *ibid.*

52 No entro a considerar si es «otro» sustancialmente, ontológicamente, o históricamente o sólo aparentemente... Esto sería para discutirlo con el censor, más detenidamente.

evidentes pruebas de haber jugado un papel ideológico tanto en la «religión de Estado» en que se convirtió el cristianismo en el imperio romano, cuanto en su participación en las proyecciones imperialísticas de las diferentes nacionalidades del Occidente «cristiano» hacia el resto del mundo. Una elaboración cristológica producida «en un tiempo eclesial de eclipse total del Reino»⁵⁴ y de eclipse de su carácter escatológico, no puede ser integralmente correcta, por carencia absoluta de condiciones básicas⁵⁵. El cristianismo del Cristo dogmático ha producido en la historia demasiados frutos malos, que no pueden provenir de un árbol bueno. Hemos de ser clarividentes en el análisis y valientes en la aceptación del hecho: se trata de un cristianismo deficiente y desviado⁵⁶, y hemos de someterlo al juicio del cristianismo del Evangelio del Reino y del seguimiento de Jesús.

Creer en Jesús y creer como Jesús

- Como el mismo Evangelio subraya, es mucho más importante «seguir a Jesús», o sea, «vivir y luchar por la Causa de Jesús», que la aceptación intelectual en la fe de las afirmaciones teóricas metafísicas en que consiste el llamado dogma cristológico. Más aún: esta ortodoxia sin aquella praxis, no sirve de nada; aquella praxis, aun sin esta ortodoxia, salva. Lo importante no es «creer en» Jesús, cosa fácil, sino «creer como» Jesús⁵⁷: habérselas ante la historia de una manera semejante o proporcional a como se las hubo Jesús, que no incluyó nunca entre sus exigencias la de la adhesión intelectual a unas afirmaciones abstractas dogmáticas.

Helenismo prescindible

- Hay que reconocer de un modo más consecuente el carácter marcadamente helenístico de la cultura en la que se construyó el dogma cristológico niceno-calcedonense. Junto a reconocer y admirar el valor de aquella Iglesia en el hecho de intentar hacer la traducción de la fe cristiana a la cultura dominante del momento, hay que reconocer también los graves

53 Por «cristiandad» se entiende la unión religioso-política de la Iglesia con el sistema social de poder institucional.

54 La expresión es de Teófilo CABESTRERO.

55 Por lo demás, observadores del momento reconocen también las limitaciones de aquella época de la Iglesia. Decía san Jerónimo: «Desde que la Iglesia vino a estar bajo los emperadores cristianos, ha aumentado, sí, su poder y su riqueza, pero ha disminuido su fuerza moral», *Vita S. Malchi*, 1: PL 23, 55B.

56 Que el cristianismo sufrió en aquella época una transformación radical que lo aleja y desvía del camino seguido por Jesús es un pensamiento recurrente en la mayoría de los místicos y reformadores de los tiempos posteriores. Hoy sería el descubrimiento más desafiante. Cfr O'Murchu, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1997, p. 30.

57 J.M. VIGIL, *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino*, en la RELaT: n° 191.

condicionamientos y los errores en que se incurrió en el intento, y hay que reconocer asimismo de alguna forma la caducidad y la prescindibilidad de sus fórmulas en contextos culturales enteramente diferentes. Las categorías utilizadas, las preocupaciones sentidas, las preguntas respondidas, forman parte en buena medida de la cultura occidental, hoy dispensable para quienes no son occidentales⁵⁸, o para quienes acceden al menos a una perspectiva de transculturalidad⁵⁹. Igual que aquellas generaciones cristianas fueron creativas y elaboraron su propia reformulación de la fe en consonancia con la cultura ambiente ajena en la que les tocó vivir, así nuestra generación tiene hoy el deber de no sentirse encerrada en unas fórmulas, por más venerables que sean, y ejercer también su fidelidad creativa, en vez de sentirse obligada a hacer equilibrios hermenéuticos para hacerse la ilusión de otorgar una prolongación de vida a las fórmulas de otro tiempo⁶⁰.

No vale como criterio único central de ortodoxia

- Por más que haya ocupado una posición de absoluta prioridad durante muchos siglos en la definición de la ortodoxia cristiana, hoy parece ser enteramente *insuficiente* para definirla, y hasta *contraproducente* para expresarla en totalidad, (en cuanto que, sin una fuerte corrección, desvía la atención de lo esencial cristiano), así como *no necesaria* para todos aquellos cristianos y cristianas cuya cultura no tenga una afinidad mínima con la cultura griega a la que pertenecen estas formulaciones dogmáticas. Por ejemplo, en una filosofía incompatible con la griega, o en una «cultura postmetafísica»...

Reinterpretar la comprensión de la Encarnación

- El «teologúmenon», metáfora, mito, símbolo⁶¹... de la Encarnación de la segunda persona de la Trinidad en Jesús, se ha revelado como un símbolo de una potencia extraordinaria y de una virtualidad omnipresente. No se trata de un punto, de un elemento al lado de otros, sino de una dimen-

58 «Nosotros ya no podemos teologizar impunemente siguiendo el modo de pensar metafísico». GEFRE, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, 30.

59 Según F. WILFRED, la cuestión de la unicidad de Cristo traduce una «problemática occidental». Cfr DUPUIS, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Queriniiana, Brescia 1997, 268.

60 MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia 21963. Es el libro quizá más emblemático de la clásica posición conservadora que trata de mostrar (más bien de creer) que en la evolución de la fe cristiana no hay saltos, ni rupturas, ni negación del pasado, ni «cambios de paradigma», ni abandonos de planteamientos insostenibles...

61 No queremos dirimir su calificación concreta.

sión fundamental que lo transforma todo en el cristianismo. Pero todos los símbolos religiosos tienen su peligro cuando son entendidos de una forma excesivamente física y rígida, más allá de la flexibilidad propia de un símbolo religioso. En el símbolo de la Encarnación se han introducido de rondón elementos que lo desvían hacia comprensiones deformadas. Una inteligencia del «misterio» de la Encarnación que incluya el otorgamiento al cristianismo de un grado de absolutidad y de unicidad frente a todas las religiones, es algo que va más allá de los límites del contenido mismo de misterio que ese símbolo vehicula. Una elaboración teórica de la comprensión de la Encarnación, que se escore consciente o inconscientemente hacia la concesión de una preeminencia o privilegio de elección a una raza, un pueblo o una cultura, o hasta una religión, es una construcción teórica que choca contra otros elementos del misterio divino, y que, en todo caso, va más allá de lo que la Revelación afirma cuando es leída con una hermenéutica actualizada⁶². Hoy sabemos que la Revelación no nos ha dado respuestas a estas preguntas, sencillamente porque ni siquiera se las pudo plantear. Y todo aquello que hemos dicho de más a lo largo de nuestra historia, hoy debe ser relativizado y, en su justa medida, reexaminado y reinterpretado.

• Se impone, pues, la aceptación de un período de «deconstrucción»⁶³ de estas fórmulas dogmáticas, aceptando que participan de la condición común del lenguaje religioso, siempre necesitado de reinterpretación hermenéutica, sin que se excluya la revisión del dogma⁶⁴. Nos parece en todo caso muy válida la propuesta que Y. Congar hiciera –de cara a la recuperación ecuménica– de abrir un período de «re-recepción» de los «escritos simbólicos», de los decretos conciliares o pontificios, es decir, de los escritos normativos para la fe de cada una de las iglesias, de los que éstas se han nutrido a lo largo de su historia. Cada iglesia o confesión debería «re-acoger» sus propios escritos normativos «para resituarlos en el conjunto

62 «El Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio, para enseñar puramente lo transmitido»: Concilio Vaticano II, Constitución *Dei Verbum* sobre la divina revelación, n° 10. «Es un lugar común en la teología actual que el contenido del dogma no puede decir más, no puede sobrepasar el contenido de la realidad de Cristo tal como nos es accesible en la Escritura»: RAHNER, K., *Escritos de Teología IV*, Madrid, 383; SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, 21977, 3.

63 La idea es de Joseph MOINGT: «la 'deconstrucción' de esta teología del Verbo encarnado»: *El hombre que venía de Dios*, I, 10. Muy interesante y elocuente la aventura personal de este autor, que cuando después de muchos años ya tenía elaborado su tratado *De Verbo Incarnato* (la cristología tal como se llamaba y se planteaba antes del Vaticano II), hubo de renunciar a publicarlo para rehacer, durante décadas, toda su visión cristológica, reflejada ahora en el citado libro, donde lo explica testimonialmente.

64 «No hay que descartar la posibilidad de una reformulación del dogma. Hay que aceptar un cambio en la formulación para ser fieles al valor permanente de una afirmación de fe»: GEFFRÉ, C., *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid 1984, 97.

y en el equilibrio del testimonio de la Escritura»⁶⁵. El dogma cristológico niceno-calcedonense entraría de lleno en esta «re-recepción» que postulaba Congar.

• Deben evitarse las posturas extremadas que consideran que todo es negativo en las formulaciones dogmáticas que, efectivamente, han tenido repercusiones históricas negativas. Éstas no niegan el uso, el sentido y la praxis positivos que también han desencadenado en la historia. El símbolo de la encarnación ha inspirado actitudes y prácticas diametralmente opuestas a las ya referidas actitudes dominadoras, conquistadoras, prepotentes, de privilegio e intolerancia... La encarnación de Dios ha resultado ser, como decimos, un símbolo de una potencia extraordinaria para inspirar actitudes de «encarnación», de abajamiento, de humildad, de solidaridad, de pobreza, de «kénosis»⁶⁶...

Los símbolos, pues, en sí mismos, son plurivalentes, en función del uso que se haga de ellos, o del marco de referencias más global en el que sean enmarcados. No pueden ser canonizados ni condenados en abstracto. No pueden ser desterrados, simplemente, por el uso negativo al que hubieran podido dar lugar. Como un buen vino servido en una copa inadecuada, han de ser transvasados, rescatados de aquellos contextos (teológicos, mentales, culturales) que permitieron su uso perverso, para ser leídos a través de categorías o elementos (lógicamente pertenecientes a la cultura actual, o al menos en formas compatibles con ella) que permitan y aseguren su uso positivo. Tal vez en este trasvase podrán o deberán perderse las formas, los elementos culturales sobrepasados o innecesarios o hasta peligrosos... Lo que importa no es la copa, sino el vino. Pero si por apego a las viejas formas, ya superadas, nos empeñamos en mantener el vino en la copa inadecuada, probablemente muchos de nuestros contemporáneos seguirán rechazando el vino por la aversión que la copa sigue suscitándoles por asociación con la historia aún presente en la memoria colectiva (si no en la realidad actual, como ocurre todavía en el caso de tantos símbolos).

Y tampoco pueden ser sacralizados los símbolos simplemente por el hecho de que se hayan revelado positivos y eficaces. Por muy positivos que hayan sido, no dejan de ser símbolos, metáforas, que vehiculan una verdad que está más allá de la expresión material que forman unas determinadas palabras, una verdad que sólo se descubre y sólo se trasmite si se es fiel al

65 *Diversités et communion*, Cerf, Paris 1982, 244.

66 Véase el capítulo «Encarnación» en el ya citado libro de CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*. Desde esa interpretación, desde el espíritu que en ella se transpira, nunca se hubiera «pervertido» este maravilloso símbolo. Lo cual confirma lo ya dicho de que los símbolos religiosos son capaces de lo peor y de lo mejor. Todo depende del color del cristal con que se mira. Ahora bien, los efectos buenos y malos de un símbolo nos deben recordar permanentemente que se trata de un símbolo, interpretable, y por tanto manipulable, no de una realidad físico-metafísica inmanipulable...

código simbólico en el que ha sido expresada, y no si se sacraliza o se la cosifica convirtiéndola en metafísica.

La metáfora no es metafísica. Sólo es una metáfora. Pero es toda una metáfora, y nada menos que una metáfora. Es la forma de expresar una verdad tal vez inaprehensible por otros caminos. Sólo pueden despreciar las metáforas como si fueran «meras metáforas» aquellos que no captan la excelencia expresiva del lenguaje poético, o la «vehemencia ontológica» de la estrategia metafórica, al decir de Paul Ricoeur⁶⁷.

- No es posible disponer hoy día de una reelaboración cristológica plena, un replanteamiento completo y satisfactorio de todo el dogma cristológico. Estamos apenas empezando a reflexionar a partir de unas sospechas confirmadas y del quiebre de unas seguridades antiguas. Necesitamos encontrar «nuevas repuestas» al desafío permanente del «y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?»⁶⁸. La respuesta que se dio a esta pregunta, en su formulación concreta, ha quedado estrecha y deteriorada en su significatividad. Tal vez hayan de pasar varias generaciones hasta que se pueda construir o dar por encontrada una nueva respuesta. En efecto, «la situación suscita cuestiones complejas y delicadas, que conviene estudiar a la luz de la Tradición cristiana y del Magisterio de la Iglesia, con el fin de ofrecer a los misioneros de hoy y de mañana nuevos horizontes en sus contactos con las religiones no cristianas»⁶⁹.

- En todo caso, mientras seguimos avanzando, es claro que podemos desmarcarnos de todos esos supuestos teóricos y de todas las «implicaciones ideológicas perversas» que la vieja comprensión del dogma cristológico ha implicado negativamente en la historia. Como Jesús haría, podemos y debemos dialogar con las demás religiones, en pie de igualdad fraterna, como hijos e hijas del Dios de todas las religiones, desechando el viejo afán de ser «la única religión verdadera», ofreciendo con todo amor y toda humildad lo que nosotros vivimos, ávidos a nuestra vez de descubrir lo que el Espíritu de Dios realiza en todos los pueblos y religiones, para enriquecernos también con ello.

II. Textos antológicos

- Capítulos 3º y 4º del libro de HICK, *La metáfora de Dios Encarnado*, servicioskoinonia.org/relat/305.htm

67 Por lo que se refiere a John Hick, en su citado libro se esfuerza por mostrar la fuerza extraordinaria de la metáfora de la encarnación; desmarcada de la metafísica, el valor expresivo de la metáfora aparece en toda su belleza y su fuerza.

68 KNITTER, P., *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll 2002, 150.

69 *Evangelii Nuntiandi* 53.

• El capítulo 4º del libro *Jesús y Dios* de Juan José Tamayo (Trotta, Madrid 2000) se titula *‘Hijo de Dios’, metáfora de la teología cristiana*, y aborda el mismo tema que esta lección 12ª de nuestro curso. También está disponible en servicioskoinonia.org/relat/319.htm

III. Preguntas para reflexionar y para dialogar

- ¿Cómo se nos explicó el misterio de la encarnación? Reconponer entre todos.
- ¿Recordamos las preguntas y respuestas del catecismo infantil en las que se explicaba el dogma cristológico? (Dos naturalezas, una persona...)
- Para san Anselmo, Dios tuvo que encarnarse porque sólo con la satisfacción de Jesús -que por ser Dios era de valor infinito- podría resultar perdonada la Humanidad; mientras, estaban rotas las relaciones de Dios con ella. Ante todo: ¿sabíamos que esta visión de la redención es una teología particular de san Anselmo de Canterbury (siglo XI)? ¿Nos fue presentada como una opinión teológica o como una indiscutible verdad dogmática? ¿Qué nos sugiere la imagen de Dios que presenta?
- Comentar esta frase de Paul KNITTER: Los católicos, como los cristianos en general, están dándose cuenta de que para que algo sea verdad no necesita ser absoluto. KNITTER, *No Other Name?*, p. 219. (Frase disponible como póster, en línea, en servicioskoinonia.org/posters, de donde se puede tomar e imprimir).
- Más allá de la identidad institucional de la Iglesia, que ya tiene 20 siglos, cabe preguntar por la identidad del cristianismo mismo: ¿el cristianismo es uno o son varios? ¿El cristianismo de los esclavos rebeldes, era el mismo que el de sus amos y capataces ‘cristianos’? (distinguir la identidad profunda o teológica, de la identidad jurídica o institucional de la Iglesia). ¿El cristianismo del capellán del ejército oficial era el mismo que el del guerrillero comprometido en la guerrilla? ¿El del capellán asesor del consejo directivo de una corporación bancaria multinacional, es el mismo que el del militante cristiano de un partido popular? ¿El del latifundista cristiano es el mismo del campesino organizado en el *Movimiento de los Sin Tierra* brasileño, que «ocupa» una hacienda improductiva? ¿El de George Bush es el mismo que el de Pedro Casaldáliga? ¿Qué es la identidad de una religión? ¿Cuál es la identidad del cristianismo?
- Estudiar el capítulo IV del libro de J.J.TAMAYO *Jesús y Dios* (cfr. el apartado de los «Textos antológicos») y comparar su posición teológica con la expresada en esta lección 12ª.
- El error básico, dice Hick, fue «tomar la metáfora como metafísica, y la poesía como prosa». Comentar.

IV. Bibliografía

- AGUIRRE, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001.
- ANDERSON, G./STRANSKY, T. (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, Maryknoll, New York 1981, 96-110.

- AZZI, R., *Do Bom Jesus Sofredor ao Cristo Libertador. Um aspeto da evolução da teologia e espiritualidade católica no Brasil*, en «Perspectiva Teológica», 18 (1986) 215-233; 343-358.
- BARROS, Marcelo, *Cristología afroamerindia. Discusión con Dios*, en VIGIL-TOMITA-BARROS (ASETT), *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004, 173-186.
- BERNHARDT, H., *Deabsolutierung der Christologie?*, en BRÜCK-WERBICK (coords), *Der einzige Weg zum Heil?*, QD 143, Friburgo de Brisgovia 1993, p. 144-200.
- FRANÇA MIRANDA, Mário de, *Jesucristo, ¿un obstáculo al diálogo interreligioso?*, Seleccion de teología 151/38 (1999) 219-230.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Dogmática cristológica y lucha por la justicia*, «Revista Latinoamericana de Teología» 34(1995).
- GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Herder, Barcelona 1996.
- HAIGHT, Roger, *Jesus, Symbol of God*, Orbis, NY, 2000.
- HICK, J., *La metáfora del Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004.
- KASPER, W., *Carácter absoluto del cristianismo*, en Sacramentum Mundi, II, 54. También en servicioskoinonia.org/relat/328.htm
- KNITTER, P. F., *No Other Name?*, Orbis Books, Maryknoll 1985.
- KNITTER, P., *Jesus and the Other Names*, Orbis, Nueva York 1996.
- KUSCHEL, Karl-Josef, *Geboren for aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990.
- MEUNIER, Bernard, *¿Por qué llegaron los dogmas?*, Seleccion de Teología 164 (dic 2002) 303-313. Disponible en servicioskoinonia.org/relat/320.htm
- MOINGT, Joseph, *El hombre que venía de Dios*, Desclée, Bilbao 1995, 2 vols.
- PIERIS, A., *Christ beyond Dogma: Doing Christology in the Context of Religions and the Poor*, en «Louvain Studies» 25 (2000) 220.
- RAHNER, K., *Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto*, en Scienza e fede cristiana, Paoline, Roma 1984, 237-256 (Nuove saggi IX).
- SEGUNDO, Juan Luis, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Sal Terrae 1989.
- SESBOÜÉ, B., *Jesucristo, el único mediador*, vol.I, Sígueme, Salamanca 1990. También en: servicioskoinonia.org/relat/333.htm
- SMULDERS, Piet, *Desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio eclesiástico*, en *Mysterium salutis*, Cristiandad, Madrid 1971, vol III/I, pp. 417-504.
- SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, UCA editores, San Salvador 1999, parte tercera: «La cristología conciliar».
- TORRES QUEIRUGA, A., *Confesar a Jesús como el Cristo*, Cuadernos FyS, Sal Terrae 1995.
- VARIOS, *¿Jesús, Hijo de Dios?*, «Concilium» 173 (marzo 1982).
- VIGIL, J.M., *Creer como Jesús: la espiritualidad del Reino*, en servicioskoinonia.org/relat/191.htm.
- VIGIL, J.M., *Puestos los ojos en la Utopía de Jesús*, en servicioskoinonia.org/relat/052.htm ; «Misiones extranjeras», 139 (enero-febrero 1994) 49-63, Madrid.
- VIGIL, J.M., *Cristología de la liberación y pluralismo religioso*, en VIGIL-TOMITA-BARROS, *Por los muchos caminos de Dios - II*, Abya Yala, Quito 2004, págs. 163-172.